





لا اله الا الله محمد رسول الله

الجزء الاول

من

كتاب المستصفي من علم الاصول للامام حجة الاسلام أبي حامد محمد بن محمد بن محمد بن محمد الغزالي ومعه كتاب فوائح الرجوت

للعلامة عبد العلي محمد بن نظام الدين الانصاري

بشرح مسلم الثبوت في أصول الفقه ايضا

للإمام المحقق الشيخ محب الله

ابن عبد الشكور رجهم

الله ونفع بهم

أجمعين

(تنبيه)

(قد وضعنا المستصفي في صندوق الصحيفة ثم أتبعناه فوائح الرجوت

وفصلنا بينهما بجدول فليعلم)

طبع بعرفة حضرة الفاضل ذي الهمة العلية الشيخ فرج الله زكي الكوردي صاحب المكتبة الملوكية

بمصر المحمية وكل من أراد تحصيل هذا الكتاب أو شئ من الكتب المعلن بها في آخر هذا

المطبوع فليخبر حضرة الشيخ فرج الله المذكور

(حقوق الطبع محفوظة للترزم المذكور)

الطبعة الاولى

بالمطبعة الاميرية بولاق مصر المحمية

سنة ١٣٢٢

هجريه

ومن يتوكل على الله
فنهو سبه

﴿بسم الله الرحمن الرحيم﴾

(الحمد لله) القوى القادر الولي الناصر اللطيف القاهر المنتقم الغافر الباطن الظاهر الاول الاخر الذي جعل العقل أربح الكنوز والذخائر والعلم أربح المكاسب والمتاجر وأشرف المعالي والمفاخر وأكرم المحامد والمآثر وأجود الموارد والمصادر فشرفت بأثباته الاقلام والمحابر وزينت بسماعه المحاريب والمنابر وتحلت برقومه الاوراق والدفاتر وتقدم بشرفه الاصاغر على الاكابر واستضاءت بهائه الاسرار والضمائر وتنورت بأنواره القلوب والبصائر واستحقر في ضيائه ضياء الشمس الباهر على الفلك الدائر واستصغر في نوره الباطن ما ظهر من نور الاحداق والنواظر حتى تغلغل بضيائه في أعماق المغضات جنود الخواطر وان كلت عنها النواظر وكثفت عليها الحجب والسواتر والصلاة

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي خلق الانسان بعد أن لم يكن شيأ مذكورا وهداه الى ما تم به صلاح معاشه ومعاده كما كان في الكتاب مسطورا وأغرقنا في بحار إفضاله وجوده وأنطق الموجودات بآيات وجوب وجوده لنستدل به على توحيد ذاته وجلالة صفاته ونؤمن به كما هو بأسمائه ونشكره على ما وهبنا من نعمائه ونحمده على ما أعطانا من آلائه ونثنى عليه الخير أعظم ثنائه ونشهد أن لا اله الا الله ونشهد أن محمدا عبده ورسوله بعثه الله تعالى هاديا وبشيرا ونذيرا وداعيا للخلق الى الرحمن بدار منيرا ذلك النبي الذي خرق السبع السموات العلى ووصل الى مكان سوى وعلم هناك علم اللوح والقلم وجاز مقام لم يصل اليه لواحد من الانبياء قدم ودنا الى ربه الاعلى فتدلى فكان قاب قوسين أو أدنى فرأى ما لا عين رأت ولا

على محمد رسوله ذي العنصر الطاهر والمجد المتظاهر والشرف المتناصر والكرم المتقاطر المبعوث بشيرا
 للمؤمنين ونذير الكافرين وناسخا بشرعه كل شرع غابر ودين دائر المؤيد بالقرآن المجيد الذي لا يله سامع ولا أثر
 ولا يدرك كنه جزائه ناظم ولا نائر ولا يحيط بهجائه وصف واصف ولا ذكر ذا كر وكل يبيع دون ذوق فهم جليات أسرار قاصر
 وعلى آله وأصحابه وسلم كثيرا كثرة ينقطع دونها عمر العاد الخاصر (أما بعد) فقد تناطق قاضي العقل وهو الخالك الذي
 لا يعزل ولا يبذل وشاهد الشرع وهو الشاهد المزي المعذل بأن الدنيا دار غرور لدار سرور ومطية عمل لامطية
 كسل ومنزل عبور لامنزح عبور ومحل تجارة لامسكن عماره ومتجر بضاعتها الطاعة وربحها الفوز يوم تقوم
 الساعة والطاعة طاعتان عمل وعلم والعلم أنجحها وأربحها فانه أيضا من العمل ولكنه عمل القلب الذي هو أعز الأعضاء
 وسعى العقل الذي هو أشرف الأشياء لانه مركب الديانة وحامل الامانة اذ عرضت على الارض والجبال والسماء فأشفقن
 من حملها وأبين أن يحملنها غاية الآباء (ثم العاوم ثلاثة) عقلي محض لا يحث الشرع عليه ولا يندب اليه كالحساب
 والهندسة والنجوم وأمثاله من العلوم فهي بين ظنون كاذبة (١) لائقة وان بعض الظن انهم وبين علوم صادقة لا منفعة لها
 ونعوذ بالله من علم لا ينفع وليست المنفعة في الشهوات الحاضرة والنعم الفائرة فانها فانية دائره بل النفع ثواب دار
 الآخرة * ونقل محض كالأحاديث والتفاسير والخطب في أمثالها يسير اذ يستوى في الاستقلال بها الصغير والكبير لان
 قوة الحفظ كافية في النقل وليس فيها مجال للعقل وأشرف العلوم ما ازدوج فيه العقل والسمع واصطبغ فيه الرأي
 والشرع وعلم الفقه وأصوله من هذا القبيل فانه يأخذ من صفو الشرع والعقل سواء السبيل فلا هو تصرف بمحض
 العقول بحيث لا يتلقاه الشرع بالقبول ولا هو مبني على محض التقليد الذي لا يشهد له العقل بالتأييد والتسديد ولا جل
 شرف علم الفقه وسببه وفر الله دواعي الخلق على طلبه وكان العلماء به أرفع العلماء مكانا وأجلهم شانا وأكثرهم أتباعا
 وأعوانا فتقاضى في عنقوان شبابي اختصاص هذا العلم بفوائد الدين والدنيا وثواب الآخرة والاولى أن أصرف اليه من مهلة

أذن سمعت ولا خطر على قلب نفس تمت وحاز مكانة عالية على مكانة الاولين والآخرين وكان نبيا و آدم بين الماء والطين
 فيناظم الوجود وبخالق الخير والجلود وبمالك الملك والملوك وبأواهب الجبروت والناسوت صل عليه صلاة تغنيه
 وترضيه وعلى آله الذين وهبوا المنازل الشريفة والمقامات الرفيعة وأصحابه الذين حازوا السبق في نصرته الشريفة
 الغراء والحنيفية السمجة البيضاء الباذلين أنفسهم في سبيل الله لأعلاء الدين والايمن وهم بنيان الكفر والطغيان
 لاسيما الخلفاء الراشدين الى الله داعين هم الذين عرجوا معارج الولاية والعرفان وبذلوا جهدهم لأعلاء كلمة
 الرحمن وعلى من تبعهم باحسان الباذلين جهدهم في استنباط الاحكام والبالغين ذروة الكمال في تبيان الحلال
 والحرام وأفض على برجتك العلوم الدقيقة والاعمال المرضية الشريفة وهب لي أكرم الايمان ويوم لقائك عاملتي
 باحسان وصل على حبيبي وآله وأصحابه الكرام وأنزل عليه وعليهم السلام (أما بعد) فيقول العبد الضعيف
 المقتدر الى رحمة القوي عبد العلي محمد بن نظام الدين محمد من القبيصة الانصارية عاملهما الله تعالى باحسان وتجلي
 الرب عليهم ما يوم القيامة باسم الرحمن ان كمال أعيان الانسان ومن هو أشرف موجودات الايمان اكتمال عين بصيرته
 بكامل العلوم الحقيقية والتجلي بسرته بالمعارف اليقينية وذال يحصل الا بتابع الشريعة الغراء والاقتداء بالحنيفية
 السمجة البيضاء ولا يتأتى ذلك الا بتكميل القوة النظرية بالايمان والاسلام وتكميل القوة العملية بأعمال تهدي الى دار
 السلام وانما ذلك بمعرفة الاحكام الفرعية واستخراج القواعد الفقهية الشرعية ولا يتيسر السلوك في هذا الوادي الا
 بالترؤد بالمبادئ ومن بينها علم الاصول الجامع بين المعقول والمنقول أجل الفنون قدرا وأدق العلوم سرا عظيم الشأن
 باهر البرهان أكثرها للفضائل جعا وفي تخريج الاحكام الالهية نفعا ويكون الرجل به في الاسرار الربانية بصيرا وعلى
 حل غوامض القرآن قديرا ولقد تصدني تعاطيه جم غفير من العلماء ولم ينظر على حل مشكلاته الا واحد بعد واحد من
 الانبياء ولقيت أقدام أذهانهم السافرة نصبا وكنت مطايا عقولهم السارية تعبدا ولم يصل الى كنه أسرارها الا من غرق في بحار

العمر صدرا وأن أخص به من متنفس الحياة قدرا فصنفت كتبا كثيرة في فروع الفقه وأصوله ثم أقبلت بعده على علم طريق
الآخرة ومعرفة أسرار الدين الباطنة فصنفت فيه كتابا بسيطة كتاب أحياء علوم الدين ووجيزة كتاب جواهر القرآن
ووسيلة كتاب كيمياء السعادة ثم ساقني قدر الله تعالى إلى معاودة التدريس والافتاء فاقترح علي طائفة من محصلي علم الفقه
تصنيفا في أصول الفقه أصرف العناية فيه إلى التلخيص بين الترتيب والتحقيق وإلى التوسط بين الإخلال والاملال
على وجه يقع في الفهم دون كآب تهذيب الأصول لميله إلى الاستقصاء والاستكثار وفوق كتاب المنحول لميله إلى الإيجاز
والاختصار فأجبتهم إلى ذلك مستعينا بالله وجعت فيه بين الترتيب والتحقيق لفهم المعاني فلا مندوحة لأحدهما
عن الثاني فصنفته وأتيت فيه بترتيب لطيف عجيب يطلع الناظر في أول وهلة على جميع مقاصد هذا العلم ويفيده الاختواء
على جميع مسارح النظر فيه فكل علم لا يستولى الطالب في ابتداء نظره على مجامعه ولا مبانيه فلا مطمع له في الظفر بأسراره
ومبانيه وقد سميت به (كتاب المستصفي من علم الأصول) والله تعالى هو المسؤول لينعم بالتوفيق ويهدي إلى سواء الطريق
وهو بإجابة السائلين حقيق

(صدر الكتاب) أعلم أن هذا العلم الملقب بأصول الفقه قدر تبنائه وجعناه في هذا الكتاب وبيناه على مقدمة وأربعة أقطاب
المقدمة لها كالتوطئة والتمهيد والاقطاب هي المشتلة على لباب المقصود ولذا كرفي صدر الكتاب معنى أصول الفقه
وحده وحقيقته أولا ثم مرتبته ونسبته إلى العلوم ثانيا ثم كيفية انشعابه إلى هذه المقدمة والاقطاب الأربعة ثالثا ثم كيفية
اندراج جميع أقسامه وتفصيله تحت الاقطاب الأربعة رابعا ثم وجه تعلقه بهذه المقدمة خامسا

(بيان حد أصول الفقه) أعلم أنك لا تفهم معنى أصول الفقه ما لم تعرف أولا معنى الفقه والفقه عبارة عن العلم
والفهم في أصل الوضع يقال فلان يفقه الخير والشر أي يعلمه ويفهمه ولكن صار يعرف العلماء عبارة عن العلم بالأحكام
الشرعية الثابتة لأفعال المكلفين خاصة حتى لا يطلق بحكم العادة اسم الفقيه على متكلم وفلسفي ونحوي ومحدث ومفسر بل

فيضه القويم وأتى الله تعالى بقلب سليم ولقد صنفت فيها كتب شريفة وصحف أنيقة ودفاتر مبسوطة ومختصرات
مضبوطة وكان كتاب المسلم من بينها مختصرا مؤسسا على قواعد المعقول واقعا في معارك الفحول وتلقى من بينها بالقبول
حتى طارت به إلى الآفاق الدبور والقبول وكان يختلج في صدرى أن أشرحه شرحا يذلل الصعاب ويميز القشعر عن اللباب بيد
أنه كان يعوقني عن ذلك ما شاهدت في الطلاب يطلبونه من تكاسل العزائم ومضاعفهم كآته نيطت عليهم التماسم وأن
رياض العلوم صارت ناضبة الماء ذاهبة الرواء ولم تبق أزهارها زاهرة وأنوارها باهرة وظهرت الأقوام الذين اتخذوا العلم
ظهريا وتصدى الرياسة الذين ظنوه شيا فريا وغلبت الجهالة وهلك الكمال حتى طارت بالعالمين العنقاء وبقي من ليس
للعليل منهم شفاء ثم لما تأملت بامعان النظر ووجهت عنان الفكر رأيته وسيلة يوم الجزاء عند من يجلس بين العالمين
للقضاء فالمرجو من رحمة التي سبقت غضبه أن يدخلني في بحار كرمه من عقبه والمأمول من الكرامة أن يعفو
ما فرطت من الجهالة فأجعت قصدى وبالغت جهدى إلى أن شرعت في المقصود بحيث لا يتجاوز الطريق المعهود
سائلا ومتضرعا إلى الله تعالى أن يعصمني عن الخطأ وأكون في انجاز وعدي أصدق من القطا متشبها بأذيال رسوله الكريم
الذي فيضه عيم هو كاسمه محمد ومحمود لولاهما ظهر من الله الجود بأفاضة الوجود على حقائق كل موجود وآله وأصحابه الذين
هم خلفاؤه في إقامة الدين والخلق إليه داعين وصلاة الله تعالى وسلامه عليه وعليهم أجمعين ومستمدان من الذين حازوا قصبات
السبق في التحقيق وعلاو سموات النسيق وتنوروا بالأنوار الإلهية وتخلقوا بالخلق الربانيه وسافرت أرواحهم
فخرجت أفلاك العرفان وحصلت الحكمة الحقة من غير برهان وقاموا كل لحظة بين يدي الرحمن وتجلي الله تعالى
عليهم باسم المنان قائلا

فسيروا على سيري فاني ضعيفكم * وراحتي بين الرواحل طالع

لا سيما من هو بحر المعارف والأسرار وعن وجه المسائل كاشف الاستار جل سعيه تنفيذ الأحاديث النبويه وتعليم ما جاء
من الحضرة المصطفوية الذي عرج معارج الارتقاء في تقويم علوم الاهتداء الذي كاسمه جاد بن سليمان عليه الرحمة

يختص بالعلماء بالأحكام الشرعية الثابتة للأفعال الإنسانية كالوجوب والحظر والاباحة والندب والكراهة وكون العقد صحيحاً وفاسداً وباطلاً وكون العبادة قضاءً وأداءً وأمثاله ولا يخفى عليك أن للأفعال أحكاماً عقلية أي مدركة بالعقل ككونها أعراضاً وقائماً بالحمل ومخالفة للجوهر وكونها كواناً حركة وسكوناً وأمثالها والعارف بذلك يسمى متكماً لافقيها وأما أحكامها من حيث أنها واجبة ومختورة ومباحة ومكروهة ومندوب إليها فأنما يتولى الفقيه بيانها فإذا فهمت هذا فافهم أن أصول الفقه عبارة عن أدلة هذه الأحكام وعن معرفة وجوه دلالتها على الأحكام من حيث الجملة لا من حيث التفصيل فإن علم الخلاف من الفقه أيضاً مشتمل على أدلة الأحكام ووجوه دلالتها ولكن من حيث التفصيل كدلالة حديث خاص في مسألة النكاح بلاولي على الخصوص ودلالة آية خاصة في مسألة متروك التسمية على الخصوص وأما الأصول فلا يتعرض فيها لأحدى المسائل ولا على طريق ضرب المثال بل يتعرض فيها لأصل الكتاب والسنة والاجماع واشرائط صحتها وثبوتها ثم لوجوه دلالتها الجمالية أما من حيث صيغتها أو مفهوم لفظها أو مجرى لفظها أو معقول لفظها وهو القياس من غير أن يتعرض فيها للمسئلة خاصة فهذا تفارق أصول الفقه فروعه وقد عرفت من هذا أن أدلة الأحكام الكتاب والسنة والاجماع فالعلم بطرق ثبوت هذه الأصول الثلاثة وشروط صحتها ووجوه دلالتها على الأحكام هو العلم الذي يعبر عنه بأصول الفقه

(بيان مرتبة هذا العلم ونسبته إلى العلوم) اعلم أن العلوم تنقسم إلى عقلية كالطب والحساب والهندسة وليس ذلك من غرضنا وإلى دينية كالكلام والفقه وأصوله وعلم الحديث وعلم التفسير وعلم الباطن أعني علم القلب وتطهيره عن الاخلاق الذميمة وكل واحد من العقلية والدينية ينقسم إلى كلية وجزئية فالعلم الكلي من العلوم الدينية هو الكلام وسائر العلوم من الفقه وأصوله والحديث والتفسير علوم جزئية لأن المفسر لا ينظر إلا في معنى الكتاب خاصة والمحدث لا ينظر إلا في طريق ثبوت الحديث خاصة والفقيه لا ينظر إلا في أحكام أفعال المكلفين خاصة والأصولي لا ينظر إلا في أدلة الأحكام الشرعية خاصة والمتكلم هو الذي ينظر في أعم الأشياء وهو الموجود فيقسم الموجود أولاً إلى قديم وحادث ثم يقسم الحادث إلى جوهر وعرض

والغفران وجعل الله مسكنه بمجوعة الجنان استاذ امام العصر وحيد زهاد الدهر الذي كان رأيه صدقاً وهدى وجل سعيه الورع والتقى مؤيداً من الله تعالى بأنواع المن ميمز البدع من السنن ناصر السنة (١) الشرفاء مقيماً للقواعد الشرعية البيضاء ممهّداً لمباني المسائل مؤسساً للقواعد بالدلائل لما أيد الدين بالحجج الشريفة صار بين الناس أباحيفه الامام الاعظم امام الأئمة ناصر الطريقة نعمان بن ثابت الكوفي الواصل الحقيقة قدس الله سره وأذاقنا بحبه وقد كان فيما مضى شرحه من جمع بين العلوم الخفية والجلية وفاز بالكالات الدينية ووصل فيما بين المتأخرين إلى كمال السابقين وحاز تحقيقات قوية وتدقيقات أنيقة صاحب التصانيف المبسوطة المشتملة على الحجج المضبوطة وهو الذي نسبنا وعلما جزاه الله تعالى عن أحسن الجزاء وأوصله مقاماً لا يبلغه واحد من العرفاء فجعلت شرحي محتوي على زبدة ما فيه وخلاصة ما هو أياها طويه وأضفت إليه ما استفدت من اشارات المحققين وتلويحات المدققين وما من الله تعالى على هذا العبد من الفوائد وما ألقى على قلبي من الفرائد وأسست أصول المسائل والمباني وتركت طريقة المجادلين الذين يخدعون ظواهر الالفاظ ولا يرومون بواطن المعاني وأوردت حل بعض عبارات الامام الأجل والشيخ الأكل رئيس الأئمة والعالمين نخر الاسلام والمسلمين لقبه أغرم من الصبح الصادق واسمه يخبر عن علوه على كل حاذق ذلك الامام الأمامي نخر الاسلام والمسلمين على البردوى برد الله مضجعه ونور مرقدته وتلك العبارات كأنها صخور مر كوزة فيها الجواهر وأوراق مستورة فيها الزواهر تحيرت أصحاب الازهان الثاقبة في أخذ معانيها وقنع الغائصون في بحارها بالاصداق عن لآلها ولا أستحي من الحق وأقول قول الصدق ان جل كلامه العظيم لا يقدر على حله الا من نال فضله تعالى الجسيم وأنى الله تعالى وله قلب سليم وأنا أسأل الله مجيب الدعوات مفيض الخير والبركات أن يعصمني من الخطا والخلل وعن القصور والزلل وأن يريني ما فيه كما هو عليه وأن يغفر قتي في بحار رحمة من لديه وأن يسهل عليّ صعبه ويعير عن قشره لبابه وأن يجعل لي الثناء الجميل ويعقب ذلك الثواب الجزيل اللهم رب اشرح لي صدري واحلل عقدة من لساني ليفقه قولي انك أنت المولى

ثم يقسم العرض الى ما تشترط فيه الحياة من العلم والارادة والقدرة والكلام والسمع والبصر والى ما يستغنى عنها كاللون والريح والطعم ويقسم الجوهر الى الحيوان والنبات والجماد ويبين أن اختلافها بالانواع أو بالأعراض ثم يتطرق في القديم فيبين أنه لا ينكث ولا ينقسم انقسام الحوادث بل لا بد أن يكون واحدا وأن يكون متميزا عن الحوادث بأوصاف تجب له وبأمور تستحيل عليه وأحكام تجوز في حقه ولا تجب ولا تستحيل ويفرق بين الجائز والواجب والمحال في حقه ثم يبين أن أصل الفعل جائز عليه وأن العالم فعله الجائز وأنه لجوازه افتقر الى محدث وأن بعثة الرسل من أفعاله الجائزة وأنه قادر عليه وعلى تعريف صدقهم بالمعجزات وأن هذا الجائز واقع عنده هذا ينقطع كلام المتكلم وينتهي تصرف العقل بل العقل يدل على صدق النبي ثم يعزل نفسه ويعترف بأنه يتلقى من النبي بالقبول ما يقوله في الله واليوم الآخر مما لا يستقل العقل بدركه ولا يقضى أيضا باستحالة فقد ردد الشرع عما يقصر العقل عن الاستقلال بادراكه اذ لا يستقل العقل بادراك كون الطاعة سببا للسعادة في الآخرة وكون المعاصي سببا للشقاوة لكنه لا يقضى باستحالة أيضا ويقضى بوجوب صدق من دلت المعجزة على صدقه فاذا أخبر عنه صدق العقل به بهذه الطريق فهذا ما يحويه علم الكلام فقد عرفت من هذا أنه يتبدى نظره في أعم الأشياء أولا وهو الموجود ثم ينزل بالتدريج الى التفصيل الذي ذكرناه فيثبت فيه مبادئ سائر العلوم الدينية من الكتاب والسنة وصدق الرسول فيأخذ المفسر من جملة ما نظره فيه المتكلم واحدا خاصا وهو الكتاب فينظر في تفسيره ويأخذ المحدث واحدا خاصا وهو السنة فينظر في طرق ثبوتها والفقهاء يأخذ واحدا خاصا وهو فعل المكلف فينظر في نسبتها الى خطاب الشرع من حيث الوجوب والحظر والاباحة ويأخذ الأصولي واحدا خاصا وهو قول الرسول الذي دل المتكلم على صدقه فينظر في وجه دلالاته على الاحكام اما ملفوظة أو مفهومة أو بمعنى قول معناه ومستنبطه ولا يجاوز نظر الاصولي قول الرسول عليه السلام وفعله فان الكتاب انما يسمعه من قوله والاجماع يثبت بقوله والادلة هي الكتاب والسنة والاجماع فقط وقول الرسول صلى الله عليه وسلم انما يثبت صدقه وكونه حجة في علم الكلام فاذا الكلام هو المتكفل باثبات مبادئ العلوم الدينية كلها فهي جزئية

وأنت النصير وأنت حسبي ونعم الوكيل * (بسم الله الرحمن الرحيم) أبتدئ (الحمد لله الذي نزل) * على ما تقتضيه الحكمة (الآيات) وهي قطعة من كلام الله تعالى (وأرسل البينات) أي الكلمات البينة الواضحة وهي الآيات المحسنة والسنن الجليلة والمعجزات البينة الظاهرة لا تحتل الزيب والارتباب (فطلع) من الطلوع أو التطلع (الدين) بالرفع أو النصب (وطبع اليقين) يحتمل الوجهين (ربنا لك الحقيقة) أي الواقعية (حقا) لانك الكائن بنفسك (وكل) ممن سواك (مجاز) في الواقعية اذ لا وجود لهم الا بوجودك ولا حقيقة لهم الا بحقيقةك فهم الباطلون في حدود أنفسهم (ولك الامر) لا غيرك (تحقيقا) فانك مالك كل شيء (وكل) من العالم (مجاز) في تلك بعض الامور ويحتمل أن يراد بالامر القول المخصوص والمعنى أنك الامر حقيقة لان العلو والمجدك وكل من سواك من أولى الامر آخرون من اجازتك بل علوهم من علوك لانهم عالون باعلائك فأمرهم أمرك (أعنة المبادئ بيدك) فانك مسبب الاسباب (ونواصي المقاصد مقبوضة اليك) فانك لا غيرك معطى المقاصد ولا يخفى ما في هذه القرينة من الاستعارة بالكناية والتخييلية (فأنت المستعان) لا غيرك في كل الامور (وعليك التكلان) لا على غيرك فانك الكافي مهمات أمورنا (والصلاة والسلام على سيدنا محمد الماتم للحكم) كما روى أنه عليه وآله الصلاة والسلام قال بعثت لأتمم مكارم الأخلاق (بالطريق الامم) أي الوسط فان شريعته عليه الصلاة والسلام متوسطة بين الافراط والتفريط (المبعوث بجوامع الكلم الى أفهام الامم) اختلفوا في تفسير جوامع الكلم التي خص بها رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال بعض المحققين الكلمات الجامعة لصفات الله تعالى أجمع لتقع دعوته الى جميع أسمائه وصفاته ابتداء وتفصيلا في فصوص الحكم والمشهور بين الفقهاء وأهل الأصول الكلام الجامع لانواع الاحكام (وعلى آله وأصحابه الذين هم أدلة العقول) فانهم الهادون (سيما الاربعة الاصول) في دلالة العقول الى سبيل الله تعالى وهم الخلفاء الراشدون رضوان الله تعالى عليهم وأبقنا على محبتهم (أما بعد فيقول الشكور) لا يخفى ما فيه فانه تعالى قال مخاطبا لسلیمان اعملوا آل داود شكرا وقليل من عبادي الشكور وعله أراد به الشاكر مجازا واختار هذا المجاز ليحصل به التجنيس مع الشكور الثاني وكذا لا يخفى ما في قوله (الصبور) وعله أراد الصابر وانما اختاره رعاية للجمع

بالإضافة إلى الكلام فالكلام هو العلم الأعلى في الرتبة إذ منه النزول إلى هذه الجزئيات فان قيل فليكن من شرط الأصولي والفقيه والمفسر والمحدث أن يكون قد حصل علم الكلام لانه قبل الفراغ من الكلي الأعلى كيف يمكنه النزول إلى الجزئي الأسفل قلنا ليس ذلك شرطاً في كونه أصولياً وفقهياً ومفسراً ومحدثاً وان كان ذلك شرطاً في كونه عالماً مطلقاً لمياً بالعلوم الدينية وذلك أنه ما من علم من العلوم الجزئية الا وله مبادئ تؤخذ مسجلة بالتقليد في ذلك العلم ويطلب برهان ثبوتها في علم آخر فالفقيه يتطرق في نسبة فعل المكلف إلى خطاب الشرع في أمره ونهييه وليس عليه اقامة البرهان على اثبات الأفعال الاختيارية للمكلفين فقد أنكرت الجبرية فعل الانسان وأنكرت طائفة وجود الاعراض والفعل عرض ولا على الفقيه اقامة البرهان على ثبوت خطاب الشرع وأن الله تعالى كلاماً قائماً بنفسه هو أمر ونهي ولكن يأخذ ثبوت الخطاب من الله تعالى وثبوت الفعل من المكلف على سبيل التقليد ويتطرق في نسبة الفعل إلى الخطاب فيكون قد قام بعنته في علمه وكذلك الأصولي يأخذ بالتقليد من المتكلم أن قول الرسول حجة ودليل واجب الصدق ثم يتطرق في وجود دلالة له وشروط صحته فكل عالم بعلم من العلوم الجزئية فانه مقلد لا محالة في مبادئ علمه إلى أن يترقى إلى العلم الأعلى فيكون قد جاوز علمه إلى علم آخر

(بيان كيفية دورانه على الاقطاب الأربعة) اعلم أنك اذا فهمت أن نظر الأصولي في وجود دلالة الأدلة السمعية على الأحكام الشرعية لم يخف عليك أن المقصود معرفة كيفية اقتباس الأحكام من الأدلة فوجب النظر في الأحكام ثم في الأدلة وأقسامها ثم في كيفية اقتباس الأحكام من الأدلة ثم في صفات المقتبس الذي له أن يقتبس الأحكام فان الأحكام ثمرات وكل ثمرة فلها صفة وحقيقة في نفسها ولها ثمرة ومستمر وطريق في الاستثمار والثمرة هي الأحكام أعني الوجوب والخطروالنسب والكراهة والاباحة والحسن والقبح والقضاء والاداء والصحة والفساد وغيرها والمثمر هي الأدلة وهي ثلاثة الكتاب والسنة والاجماع فقط وطرق الاستثمار هي وجود دلالة الأدلة وهي أربعة اذ الأقوال اما أن تدل على الشيء بصيغتها ومنظومها أو بفحواها ومفهومها أو باقتضائها وضرورتها أو بمعقولها ومعناها المستنبط منها والمستثمر هو المجتهد ولا بد من

(محب الله بن عبد الشكور) مات سنة ألف ومائة وتسع عشرة من الهجرة كذا في الشرح (بلغه) بالتشديد (الله) تعالى (إلى ذروة الكمال) الذروة العالی من الجبل أو من كل شيء استعاره للنزلة العالیة أو مثل علو المنزلة بعلو الجبل أو شبه الكمال بالجبل وأثبت الذروة على سبيل الاستعارة بالكناية والتخييلية (ورقاه عن حضيض القال إلى قلة الحال) القلة بالضم العالی من الجبل وقس هذه الفقرة على الفقرة السابقة (ان السعادة) عند الله تعالى للانسان (باستكمال النفس والمادة وذلك) الاستكمال (بالتحقق) أي الصيرورة على اليقين وبه تستكمل النفس (والتخلق) بالأعمال وبه استكمال المادة (وهما بالتفقه في الدين والتجرب) أي التعمق (بمواقف الحق واليقين والسلوك في هذا الوادي) الذي هو التفقه (انما يتأتى بتحصيل المبادئ ومنها علم أصول الأحكام فهو من أجل علوم الاسلام) فان أجل العلوم الإسلامية الكلام والفقه ومبادئهما والأصول من بعضها البتة (ألف في مدحه خطب وصنف في قواعده كتب وكنت صرفت بعض عمري في تحصيل مطالبه ووكلت نظري على تحقيق ما ربه فلم تحتجب عن حقيقة) من حقائق هذا العلم (ولم يخف على دقيقه) من دقائق هذا العلم وقد جاوز الحد في العجب بنفسه ولعمري ان العبور على هذا العلم بحيث تنكشف حقيقة الحال حق الانكشاف صعب جداً للبعض المجتهدين الذين هم آيات من آيات الرحمن (ثم لأمرتها) أي عظيم (أردت أن أحرر فيه سفراً) أي دقيراً (واقياً) لمسائل هذا الفن (وكتاباً كافياً) لطالب هذا العلم (يجمع) ذلك الكتاب (إلى الفروع أصولاً وإلى المشروع معقولاً) أي كتاباً جامعاً للأصول العقلية والنقلية ومشتلاً على الفروع الفقهية (ويحتوى) ذلك الكتاب (على طريقتي الحنفية والشافعية ولا يميل ميلاً) قليلاً (عن الواقعية) فإظنك بالمثل الكثير وفي هذا أيضاً تجاوز عن الحد انما هذه المعرفة شأن خالق القوى والقدر وخلفائه من الرسل الكرام وأوليائه العظام (جفاء) ذلك الكتاب (بفضل الله) تعالى (وتوفيقه كما ترى) في الحسن والاحتواء هو (معدن) للمسائل (أم بحر) لها (بل سحر لا يدرى) فانه عديم المثل (وسميته بالمسلم سلمه الله عن الطرح والجرح وجعله موجبا للسرور والفرح ثم ألهمني مالك الملكوت) هو اسم مالك ينسب إليه ايصال النعم (أن تاريخه مسلم الثبوت) أي تاريخ تصنيفه سنة ألف ومائة وتسع (ألا الكتاب مرتب

معرفة صفاته وشروطه وأحكامه فإذا جملة الأصول تدور على أربعة أقطاب القطب الأول في الأحكام والبداءة بها أولى لأنها الثمرة المطاوعة القطب الثاني في الأدلة وهي الكتاب والسنة والاجماع وبها التثنية إذ بعد الفراغ من معرفة الثمرة لا أهم من معرفة الثمر القطب الثالث في طريق الاستثمار وهو وجوه دلالة الأدلة وهي أربعة دلالة بالمنظوم ودلالة بالمفهوم ودلالة بالضرورة والاقتضاء ودلالة بالمعنى المعقول القطب الرابع في المستثمر وهو المجتهد الذي يحكم بظنه ويقابله المقلد الذي يلزمه اتباعه فيجب ذكر شروط المقلد والمجتهد وصفاتهما

(بيان كيفية اندراج الشعب الكثيرة من أصول الفقه تحت هذه الأقطاب الأربعة) لعلك تقول أصول الفقه تشمل على أبواب كثيرة وفصول منتشرة فكيف يتدرج جللتها تحت هذه الأقطاب الأربعة فنقول القطب الأول هو الحكم والحكم حقيقة في نفسه وانقسام وله تعلق بالحاكم وهو الشارع والمحكوم عليه وهو المكلف والمحكوم فيه وهو فعل المكلف وبالمنظوره وهو السبب والعللة ففي البحث عن حقيقة الحكم في نفسه يتبين أنه عبارة عن خطاب الشرع وليس وصفاً للفعل ولا حسن ولا قبح ولا مدخل للعقل فيه ولا حكم قبل ورود الشرع وفي البحث عن أقسام الحكم يتبين حد الواجب والمحظور والمنسحب والمباح والمكروه والقضاء والاداء والصحة والفساد والعزيمة والرخصة وغير ذلك من أقسام الأحكام وفي البحث عن الحاكم يتبين أن لا حكم الا لله وأنه لا حكم للرسول ولا للسيد على العبد ولا لمخلوق على مخلوق بل كل ذلك حكم الله تعالى ووضعه لا حكم لغيره وفي البحث عن المحكوم عليه يتبين خطاب الناسي والمكروه والصبي وخطاب الكافر بفروع الشرع وخطاب السكران ومن يجوز تكليفه ومن لا يجوز وفي البحث عن المحكوم فيه يتبين أن الخطاب يتعلق بالافعال لا بالاعيان وأنه ليس وصفاً للافعال في ذواتها وفي البحث عن مظهر الحكم يتبين حقيقة السبب والعللة والشرط والمحل والعلامة فيتناول هذا القطب جملة من تفاريق فصول الأصول أوردها الأصوليون مبددة في مواضع شتى لا تناسب ولا تجمعها رابطة فلا يهتدي الطالب الى مقاصدها ووجه الحاجة الى معرفتها وكيفية تعلقها بأصول الفقه . القطب الثاني في الثمر وهو الكتاب

على مقدمة فيما يفيد البصيرة) من رسم العلم وموضوعه وغايته وفيه اشارة الى أن هذه الاشياء ليست مما يتوقف عليه الشروع حقيقة (ومقالات) ثلاث (في المبادئ) الكلامية والاحكامية واللغوية (وأصول في المقاصد) ظاهره يشعر بأن الأصول طائفة من الكلام كالمقالات والمقاصد الكتاب والسنة والاجماع والقياس وما سياتى من قوله أما الأصول فأربعة يأبى عنه فاما أن يؤول ههنا بأن فيه حذف أى كلام في أصول حال كونها ثابتة في المقاصد أو يؤول هناك بأن المقصود أن الطائفة من الكلام أربعة أقسام فإن المقاصد أربعة فحذف وأقام دليلاً مقامه وجل على الاصل الاول الكتاب مسامحة (وخاتمة في الاجتهاد ونحوه) من التقليد (أما المقدمة ففي حد أصول الفقه) أى المعترف الجامع المانع ويمكن أن يترك على حقيقة بناء على تجويز كون المذكور حداً حقيقياً (وموضوعه) الذى يبحث عن عوارضه الذاتية العارضة للشيء لذاته أو لىساويه (وغايته) المترتبة على تحصيله ثم ان لهذا الاسم مفهوم لغوي واصطلاحاً فإشارته الى تفسيريه بكلا الاعتبارين فقال (أما حده مضافاً) فيتوقف على معرفة حد الاصل الذى هو المضاف والفقه الذى هو المضاف اليه (فالاصل لغة ما يبتنى عليه غيره) بأن يكون مادته حقيقة كالطين أصل الكوز أو بحسب النظر العامى كالحقيقة يقال لها أصل المجاز (والاصل اصطلاحاً الرابع) كما يقال الكتاب أصل بالنسبة الى القياس أى راجح (والمستحب) كما يقال طهارة الماء أصل (والقاعدة) كما يقال الفاعل مرفوع أصل من أصول النحو (والدليل) كما يقال أقموا الصلاة أصل وجوب الصلاة فلفظ الاصل مشترك اصطلاحاً في الأربعة وثبوت الوضع لا بد له من دليل بل ربما ادعى المجازية في بعض هذه المعانى لانفهامها بحسب القرينة (أفيد) فى شرح المختصر (أنه اذا أضيف) الاصل (الى العلم فالمراد دليله) لاشك فيه لكن ليس لانه يستعمل لفظ الاصل بمعنى الدليل كيف ولو كان لذلك لزم النقل مرتين بل لفظ الاصل مستعمل فى معناه اللغوي واذا أضيف الى العلم صار المعنى مبنى العلم وليس مبناه الا الدليل فهذا الوجه يراد به الدليل لا بالوجه الاول كما هو الظاهر من كلام المفيد والمصنف فى الحاشية (فن جعل) الأصول ههنا (على القاعدة فقد غفل عن هذا الاصل على أن قواعد العلم مسائله لا مبادئه) فلو كان الاصل ههنا بمعنى القاعدة كان المعنى مسائل الفقه هذا خلف ❦ واعلم أنه لاشك فى بعد جعل

والسنة والاجماع وفي البحث عن أصل الكتاب يتبين حد الكمال وما هو منه وما ليس منه وطريق اثبات الكتاب وأنه التواتر فقط وبيان ما يجوز أن يشتمل عليه الكتاب من حقيقة ومجاز وعربية وعجمية وفي البحث عن السنة يتبين حكم الاقوال والافعال من الرسول وطرق ثبوتها من تواتر واحد وطرق روايتها من مسند ومرسل وصفات روايتها من عدالة وتكذيب الى تمام كتاب الاخبار ويتصل بالكتاب والسنة كتاب النسخ فانه لا يرد الا عليهما وأما الاجماع فلا يتطرق النسخ اليه وفي البحث عن أصل الاجماع يتبين حقيقته ودليله وأقسامه واجماع الصحابة واجماع من بعدهم الى جميع مسائل الاجماع (القطب الثالث في طرق الاستثمار وهي أربعة) الاولى دلالة اللفظ من حيث صيغته وبه يتعلق النظر في صيغة الامر والنهي والعموم والخصوص والظاهر والمؤول والنص والنظر في كتاب الاوامر والنواهي والعموم والخصوص نظر في مقتضى الصيغ اللغوية وأما الدلالة من حيث الفحوى والمفهوم فيشتمل عليه كتاب المفهوم ودليل الخطاب وأما الدلالة من حيث ضرورة اللفظ واقتضائه فيتضمن جملة من اشارات اللفاظ كقول القائل أعق عبدك عني فتقول أعققت فانه يتضمن حصول الملك للملكس ولم يتلفظا به لكنه من ضرورة ملفوظهما ومقتضاه وأما الدلالة من حيث معقول اللفظ فهو كقوله صلى الله عليه وسلم لا يقضى القاضي وهو غضبان فانه يدل على الجائع والمرضى والحاقد بمعقول معناه ومنه ينشأ القياس وينجر الى بيان جميع أحكام القياس وأقسامه (القطب الرابع في المستثمر) وهو المجتهد وفي مقابله المقلد وفيه يتبين صفات المجتهد وصفات المقلد والموضع الذي يجري فيه الاجتهاد دون الذي لا مجال للاجتهاد فيه والقول في تصويب المجتهدين وجملة أحكام الاجتهاد فهذه جملة ما ذكر في علم الاصول وقد عرفت كيفية انشعابها من هذه الاقطاب الأربعة

(بيان المقدمة ووجه تعلق الاصول بها) (اعلم) أنه لما رجع حد أصول الفقه الى معرفة أدلة الاحكام اشتمل الحد على ثلاثة ألفاظ المعرفة والدليل والحكم فقالوا اذا لم يكن بدم من معرفة الحكم حتى كان معرفته أحد الاقطاب الأربعة فلا بد أيضاً من معرفة الدليل ومعرفة المعرفة أعني العلم ثم العلم المطالب لا وصول اليه الا بالنظر فلا بد من معرفة النظر فشرعوا في بيان حد العلم والدليل والنظر ولم يقتصروا على تعريف صور هذه الامور ولكن أنجز بهم الى اقامة الدليل على اثبات العلم على منكريه من

الأصل على القاعدة لكن له نوع صحة يجعل الاضافة لادنى ملائمة أى مسائل لها تعلق بالفقه وحينئذ لا ترد العلاوة (ثم هذا العلم) أى علم الاصول (أدلة اجالية للفقه يحتاج اليها عند تطبيق الأدلة التفصيلية) المختصة بمسئلة مسئلة (على أحكامها) لانه اذا حرر الدليل على نظم الشكل الاول تكون كسبراه مأخوذة من الاصول سواء كانت عين مسئلة أصولية معينة أو مندحجة فيها أو مأخوذة من عدة مسائل واذا حرر الدليل على نظم القياس الاستثنائي تكون الملازمة مأخوذة منها (كقولنا الزكاة واجبة لقوله تعالى وآتوا الزكاة) فاذا أردنا أن نطبقها على حكمها قلنا الزكاة مأمورة من الله تعالى وكل ما هو مأمور منه تعالى فهو واجب (لان الامر للوجوب) فهذه الكبرى مأخوذة من مسئلة أصولية ثم انه لا بد في صحة كلية تلك الكبرى من قيود وهي كل مأمور به بأمر غير منسوخ ولا معارض براجح أو مساو ولا مؤول فهو واجب فلا بد لاتمام هذه القضية من معرفة مسائل النسخ والتعارض والتأويل فهذه الكبرى مأخوذة من عدة تلك المسائل وكذا ان حرر بالقياس الاستثنائي لو كانت الزكاة مأمورة لكانت واجبة والمقدم حق فالزكاة واجبة فالملازمة مأخوذة من قولنا الامر للوجوب فقد بان بهذا أن لعلم الاصول خصوصية بالفقه ليس له تلك الخصوصية بغيره أما المنطق فنسبته الى الفلسفة والاصول والفقه نسبة واحدة ولا يحتاج اليه الا في معرفة كيفية الانتاج ولا توجد مقدمة دليلها من مسئلة منطقية وربما يشكك بمباحث القياس فانها لا يحتاج اليها الا في كيفية انتاجه كيف وان القياس مفيد للحكم بنفسه من غير ضم أمر آخر معه لكن ليس لك أن تختلط فان القياس لا يفيد حكماً شرعياً الا باعتبار أن الشارع اعتبر غلبة الظن الحاصل به حينئذ لا يثبت حكم شرعي الا بان هذا الحكم أدى اليه القياس وكل ما أدى اليه القياس فهو من الله ثابت فبالقضية الثانية مأخوذة من الاصول وأما القياس المجرد بدون هذه القضية فلا يفيد أن هذا الحكم من الله تعالى حتى يجب العمل به لكن لا بد لصحة هذه القضية من قيود فلا بد من معرفة أن القياس هل يكون منسوخاً ولا وغير ذلك وبما ذكرنا اندفع ما يترأى وروده من أن بعض مسائل الاصول لا يصلح للكبروية كقولنا القياس لا يكون ناسخاً ولا منسوخاً لا بالاندعى وقوعها بعينها بل أعم منه ومن المأخوذة

السوفسطائية واقامة الدليل على النظر على منكرى النظر والى جملة من أقسام العلوم وأقسام الأدلة وذلك مجاوزة لحد هذا العلم وخط له بالكلام وانما كثر فيه المتكلمون من الاصوليين لغلبة الكلام على طبائعهم فحملهم حب صناعتهم على خلطه بهذه الصنعة كما حمل حب اللغة والنحو بعض الاصوليين على مزج جملة من النحو بالاصول فذكروا فيه من معاني الحروف ومعاني الاعراب جملا هي من علم النحو خاصة وكما حمل حب الفقه جماعة من فقهاء ما وراء النهر كأبي زيد رحمه الله وأتباعه على مزج مسائل كثيرة من تفاريع الفقه بالاصول فانهم وان أوردوها في معرض المثال وكيفية اجراء الاصل في الفروع فقد أكثروا فيه وعذروا المتكلمين في ذلك كرحد العلم والنظر والدليل في أصول الفقه أظهر من عذرهم في اقامة البرهان على اثباتها مع المنكرين لان الحد يثبت في النفس صور هذه الامور ولا أقل من تصورها اذا كان الكلام يتعلق بها كما أنه لا أقل من تصور الاجماع والقياس لمن يخوض في الفقه وأما معرفة حجية الاجماع وحجية القياس فذلك من خاصية أصول الفقه فذكر حجية العلم والنظر على منكر به استجراا الكلام الى الاصول كما أن ذكر حجية الاجماع والقياس وخبر الواحد في الفقه استجراا الاصول الى الفروع وبعد أن عرفنا اسرافهم في هذا الخلط فاننا نرى أن نخلي هذا المجموع عن شئ منه لان الفطام عن المؤلف شديد والنفوس عن الغريب نافرة لكننا نقتصر من ذلك على ما نظهر فائدة على العموم في جملة العلوم من تعريف مدارك العقول وكيفية تدرجها من الضروريات الى النظريات على وجه يتبين فيه حقيقة العلم والنظر والدليل وأقسامها وحججها بتبييننا بليغا تخلوعه مصنفات الكلام

(مقدمة الكتاب)

نذكر في هذه المقدمة مدارك العقول وانحصارها في الحد والبرهان ونذكر شرط الحد الحقيقي وشرط البرهان الحقيقي وأقسامهما على منهاج أوجز مما ذكرناه في كتاب محك النظر وكتاب معيار العلم وليست هذه المقدمة من جملة علم الاصول ولا من مقدماته الخاصة به بل هي مقدمة العلوم كلها ومن لا يحيط بها فلا ثقة له بعلمه أصلا فن شاء أن لا يكتب هذه المقدمة فليبدأ بالكتاب من القطب الاول فان ذلك هو أول أصول الفقه وحاجة جميع العلوم النظرية الى هذه المقدمة لحاجة أصول الفقه

انفرادا أو منها ومن غيرها اجتماعا فقد ظهر لك أن حاجة الفقه الى الاصول أشد (وليس نسبة الى الفقه كنسبة الميزان الى الفلسفة كما هو هم) وذلك ظاهر وأما ما ذكره المصنف بقوله (فان الدلائل التفصيلية) الفقهية المخصوصة بمسئلة مسألة (بموادها وصورها من أفراد موضوع مسائل الاصول) فان الدليل التفصيلي لوجوب الزكاة أو الزكاة من أفراد الامر ولحرمة الربالا تأكلوا الربالا ضعافا مضاعفة من أفراد النهي (بخلاف المنطق الباحث عن المعقولات الثانية) فان الدلائل الفلسفية ليست بموادها معروضة للمعقولات الثانية التي لا تعرض الالما في الذهن ومواد الدلائل الفلسفية ربما تكون موجودة في الخارج ففيه شئ لان مسئلتنا القائلة ان الامر للوجوب يراد بها أن صيغة الامر للوجوب فليس آتوا الزكاة فرد الموضوع هذه المسئلة الابا اعتبار صورتها وكذا النهي للتحريم لا يراد بها الا صيغة النهي هذا والحق ما قررنا سابقا (والفقه حكمة) أي أمر واقعي (فرعية) متفرعة على الايمان بالذات والصفات والثواب والمعاد (شرعية) ثابتة بأدلة شرعية (فلا يقال على) فقه (المقلد لتقصيره عن الطاقة) فلا يكون في تقليده مستحقا للمدح والفقه قد مدح في كلام الرسول صلى الله عليه وآله وصحبه وسلم فاذا ما حصل له تليد الا يسمى فقها وحينئذ سقط ما يظن في بادئ الرأي أنه لا دخل لحديث التقصير وأنه ان أخذ في مفهومه العلم من الأدلة فيخرج والا (والتخصيص بالحسيات) التي هي العمليات المتعلقة بالجوارح (احترازا عن التصوف) الباحث عن أفعال القلوب كوجوب التوبة وحرمة البخل والكبر ووجوب الرضا بقضاء الله تعالى وتقديره (حديث محدث) لم يكن هذا في عصر الصحابة والتابعين ولا غاية في تغيير الاصطلاح أيضا فالإيق أن يكون الفقه عاما لآعمال الجوارح والقلب (نعم الاحتراز عن الكلام) وان كان حديثا محدثا أيضا ولم يكن بين الصحابة والتابعين وله هذا اسم الامام فقها أكبر وعرف الفقه بما يعمله أيضا وهو معرفة النفس ماله وما عليها لكنه (عرف معروف) بين المتأخرين فلا بأس باخراجه (وعرفوه) أي الفقه (بأنه العلم بالاحكام الشرعية) الظاهر أنه أريد به وقوع النسبة أولا وقوعها فحينئذ الاحكام احتراز

(بيان حصر مدارك العلوم النظرية في الحد والبرهان) (اعلم) أن ادراك الأمور على ضربين ادراك الذات المفردة كعلمك بمعنى الجسم والحركة والعالم والحادث والقديم وسائر ما يدل عليه بالاسامي المفردة الثاني ادراك نسبة هذه المفردات بعضها الى بعض بالنقي أو الاثبات وهو أن تعلم أولاً معنى لفظ العالم وهو أمر مفرد ومعنى لفظ الحادث ومعنى لفظ القديم وهما أيضاً أمران مفردان ثم تنسب مفرداً الى مفرد بالنقي أو الاثبات كما تنسب القدم الى العالم بالنقي فتقول ليس العالم قديماً وتنسب الحدوث اليه بالاثبات فتقول العالم حادث والضرب الاخير هو الذي يتطرق اليه التصديق والتكذيب وأما الاول فيستحيل فيه التصديق والتكذيب اذ لا يتطرق التصديق الا الى خبر وأقل ما يتركب منه جزآن مفردان وصف وموصوف فاذا نسب الوصف الى الموصوف بنفي أو اثبات صدق أو كذب فأما قول القائل حادث أو جسم أو قديم فأفرا دليس فيها صدق ولا كذب ولا بأس أن يصطلح على التعبير عن هذين الضربين بعبارتين مختلفتين فان حق الأمور المختلفة أن تختلف ألفاظها الدالة عليها اذ اللفاظ مثل المعاني فحقها أن تحاذي بها المعاني وقد سمي المنطقيون معرفة المفردات تصوراً ومعرفة النسبة الخبرية بينهما تصديقا فقالوا العلم اما تصور واما تصديق وسمي بعض علمائنا الاول معرفة والثاني علماً تأسيساً بقول النجاشي في قولهم المعرفة تتعدى الى مفعول واحد اذ تقول عرفت زيداً والظن يتعدى الى مفعولين اذ تقول ظننت زيداً عالماً ولا تقول ظننت عالماً والعلم من باب الظن فتقول علمت زيداً عادلاً والعادة في هذه الاصطلاحات مختلفة واذا فهمت افتراق الضربين فلا مشاحة في الالقاب فنقول الآن ان الادراكات صارت محصورة في المعرفة والعلم أوفى التصور والتصديق وكل علم تطرق اليه تصديق فن ضروريته أن يتقدم عليه معرفتان أي تصوران فان من لا يعرف المفرد كيف يعلم المركب ومن لا يفهم معنى العالم ومعنى الحادث كيف يعلم أن العالم حادث ومعرفة المفردات قسمان أولى وهو الذي لا يطلب بالبحث وهو الذي يرسم معناه في النفس من غير بحث وطلب كالفظ الوجود والشيء وكثير من المحسوسات ومطلوب وهو الذي يدل اسمه منه على أمر جلي غير مفصل ولا مفسر فيطلب تفسيره بالحد

عن التصورات الساذجة والشرعية أي ما ثبت به احتراز عن نحو السماء كره والنار محرقة وغير ذلك فخرج الكلام ويمكن أن يراد به الحكم الشرعي الذي هو أثر الخطاب لانفس الخطاب كما لا يخفى ولا يكون لفظ الشرعية زائداً فان الحكم الشرعي المركب معناه ذلك (عن أدلتها التفصيلية) أي العلم الحاصل عن أدلتها التفصيلية المخصوصة بمسئلة مسألة احترازه عن علم المقلد وعلم جبريل وعلم الله عز وجل فلا يحتاج الى زيادة قيد الاستدلال الا لزيادة الكشف والايضاح ثم الرسم جمعاً ومنعاً (وأورد) على الرسم المذكور (ان كان المراد) بالاحكام الشرعية (الجميع فلا ينعكس) لخروج فقه الفقهاء الذين فقهاتهم كالشمس على نصف النهار كالامام أبي حنيفة والامام مالك (لثبوت لأدري) عن الامام في الدهر منكراً والامام مالك في ست وثلاثين مسألة (أو) كان المراد بالاحكام الشرعية (المطلق) أي مطلق الاحكام وان قلت (فلا يطرده) الرسم (الدخول) معرفة (المقلد العالم) بعض المسائل بالدليل (وأجيب) باختيار الشق الاول و (بأنه) بمعنى الملكة لتحصيل معرفة جميع الاحكام و (لا يضر لأدري) لان المراد الملكة كما عرفت وهي لا تستلزم الحصول بالفعل (فيجوز التخلف) لما منع وربما يقرر باختيار الشق الثاني والتزام أن معرفة المقلد بعض الاحكام عن الدليل فقه ومنع كونه فقيهاً فان الفقيه من يكون الفقه ملكة له فتأمل وما قال صدر الشريعة التهميش البعيد حاصل لكل أحد حتى للمقلد بل العامي والقريب غير مضبوط ففقه أنها مفسرة بالقوة التي بها يتمكن الانسان أن يحصل معرفة كل حكم أراد وهذا القدر مضبوط فتدبر (و) أجيب أيضاً باختيار الشق الثاني والقول (بأن المراد بالدلالة الامارات) والمراد من العلم بالاحكام العلم بوجوب العمل بالاحكام الشرعية الحاصلة عن الامارات وههنا العلم بوجوب العمل بتوسط الظن الحاصل في الطريق لان مظهر المجتهد واجب العمل بالاجماع القاطع (وتحصيل العلم بوجوب العمل بتوسط الظن من خواص المجتهد اجماعاً) لاحظ للمقلد فيه (وأما المقلد فستنده قول مجتهد) فما يفتي به المجتهد يعمل به (لاطنه) أي ظن المقلد مستنداً (ولا طنه) أي ظن المجتهد فينبذ لا يحتل الطرد لانه يخرج معرفة المقلد حينئذ اذ ليس له علم بوجوب العمل هذا وظنى أنه لا يندفع به الاشكال فانه سيجي أن الاجتهاد متجزئ والكلام في المقلد الذي حصل بعض المسائل عن دلائلها فيصدق على معرفته علم بوجوب العمل بتوسط الظن الحاصل عن أمارته فان العمل عليه يقتضي ظنه واجب

وكذلك العلم ينقسم الى أولى كالضروريات والى مطلوب كالنظريات والمطلوب من المعرفة لا يقتصر الا بالحد والمطلوب من العلم الذي ينطرق اليه التصديق والتكذيب لا يقتصر الا بالبرهان فالبرهان والحد هو الآلة التي بها يقتصر سائر العلوم المطلوبة فلتكن هذه المقدمة المرسومة لبيان مدارك العقول مشتملة على دعامين دعامة في الحد ودعامة في البرهان (الدعامة الاولى في الحد) ويجب تقديمها لأن معرفة المفردات تتقدم على معرفة المركبات وتشتمل على فنيين فمن يجزى مجزى القوانين ومن يجزى مجزى الامتحانات لتلك القوانين (الفن الاول في القوانين) وهي ستة القانون الاول ان الحد انما يذكر جوابا عن سؤال في المحاورات ولا يكون الحد جوابا عن كل سؤال بل عن بعضه والسؤال طلب وله لا محالة مطلوب وصيغة والصيغ والمطالب كثيرة ولكن أمهات المطالب أربع (المطلب الاول ما يطلب بصيغة هل) يطلب بهذه الصيغة أمران اما أصل الوجود كقولك هل الله تعالى موجود أو يطلب حال الوجود ووصفه كقولك هل الله تعالى خالق البشر وهل الله تعالى مستكلم وأمرناه (المطلب الثاني ما يطلب بصيغة ما) ويطلق لطلب ثلاثة أمور الاول أن يطلب به شرح اللفظ كما يقول من لا يدري العقار ما العقار فيقال له الحجر اذا كان يعرف لفظ الحجر الثاني أن يطلب لفظ محرر جامع مانع يتميز به المسؤل عنه من غيره كقوله كان الكلام سواء كان عبارة عن عوارض ذاته ولوازمه البعيدة عن حقيقة ذاته أو حقيقة ذاته كما سيأتي الفرق بين الذاتي والعرضي كقول القائل ما الحجر فيقال هو المائع الذي يقذف بالزبد ثم يستحيل الى الجوضة ويحفظ في الدن والمقصود أن لا يتعرض لحقيقة ذاته بل يجمع من عوارضه ولوازمه ما يساوي بجملته الحجر بحيث لا يخرج منه نجر ولا يدخل فيه ما ليس بخمر والثالث أن يطلب به ماهية الشيء وحقيقة ذاته كمن يقول ما الحجر فيقال هو شراب مسكر معتصر من العنب فيكون ذلك كاشفا عن حقيقة ثم يتبعه لا محالة التمييز واسم الحد في العادة قد يطلق على هذه الواجهة الثلاثة بالاشتراك فلنختار لكل واحد اسما ولنسم الاول حد الفظيا اذا السائل لا يطلب به الا شرح اللفظ ولنسم الثاني حد ارساليا اذ هو مطلب مرتسم بالعلم غير متشوق الى درك حقيقة الشيء ولنسم الثالث حد احيويا اذ مطلب الطالب منه درك حقيقة الشيء وهذا الثالث شرطه أن يشتمل

أيضا (فاعرف الفرق) بين المجتهد ومقلده (حتى لا تقل مثل) قول (من قال كما أن مظنون المجتهد واجب العمل عليه كذلك على مقلده) فوجب العمل عليهم ما توسط الظن الحاصل من الامارة (فهما سيان) فلا يخرج المقلد وفيه مثل ما مر أن الكلام في المقلد المميز لا العامي وهو الذي يقول ان ظن مجتهدى الذي حصل له من الدليل القلاني واجب على فالمقلد المميز والمجتهد سيان فالاولى أن يجاب بأن المراد ظن يوجب عليه العمل وليس ظنه الحاصل بالامارة موجبا للعمل فانه شأن المجتهد والحق أنه لا يسقط مجتهد البعض بهذا الجواب أصلا (نعم) يرد عليه أنه (يلزم أن يكون) الفقه حينئذ (عبارة عن العلم بوجوب العمل بالاحكام لا العلم بها) وبطلانه ضرورى (الآن يقال انه رسم فيجوز بالالوازم) كما هو شأن الرسوم (وفيه ما فيه) فان العلم بوجوب العمل وان كان لازما للعلم بالاحكام في الوجود لكنه غير محمول عليه فلا يجوز الرسم به أيضا اللهم الا أن يجوز الرسم بالمباين (ومن ههنا) أى بما بين من حاصل الرسم (علت اندفاع ما قيل الفقه من باب الظنون) أى أكثره (فكيف يكون علما) فلا يصدق التعريف على أكثر أفراد المعروف وجه الاندفاع أن الفقه عبارة عن العلم بوجوب العمل وهو قطعى لا ريب فيه ثابت بالاجماع القاطع بل ضرورى في الدين وان كان معرفة الاحكام على سبيل الظن ولا يعيبا بالمخالف لانه نشأ بعد الاجماع وانما لا يكفر لانه لا يسلم الاجماع ومنكر الاجماع انما يكفر اذا أنكر بعد تسليم تحقق الاجماع والقطع يختلف باختلاف الأشخاص كما سيبي في بحث الامر ان شاء الله تعالى بخلاف المخالف لا يضر القطع وللجواب تحرير آخر هو أن الفقه عبارة عن العلم بالاحكام الحاصل بالامارات لاجل وجوب العمل بحسبه والمقلد وان حصل له العلم من الامارة لكن لا يجب عليه العمل بهذا العلم فان قلت المقلد يعلم بوجوب العمل بقول المجتهد وهذا حكم أيضا فقد علم بعض الاحكام لاجل العمل قلت لا يعلم هذا الحكم عن دليله التفصيلي بل اما يعلمه ضرورة من الدين أو بالتقليد المحض وعلى هذا التحرير لا يرد عليه ما أورد بقوله نعم يرد لكن لا يندفع به ايراد ظنية الفقه بل يحتاج في دفعه الى العلاوة التي أشار اليها بقوله (على أن العلم حقيقة فيما ليس بتصور أيضا) فيتناول الظن واليقين وهو المراد في تعريف الفقه فلا يراد ثم ان دعوى كون العلم حقيقة فيما يتناول

على جميع ذاتيات الشيء فإنه لو شئنا عن حد الحيوان فقل جسم حساس فقد جىء بوصف ذاتي وهو كاف في الجمع والمنع ولكنه ناقص بل حقه أن يضاف إليه المتحرك بالارادة فإن كنه حقيقة الحيوان يدركه العقل بمجموع أمرين فأما المرتسم الطالب للتمييز فيكتفي بالحساس وإن لم يقل أنه جسم أيضا (المطلب الثالث ما يطلب بصيغة لم) وهو سؤال عن العلة وجوابه بالبرهان على ما سيأتي حقيقته (المطلب الرابع ما يطلب بصيغة أي) وهو الذي يطلب به تمييز ما عرف بجلته عما اختلط به كما إذا قيل ما الشجر فقل أنه جسم فينبغي أن يقال أي جسم هو فيقول نام وأما مطلب كيف وأين ومتى وسائر صيغ السؤال فداخل في مطلب هل والمطلوب به صفة الوجود

(القانون الثاني) أن الحادث ينبغي أن يكون بصيرا بالفرق بين الصفات الذاتية واللازمة والعرضية وذلك غامض فلا بد من بيانه فنقول المعنى إذا نسب إلى المعنى الذي يمكن وصفه به وجد بالاضافة إلى الموصوف أما ذاتياله ويسمى صفة نفس وأما لازم ما يسمى تابعا وأما عارضا لا يبعد أن ينفصل عنه في الوجود ولا بد من اتقان هذه النسبة فإنها نافعة في الحد والبرهان جميعا أما الذات فأي أعني به كل داخل في ماهية الشيء وحقيقته دخولا لا يتصور فهم المعنى دون فهمه وذلك كاللونية للسواد والجسمية للفرس والشجر فإن من فهم الشجر فقد فهم جسمه خصوصا صفت كون الجسمية داخلة في ذات الشجرية دخولا به قوامها في الوجود والعقل لو قدر عدمها لبطل وجود الشجرية وكذا الفرس ولو قدر خروجهما عن الدهن لبطل فهم الشجر والفرس من الدهن وما يجري هذا المجرى فلا بد من إدراجه في حد الشيء فمن يحد النبات يلزمه أن يقول جسم نام لا محالة وأما اللازم فالإيفاء بالذات البتة ولكن فهم الحقيقة والماهية غير موقوف عليه كوقوع الظل لشخص الفرس والنبات والشجر عند طلوع الشمس فإن هذا أمر لازم لا يتصور أن يفارق وجوده عند من يعبر عن مجاري العادات بالزوم ويعتقده ولكنه من توابع الذات ولو ازمه وليس بذاتي له وأعني به أن فهم حقيقته غير موقوف على فهم ذلك له إذا غافل عن وقوع الظل يفهم الفرس والنبات بل يفهم الجسم الذي هو أعم منه وإن لم يخطر بباله ذلك وكذلك كون الأرض مخلوقة وصف لازم للأرض لا يتصور مفارقتها له ولكن فهم الأرض غير موقوف على فهم كونها مخلوقة فقد يدرك حقيقة الأرض والسماء من لم يدرك بعد أنهما مخلوقتان فإنا نعلم أولا حقيقة

الظن أيضا لا يخلو عن كدر لانه مخالف لكتب اللغة والآخرى أن يقول مستعمل فيه استعمالا شائعا فلا بأس بأرادة هذا المعنى (وبعضهم) وهو الامام صدر الشريعة (جعل الفقه عبارة عن الاحكام القطعية مع ملكة الاستنباط) وعلى هذا يندفع الإيرادان أما الاول فلأننا نختار شقائنا وهو أن المراد البعض المعين الذي هو القطعيات فلا يراد وأما الثاني فلأن الفقه حينئذ علم قطعي (ويلزم عليه خروج المسائل الثابتة بالدلة الظنية) كالقياس وخبر الواحد (وهي كثيرة ألا ترى أن السنة المتواترة قليلة جدا) وكذا الاجماع فالقطعيات أقل القليل فإن قلت أنه يلزم خروجها قال (والترام ذلك التزام بالزوم) من جهة وأعل حجته أن الظن مذموم من الشارع لا كمال فيه وأقله أنه لا يصلح للمدح عليه وإنما اعتبر ضرورة العمل وأدق ثبت من الشارع والصحابة مدح الفقهاء علم أنه علم قطعي ثم انهم اذ لم يطلقوا الفقه الا على من له ملكة الاستنباط علم أن مقارنتها أيضا معتبرة في الفقه الممدوح والكلام فيه (وجعل العمل داخلا في تحديد هذا العلم) أي الفقه (كما ذهب إليه بعض مشايخنا) وهو الامام فخر الاسلام رحمه الله تعالى (بعيد جدا) عن الضوابط لان الفقه أحد أنواع العلوم المدونة وأيضا يلزم أن لا يكون الفقيه الفاسق فقيها هذا واعلم أنه ليس الكلام في أن الفقه في الاصطلاح ما هو فاته قليل الجدوى ولكل مصطلح أن يصطلح على ما شاء فلا كلام على أحد بل الكلام في أن الفقه الذي مدح في كلام الشارع والصحابة والتابعين ما هو وحينئذ الحق مع الامام فخر الاسلام فإن المدح لا يستحقه الفاسق فلا بد من اعتبار العمل ولا شناعة في الترام كون الفاسق العارف بالاحكام بالدلة غير فقيه كيف ولم يعد أحد الجاح فقيها مع كونه عارفا لا احكام هذا واعلم أنه رضى الله تعالى عنه قال والنوع الثاني علم الفروع وهو الفقه وانه ثلاثة أقسام علم المشروع بنفسه والقسم الثاني اتقان المعرفة به وهو معرفة النصوص بعنائها وضبط الاصول بفروعها والقسم الثالث هو العمل به حتى لا يصير نفس العلم مقصودا فإذا تمت هذه الاوجه كان فقيها مطلقا والافهوفقيه من وجه دون وجه فتخير المحصولون في فهمه فإن أول كلامه يدل على أن الفقه المجموع وأخره يدل على أن العلم فقط أيضا فقه بل العمل وحده وحرر صاحب الكشف أن الفقه هو المجموع والعلم والعمل كل جزءه فالفقه المستعمل فيه حقيقة قاصرة فهو فقيه من وجه دون وجهه ويمكن أن يكون مراده أن الفقه عبارة عن القدر المشترك بين المجموع

الجسم ثم نطلب بالبرهان كونه مخلوقا ولا يمكننا أن نعلم الارض والسماء علم الجسم وأما العارض فأعني به ما ليس من ضرورته أن يلزم بل يتصور مفارقة إماسه إما سريعا كحمرة الخجل أو بطيا كصفرة الذهب وزرقة العين وسواد الزنجي وربما لا يزول في الوجود كزرقة العين ولكن يمكن رفعه في الوهم وأما كون الارض مخلوقة وكون الجسم الكثيف ذا ظل مانع نور الشمس فإنه ملازم لا يتصور مفارقة هذه المقدمة التي هي كالعلاوة على هذا العلم غير ممكن وقد استقصينا في كتاب معيار العلم فإذا فهمت الفرق بين الذاتي واللازم فلا تورد في الحد الحقيقي الا الذاتيات وينبغي أن تورد جميع الذاتيات حتى يتصور بها كنه حقيقة الشيء وما هيته وأعني بالماهية ما يصلح أن يقال في جواب ما هو فان القائل ما هو يطلب حقيقة الشيء فلا يدخل في جوابه الا الذاتي والذاتي ينقسم الى عام ويسمى جنسا والى خاص ويسمى نوعا فان كان الذاتي العام لا أعم منه سمي جنسا الاجناس وان كان الذاتي الخاص لا أخص منه سمي نوعا الانواع وهو اصطلاح المنطقيين ولنصالحهم عليه فإنه لا ضرر فيه وهو كالمستعمل أيضا في علومنا ومثاله أنا اذا قلنا الجوهر ينقسم الى جسم وغير جسم والجسم ينقسم الى نام وغير نام والنامي ينقسم الى حيوان وغير حيوان والحيوان ينقسم الى عاقل وهو الانسان وغير عاقل فالجوهر جنس الاجناس اذ لا أعم منه والانسان نوع الانواع اذ لا أخص منه والنامي نوع بالاضافة الى الجسم لانه أخص منه وجنس بالاضافة الى الحيوان لانه أعم منه وكذلك الحيوان بين النامي الاعم والانسان الاخص فان قيل كيف لا يكون شيء أعم من الجوهر وكونه موجودا أعم منه وكيف لا يكون شيء أخص من الانسان وقولنا شيخ وصبي وطويل وقصير وكاتب وخياط أخص منه قلنا نعم في هذا الاصطلاح بالجنس الأعم فقط بل غنينا الاعم الذي هو ذاتي للشيء أي داخل في جواب ما هو بحيث لو بطل عن الذهن التصديق بثبوته بطل المحدود وحقيقته عن الذهن وتخرج عن كونه مفهوما للعقل وعلى هذا الاصطلاح فالموجود لا يدخل في الماهية اذ بطلانه لا يوجب زوال الماهية عن الذهن بيانه اذا قال القائل ما حد المثلث فقلنا شكل يحيط به ثلاثة أضلاع أو قال ما حد المسبع فقلنا

والعلم فالعلم المقارن للعمل على سبيل اليقين أو أعم فقه مطلق أي فرد كامل والا أي وان لم يكن مقارنا له بل يكون علما فقط ولم يكن العالم عاملا به فهو فقه من وجه دون وجه أي فرد ناقص وحينئذ لا يرد خروج فقه الفاسق الفقيه من الفقه ولم يحتاج الى الالتزام المذكور ومعرفة أمثال الحاج الاحكام من الأدلة غير ظاهرها فلا يقوم دليلا ولا بعد في ممدوحية الفاسق من جهة العلم فإنه مسدح من وجه فتأمل ولما فرغ عن الحد باعتبار المعنى الاضافي أراد أن يشرع في حد المعنى اللقبى فقال (وأما) حده (لقبافه وعلم بقواعد) أي قضايا كلية يتعرف بها أحوال أفراد الموضوعات (يتوصل بها الى استنباط المسائل الفقهية عن دلائلها) توصل اقربا كما يتبادر من الباء فخرج الصرف والنحو ومعنى التوصل القريب أن يكون الواقع كبرى أو ملازمة عند تطبيق الأدلة مأخوذة من تلك القواعد كما مر وعلمت أيضا أن أمثال الاجماع لا ينسخ والقياس لا يخصص العام الغير المخصوص لها دخل في أخذ تلك الكبرى أو الملازمة فلا تخرج عنه (قيل حقائق العلوم المدونة مسائلها المخصوصة أو ادراكاتها) فان أخذت المسائل المناسبة بوجه تسمى بعلم وبوجه آخر تسمى ادراكا كما تسمى بذلك العلم والمسائل غير شمول بعضها على بعض ولا على المجموع فالعلوم مركبة من أجزاء غير محمولة (فالمفاهيم الكلية التي تذكر في المقدمات لاجل البصيرة رسوم) لا حدود (بناء على أن المركب من أجزاء غير محمولة كالعشرة لا جنس له ولا فصل والالزم تعدد الذاتي) بل تعدد حقيقة المركب وفي المشهور أنه لا يلتزم الحد الامن الاجزاء المحمولة وبعض المحققين قرروا الكلام بأن حد العلم لا يصلح أن يكون مقدمة لان حده عبارة عن العلم بالمسائل فلو كان مقدمة لزم خروجه ودخوله وتوقف الشيء على نفسه وهذا أيضا موقوف على عدم كونه مركبا من الجنس والفصل ثم لقائل أن يقول للمسائل ادراكا كان تصوري فان التصور يتعلق بكل شيء وتصديق فيجوز أن يكون باعتبار العلم التصوري مقدمة وموقوف عليه وباعتبار العلم التصديق مقصودا متوقفا فلا اشكال (وفيه) في هذا المبنى عليه (نظر أشرت اليه في السلم) من أن الاجزاء المحمولة مغايرة بالاعتبار لغير المحولة فلا تعدد في الحقيقة وتفصيله فيه واعلم أن هذا المبنى عليه وان كان فاسدا لکن العلوم لكونها حقائق اعتبارية لا تركيبية فيها الامن المسائل الغير المحمولة وليس لها جنس ولا فصل بالضرورة الوجدانية ثم المفاهيم المذكورة في المقدمة ليست مأخوذة من المسائل بان

شكل يحيط به سبعة أضلاع فهم السائل حد المسبوع وان لم يعلم أن المسبوع موجود في العالم أصلا فبطلان العلم بوجوده لا يبطل عن ذهنه فهم حقيقة المسبوع ولو بطل عن ذهنه الشكل لبطل المسبوع ولم يبق مفهومه ما عنده وأما ما هو أخص من الانسان من كونه طويلا أو قصيرا أو شيخا أو صبيا أو كاتباً أو أبيض أو مختراً فاقش منه لا يدخل في الماهية اذ لا يتغير جواب الماهية بتغيره فاذا قيل لنا ما هذا فقلنا انسان وكان صغيراً فكبراً وقصيراً فاطال فسلنا مرة أخرى ما هو لست أقول من هو لكن الجواب ذلك بعينه ولو أشير الى ما ينقص من الاحليل عند الوقاع وقيل ما هو لقلنا نطفة فاذا صار جنينا ثم مولوداً فقل ما هو تغير الجواب ولم يحسن أن يقال نطفة بل يقال انسان وكذلك الماء اذا سخن فقل ما هو قلنا ماء كما في حالة البرودة ولو استحال بالنار بخاراً ثم هواء ثم قيل ما هو تغير الجواب فاذا انقسمت الصفات الى ما يتبدل الجواب عن الماهية بتبدلها والى ما لا يتبدل فلنذكر في الحد الحقيقي ما يدخل في الماهية وأما الحد اللفظي والرسمي فتوتهما خفيفة اذ طالهما قانع بتبديل لفظ العقار بالجرو وتبديل لفظ العلم بالمعرفة أو بما هو وصف عرضي جامع مانع وانما العويص المتعذر هو الحد الحقيقي وهو الكاشف عن ماهية الشيء لا غير

(القانون الثالث) ان ما وقع السؤال عن ماهيته وأردت أن تحده حداً حقيقياً فعليك فيه وظائف لا يكون الحد حقيقياً الا بها فان تركتها سميناه رسمياً ولفظياً ويخرج عن كونه معرباً عن حقيقة الشيء ومصور الكنهه معناه في النفس الاولى أن تجمع أجزاء الحد من الجنس والفصول فاذا قال لك مشيراً الى ما ينبت من الارض ما هو فلا بد أن تقول جسم لكن لو اقتضت عليه لبطل عليك بالجرو فتحتاج الى الزيادة فتقول نام فتحتز به عما لا ينو فهذا الاحتراز يسمى فصلاً أي فصلت به الحدود عن غيره الثانية أن تذكر جميع ذاتياته وان كانت ألفاً ولا تبالي بالتطويل لكن ينبغي أن تقدم الاعم على الاخص فلا تقول نام جسم بل بالعكس وهذه ملوثر كمال التشوش النظم ولم تخرج الحقيقة عن كونها مذكورة مع اضطراب اللفظ فالانكار عليك في هذا أقل مما في الاول وهو أن تقتصر على الجسم

تكون اذا أخذت لا بشرط شيء كانت عين تلك المفهومات بالضرورة الوجدانية الغير المكذوبة (نعم يلزم) على هذا التقدير (اتحاد التصور والتصديق حقيقة) لان العلم بالحد علم تصوري والادعان بها تصديقي وقد تعلقا بشيء واحد وهو المسائل (مع أنهما نوعان) متباينان (تحقيقاً) عندهم (فتفكر) اعلم أن هذا الايراد لم ينشأ من هذا بل وارد على كل تقدير مبناه أن التصور يتعلق بكل شيء فيتعلق بما يتعلق به التصديق والعلم والمعلوم متحدان بالذات فيلزم الاستحالة قطعاً ولا يمكن الجواب عن هذا الابعاد انكار الاتحاد بين العلم والمعلوم وليس هذا موضع كشف أمثال هذه الاشكالات (ثم اختلف في أسماء العلوم) وكذا في أسماء الكتب أيضاً (فقل) هي (أسماء جنس) موضوعات لمجموع المسائل المعتد بها الصادقة على ما في أذهان كثير من الناس وربما يزيد وينقص وربما يلوح من الشرح أنها موضوعات للقليل والكثير بالوضع العام كوضع هذا (وهو الظاهر) فان معاني تلك الاسامي كلية فلا علمية والعلمية الجنسية تقديرية وما استدل به من أنه يصح دخول اللام والاضافة وهما من علام كونهن أسماء أجناس فليس بشيء لا لما قيل انه لا يدخل على أصول الفقه ولا تصح اضافته وان دخل على أحد جزأيه وأضيف فانه لا كلام في خصوص هذا اللفظ ولا لما قيل أيضاً ان دخول اللام في كلام المولدين لانه وقع في كلام الله عز وجل بل لان الاعلام التي كان فيها المعنى الوصف في دخول اللام عليه فصيح كالحسن والحسين وكذا الاضافة لادنى ملازمة مع بقاء معنى العلمية كعمرنا أي العمر الذي هو سيدنا ونرجو من هذه في كل هول من الاهوال وبعد التجربة يتصح الاضافة بل اريد نعم يصح الاستدلال بوقوع لفظ القرآن منصرفاً (وقيل) ليست أسماء جنسية (بل) أعلام جنسية قلنا ثبتت الاعلام الجنسية (بالضرورة) فانه وجد في بعض الالفاظ علام المعارف ولم يوجد التعريف فقد راعى العلمية الجنسية كالعدل التقديرى (وليست) الضرورة متحققة هناك وما قيل في اثبات العلمية الجنسية ان المسائل الحاصلة في الازهان الكثيرة يقال انها واحدة فدخل في معناه التعيين والوحدة واذ ليس شخصياً فهو نوعي ففيه أن غاية ما لزم أنه عرض لمعناه نوع واحدة وهو مستلزم بل لمعنى كل اسم جنس لكن لم يلزم أنه داخل في الموضوع له حتى يكون معرفة وعلم (وقيل) ليست أسماء جنسية ولا أعلاماً كذلك (بل) أعلام (شخصية) لكون معانيها متشخصة اذ لو كان كلباً لكان له أفراد ولا يصلح

معه فتكون مكررا كما تقول مائع شراب أو تقتصر على البعيد فتكون مبعدا كما تقول في حد الحجر جسم مسكر مأخوذ من العنب وإذا ذكرت هذا فقد ذكرت ما هو ذاتي ومطرود ومنعكس لكنه مختل قاصر عن تصوير كنه حقيقة الحجر بل لو قلت مائع مسكر كان أقرب من الجسم وهو أيضا ضعيف بل ينبغي أن تقول شراب مسكر فإنه الأقرب الاخص ولا تجدد بعده جنسا أخص منه فإذا ذكرت الجنس فاطلب بعده الفصل اذ الشراب يتناول سائر الاشربة فاجتهد أن تفصل بالذاتيات الا اذا عسر عليك ذلك وهو كذلك عسير في أكثر الحدود فاعدل بعدد كذا الجنس الى اللوازم واجتهد أن يكون ما ذكرته من اللوازم الظاهرة المعروفة فان الخفي لا يعرف كما اذا قيل ما الاسد فقلت سبع أبحر لتمييز بالبحر عن الكلب فان البحر من خواص الاسد لكنه خفي ولو قلت سبع شجاع عريض الاعلى لكنت هذه اللوازم والاعراض أقرب الى المقصود لانها أجلى وأكثر ما ترى في الكتب من الحدود رسمية اذ الحقيقة عسرة جدا وقد يسهل ذلك بعض الذاتيات ويعسر بعضها فان درك جميع الذاتيات حتى لا يشذ واحد منها عسر والتمييز بين الذاتي واللازم عسر ورعاية الترتيب حتى لا يتبدأ بالاخص قبل الاعم عسر وطلب الجنس الأقرب عسر فانك ربما تقول في الاسد انه حيوان شجاع ولا يحضر لفظ السبع فتجمع أنواعا من العسر وأحسن الرسميات ما وضع فيه الجنس الأقرب ونعم بالخواص المشهورة المعروفة (الرابعة) أن تحتزم من الالفاظ الغريبة الوحشية والمجازية البعيدة والمشتركة المترددة واجتهد في الاجاز ما قدرت وفي طلب اللفظ النص ما أمكنت فان أعوزك النص وافتقرت الى الاستعارة فاطلب من الاستعارات ما هو أشد مناسبة للغرض واذ كرر ادك للسائل فإكل أمر معقول له عبارة صريحة موضوعة لا بناء عنه ولو طول مطول واستعار مستعيرة أو أتى بلفظ مشترك وعرف مراده بالتصريح أو عرف بالقرينة فلا ينبغي أن يستعظم صنيعه ويبالغ في ذمه ان كان قد كشف عن الحقيقة بذ كر جميع الذاتيات فإنه المقصود وهذه المزايا تحسينات وتزيينات كالأبازير من الطعام المقصود وانما المتحد ذلكون يستعظمون مثل ذلك ويستنكرونه غاية الاستنكار لميل طباعهم القاصرة عن المقصود الاصل الى الوسائل والرسوم والتوابع حتى ربما أنكروا قول القائل في حد العلم

للفردية ههنا غير المسائل ولا يصدق عليها (اذ لا يصدق الفقه مثلا على مسألة مسألة أقول وفيه أنه منقوض بالبيت) اذ تجرى فيه مقدمات الدليل اذ لو كان له أفراد لكان الجدار والسقف ولا يصدق البيت عليه فلزم العلمية وليس علما (والحل) أي حل كلام القائل (أن المعنى الكلي قد يكون مركبا من أجزاء متفقة) في أنفسهم كما ينادى عليه قوله (نحو الأربعة) وعلى هذا لا يظهر له كره هذا التعميم فائدة والاولى أن يعجم هكذا سواء كانت تلك الأجزاء موافقة لكل في الحقيقة كالأجزاء المقدارية كما في الماء (أو مختلفة) كأجزاء الماهية (كالسكنجيين فلا يلزم من عدم الصدق على البعض الشخصية) ولا نسلم أنه لو كان لهذه المفاهيم أفراد لكانت هي كل مسألة بل مجموع المسائل متشخصة بشخصات في أذهان كثيرة فحينئذ لا شخصية فأصنف * ولما فرغ عن رسم العلم شرع في بيان الموضوع فقال (وموضوعه الأدلة الأربعة اجمالا) لا مطلقا بل حال كونها (مشاركة في الإيصال الى حكم شرعي) ولاجل هذا الاشتراك لم يتعد علم الاصول بتعدد الموضوع ثم لما كان موضوع الاصول الأدلة لم تكن حجية هذه الحجج من الاصول لكن من أي علم هو فيه خلاف فن زاعم زعم أنه من الفقه وأشار اليه المصنف بقوله (وما قيل ان البحث عن حججة الاجماع والقياس من الفقه اذ المعنى) من حجيتهم ما أنه يجب العمل بمقتضاها) فقد أثبت الوجوب للعمل الذي هو فعل المكلف فدخلت في الفقه (ففيه أن هذا) أي وجوب العمل (فرع الحجية) لانفسها وكان الكلام في أن اثبات الحجية من أي علم هو وليس من الفقه البتة (على أن جواز العمل أيضا من ثمرات الحجية) فلا يصح دعوى وجوب العمل عموما ولعله انما ذكر وجوب العمل مثلا ولا يضر هذا أصل المقصود للقائل كما لا يخفى ومن زاعم زعم أنها ليست من علم واليه أشار بقوله (ومن قال ليست مسألة أصلا لانها ضرورية وبينه) والضرورية بات لا تثبت في علم أصلا (فقد بعد) عن الحق (لانه وان سلم) أنها ضرورية (لأنه لا يسلم) أنها ضرورية (لما) فلا بد من البحث عن لميتها قال واقف أسرار الاصول والفروع ان في نقل المصنف اضطرابا فإنه نقل في كتاب آخره أن القياس على تقدير كونه فعلا في الفقه وأما ان كان عبارة عن المساواة المعبرة شرعا فحجيتها ضرورية وبينه كما سيصرح في السنة أن حجيتها ضرورية

انه الثقة بالمعلوم أو ادراك المعلوم من حيث ان الثقة مترددة بين الامانة والفهم وهذا هو س لان الثقة اذا قرنت بالمعلوم تعين فيها جهة الفهم ومن قال حد اللون ما يدرك بحاسة العين على وجه كذا وكذا فلا ينبغي أن ينكر من حيث ان لفظ العين مشترك بين الميزان والشمس والعضو الباصر لان قرينة الحاسة أذهبت عنه الاحتمال وحصل التفهيم الذي هو مطلوب السؤال واللفظ غير مراد بعينه في الحد الحقيقي الا عند المرسم الذي يحوم حول العبارات فيكون اعتراضه عليه او شغفه بها

(القانون الرابع في طريق اقتناص الحد) (اعلم) أن الحد لا يحصل بالبرهان لانا اذا قلنا في حد الخمر انه شراب مسكر فقل لنسلم ان كان محالاً أن يقام عليه برهان فان لم يكن معنا خصم وكنا نطلبه فكيف نطلبه بالبرهان وقولنا الخمر شراب مسكر دعوى هي قضية محكومها الخمر وحكمها أنه شراب مسكر وهذه القضية ان كانت معلومة بلا وسط فلا حاجة الى البرهان وان لم تعلم وافترضت الى وسط وهو معنى البرهان أعني طلب الوسط كان صحة ذلك الوسط للحكموم عليه وصحة الحكم للوسط كل واحد قضية واحدة فماذا تعرف صحتها فان احتج الى وسط تدعى الى غير نهاية وان وقف في موضع غير وسط فماذا تعرف في ذلك الموضع صحته فليأخذ ذلك طريقاً في أول الامر مثاله لو قلنا في حد العلم انه المعرفة فقل لم نقلنا ان كل علم فهو اعتقاد مثلاً وكل اعتقاد فهو معرفة فكل علم اذن معرفة لان هذا طريق البرهان على ماسياتي فيقال ولم قلتم كل علم فهو اعتقاد ولم قلتم كل اعتقاد فهو معرفة فيصير السؤال سؤالين وهكذا يتدعى الى غير نهاية بل الطريق أن النزاع ان كان مع خصم أن يقال عرفنا صحته باطراده وانعكاسه فهو الذي يسلمه الخصم بالضرورة وأما كونه معرباً عن تمام الحقيقة ربما ينازع فيه ولا يقربه فان منع اطراده وانعكاسه على أصل نفسه طابنا بأن يذكر حد نفسه وقابلنا أحد الحدين بالآخر وعرفنا ما فيه التفاوت من زيادة أو نقصان وعرفنا الوصف الذي فيه يتفاوتان وجردنا النظر الى ذلك الوصف وأبطلنا بطريقه أو أثبتنا بطريقه مثاله اذا قلنا المصوب مضمون وولد المصوب مغصوب فكان مضمونا فقالوا لا نسلم أن ولد المصوب مغصوب قلنا حد الغصب اثبات اليد العادية على مال الغير وقد وجد فربما منع كون اليد العادية وكونه اثباتاً بل نقول هذا أثبت ولكن ليس ذلك من غرضنا

وبينة وأيضاً لوجه يظهر للتعلم المرموز بقوله وان سلمنا ومن ذهب ذهب الى أنهم من الكلام وهو المختار وأشار اليه بقوله (بل الحق أنه من الكلام كحجية الكتاب والسنة) فان قلت فلماذا تدكر في الاصول أجاب (لكن تعرض الاصولي لحيثهما فقط) دون أخويهما (لأنهما كثر فيهما الشغب) من الحق من الخوارج والروافض خذلهم الله تعالى (وأما حجتهم) أي الكتاب والسنة (فتفق عليها) عند الامة ممن يدعي الدين كافة فلا حاجة الى الذكر (وفي موضوعية الاحكام) مع الادلة (اختلاف) فذهب صاحب الاحكام من الشافعية وصدر الشريعة من الحنفية الى أنهم ما موضوعان لانه يبحث عن أحوالهم ولا الجاء الى الاستطراد والمشهور أن الموضوع الادلة فحسب والاحكام خارجة واختاره المصنف رحمه الله وقال (والحق لا) تؤخذ موضوعاً (وانما الغرض) من البحث عن الاحكام (التصوير والتنويع) فقط لا بيان عوارضه الذاتية بالذات (ليثبت أنواعها) أي أنواع الاحكام (بأنواع الادلة وما من علم الا ويذكر فيه الاشياء استطراداً تيمناً وترميماً) فلا بأس بكون مباحث الاحكام كذلك ولما فرغ عن بيان الموضوع شرع في الامر الثالث الذي هو الغاية وقال (وفائده معرفة الاحكام الشرعية) عن الادلة على الوجه الذي بينا (وهي) أي معرفة الاحكام (وسيلة الى الفوز بالسعادة الابدية

(المقالة الاولى في المبادئ الكلامية)

(ومنها) المبادئ (المنطقية لانهم) أي المتأخرين منهم (جعلوه جزءاً من الكلام) وانما جعلوه جزءاً منه لان المقصود بالذات في الكلام تحصيل اعتقاد الوجدانية والصفات والنبوات والمعاد ونحوها التي تورث الغفلة عنها الشقاوة العظيمة لكن لما كان اثبات هذه بالاستدلال العقلي أو السمعي ولا بد للاستدلال من مقدمات عقلية كباحث الامور العامة والجواهر والاعراض وكذا لا بد من معرفة كيفية انتاج تلك الاستدلالات للطالب وهي المباحث المنطقية فجعلوا موضوع الكلام الموجود المطلق أعم الاشياء وبحثوا عن عوارضها من حيث انها موجبة للعقائد الدينية أو وسيلة اليها فدخل المنطق لهذا الوجه (وقد فرغنا عنها) أي المبادئ الكلامية (في السلم والافادات والآ نذكر طرفاً ضرورياً) له حاجة شديدة وهي عدة مسائل منها (النظر وهو ترتيب أمور معلومة ليتأدى الى مجهول واجب) كونه من الكلام غير ظاهر بل الموضوع الفعل النفسي للكف والمحمول الوجوب فهو من الفقه ان عمم والافن التصوف الا أن يقال لا تنافي بين هذا وبين

بل بما قال تسلم أن هذا موجود في ولد المقصوب لكن لا تسلم أن هذا أحد الغصب فهذا لا يمكن إقامة برهان عليه إلا أن نقول هو مطرد منعكس فما الحد عندك فلا بد من ذكره حتى ننظر إلى موضع التفاوت فيقول بل حد الغصب اثبات اليد المبطللة المزيلة للحد المحقة فنقول قد زدت وصفا وهو الازالة فلننظر هل يمكننا أن نقدر على اعتراف الخصم بثبوت الغصب مع عدم هذا الوصف فنقدرنا عليه بأن الزيادة عليه محذوفة وذلك بأن نقول الغاصب من الغاصب يضمن المال وقد أثبت اليد المبطللة ولم يزل المحقة فإنها كانت زائفة فهذا طريق قطع النزاع مع المناظر وأما الناظر مع نفسه إذا تحررت له حقيقة الشيء وتخلص له اللفظ الدال على ما تحررت في مذهبه علم أنه واجد للحد فلا يعاند نفسه

(القانون الخامس في حصر مدخل الخلل في الحدود) وهي ثلاثة فانه تارة يدخل من جهة الجنس وتارة من جهة الفصل وتارة من جهة أمر مشترك بينهما أما الخلل من جهة الجنس فأن يؤخذ الفصل بدله كما يقال في حد العشق انه افراط المحبة وانما ينبغي أن يقال انه المحبة المفرطة فالافراط يفصلها عن سائر أنواع المحبة ومن ذلك أن يؤخذ الخلل بدل الجنس كقولك في الكرسي انه خشب يجلس عليه وفي السيف انه حديد يقطع به بل ينبغي أن يقال للسيف انه آلة صناعية من حديد مستطيلة عرضها كذا ويقطع بها كذا فالآلة جنس والحديد محل الصورة لا جنس وأبعد منه أن يؤخذ بدل الجنس ما كان موجودا والا تليس بموجود كقولك الرماد انه خشب محترق وللولد انه نطفة مستحيلة فان الحديد موجود في السيف في الحال والنطفة والخشب غير موجودين في الولد والرماد ومن ذلك أن يؤخذ الجزء بدل الجنس كما يقال في حد العشرة انه خمسة ونجسة ومن ذلك أن توضع القدرة موضع المقدور كما يقال حد العفيف هو الذي يقوى على اجتناب الذات الشهوانية وهو فاسد بل هو الذي يترك والا فالعاسق يقوى على الترك ولا يترك ومن ذلك أن يضع اللوازم التي ليست بذاتية بدل الجنس كالواحد والموجود اذا أخذته في حد الشمس أو الارض مثلا ومن ذلك أن يضع النوع مكان الجنس كقولك الشر هو ظلم الناس والظلم نوع من الشر وأما من جهة الفصل فأن يأخذ اللوازم والعرضيات في الاحتراز بدل الذاتيات وأن لا يورد جميع الفصول وأما الامور المشتركة فن ذلك أن يحدد الشيء بما هو أخفى منه كقول القائل حد الحادث ما (١) به القدر

كونها من الكلام فان المقصود بما يكون من حيث انه وسيلة الى معرفة الله تعالى حينئذ كلامي وان كان المقصود بنفس معرفة حال النظر من الوجوب والحرمة فن الفقه بل التصوف (لانه مقدمة للواجب) الذي هو المعرفة الالهية ومقدمة الواجب واجب هذا انما يقبل الوجوب بالنظر الى قواصر العقول كأمثالنا وأما من لهم نور من الله فتكشف عليهم حقيقة الامر بديهية فلا يحتاجون الى النظر كما حكى عن خليفة رسول الله صلى الله عليه وسلم أبي بكر الصديق أنه آمن بنفس بصيرته ولم يحتاج الى ظهور المعجزة ومنها (البسيط لا يكون كاسبا) لشيء من المركب والبسيط (لانه لا يقبل العمل) أي الحركة الثانية (ولا) يكون (مكتسبا) بكنهه (لان العارض لا يفيد الكنه) ولا ذاتي له ومنها (المباهية المطلقة) أي لا بشرط شيء (موجودة) بعين وجود الاشخاص لافرق بينهما الا بالاشتراك والتعين (والا) تكن موجودة (لكان كل قطرة من الماء حقيقة على حدة) لانه يلزم على هذا التقدير أن لا يكون في قطرات حقيقة مشتركة (وقد تقرر تماثل الجواهر) فالتمالي باطل (وفيه ما فيه) لانه ان أريد تماثل الجواهر الاشتراك في الاوصاف والعوارض فسلم لكن لا ينافي تخالف الحقيقة وان أريد الاتفاق في الحقيقة فالتمال لم يثبت بعد ومن ادعى فعلية البيان (أقول) في اثبات التماثل (على طور الحكمة) لا الكلام ان الجزء الذي لا يتجزأ في الجهات باطل لانه (لو كان الجزء حقا فلتكن) زاوية (قائمة كل ضلع منها جزآن فالوتر لا يكون ثلاثة بالجارى) القاضى بأن الوتر أقصر من الضلعين ومقدار الضلعين ههنا ثلاثة أجزاء لكون الواحد مشتركا (ولا) يكون (اثنين) أيضا (بالعروس) الحاكم بأن مربع الوتر مساو لمربعي الضلعين ومربع ههنا ثمانية ومربع الاثنين أربعين ووجه آخر لو كان الوتر اثنين لكان مساويا لواحد من الضلعين فتكون الزاويتان الموترتان لهما متساويتان بعكس المأموني فيلزم أن يكون في مثلث زاويتان قائمتان هذا خلف واذ بطل كون الوتر ثلاثة أجزاء وجزأين تعين الشق الثالث المشار اليه بقوله (بل بينهما) أي بين الثلاثة والاثنين (فبطل الجزء فثبت الاتصال) كما قرر في موضعه من بطلان التركيب من أجزاء غير متناهية وحينئذ فنقول هذا المنصل قابل للقسمة الى جزأين متماثلين متوافقين في الحقيقة (فلزم الاتحاد حقيقة

(١) كذا بياض في نسخة وسقطت هذه العبارة من نسخة أخرى رتبها فن ذلك أن يحدد الشيء بما هو أخفى منه كقول القائل حد الحادث ما (١) به القدر

القدرة وحرر فان الظن لا يفي كنهه محذوف

ومن ذلك حد الشيء بما هو مساو له في الخفاء كقولك العلم ما يعلم به أو ما يكون الذات به عالمًا ومن ذلك أن يعرف الضد بال ضد فيقول حد العلم ما ليس بظن ولا جهل وهكذا حتى يحصر الاضداد وحد الزوج ما ليس بفرد ثم يمكنك أن تقول في حد الفرد ما ليس بزواج فيدور الأمر ولا يحصل له بيان ومن ذلك أن يأخذ المضاف في حد المضاف وهما متكافئان في الإضافة كقول القائل حد الأب من له ابن ثم لا يجوز أن يقول حد الابن من له أب بل ينبغي أن يقول الأب حيوان تولد من نطفته حيوان آخر هو من نوعه فهو أب من حيث هو كذلك ولا يحيل على الابن فانه ما في الجهل والمعرفة يتلازمان ومن ذلك أن يأخذ المعول في حد العلة مع أنه لا يحد المعول إلا بأن تؤخذ العلة في حده كما يقول في حد الشمس أنه كوكب يطلع نهارًا فيقال وما حد النهار فيلزمه أن يقول النهار زمان من طلوع الشمس إلى غروبها أن أراد الحد الصحيح ولذلك نظائر لا يمكن احصاؤها

(القانون السادس) في أن المعنى الذي لا تركيب فيه البتة لا يمكن حده إلا بطريق شرح اللفظ أو بطريق الرسم وأما الحد الحقيقي فلا والمعنى المفرد مثل الموجود فإذا قيل لك ما حد الموجود فقائلك أن تقول هو الشيء أو الثابت فتكون قد أبدلت اسمًا باسم مرادف له ربما يتساويان في التفهيم وربما يكون أحدهما أخفى في موضع اللسان كن يقول ما الع. قار فيقال النحر وما الغضنفر فيقال الأسد وهذا أيضًا إنما يحسن بشرط أن يكون المذكور في الجواب أشهر من المذكور في السؤال ثم لا يكون الاشرح للفظ والافق يطلب تلخيص ذات الأسد فلا يتخلص له ذلك في عقله إلا بأن يقول هو سبع من صفته كيت وكيت فأما تكرار اللفاظ المترادفة فلا يغنيه ولو قلت حد الموجوداته المعلوم أو المذكور وقيدته بقيد احتريزته عن المعدوم كنت ذكرت شيئًا من توابعه ولو لزمه وكان حده رسميًا غير معرب عن الذات فلا يكون حقيقيًا فإذا الموجود لا حده فانه مبدأ كل شرح فكيف يشرح في نفسه وإنما قلنا المعنى المفرد ليس له الحد الحقيقي لأن معنى قول القائل ما حد الشيء قريب من معنى قوله ما حد هذه الدار والدار جهات متعددة إليها ينتهي الحد فيكون تحديد الدار بذكر جهاتها المختلفة المتعددة التي الدار محصورة مسورة بها فإذا قال ما حد السواد فكأنه يطلب به المعاني والحقائق التي بائتلافها تتم حقيقة السواد فان السواد سواد ولون وموجود وعرض وحرى ومعلوم ومذكور وواحد وكثير ومشرق وبراق وكدر وغير ذلك

لأن المتباينين في الحقيقة (لا يتصلان) حقيقة (بل يتماسان) لأن الاتصال يقتضي وحدة الوجود والتشخص والاختلاف بالحقيقة بأبهما (كما قال ابن سينا) صاحب كتاب الشفاء في الحكمة (فافهم أن هذا السائح عزيز) ربما يشكلك فيه بأن الانفصال بعدم ذات الاتصال ويحدث موجودان آخران من كتم العدم فحينئذ لقائل أن يقول يجوز أن يكون المتصل الواحد هوية واحدة شخصية اتصالية هي حقيقتها وبعد طريقان الانفصال يحدث حقيقتان أخريان ومن هذا لا يلزم الاتصال بين الأمور المتخالفة بالحقيقة هذا العلة يكون مكابرة عند الحدس الصائب فان الانفصال وإن كان أعدامًا وإيجادًا لكن لا يحدث بعد الفصل إلا الأجسام الموافقة لكل في الحقيقة ضرورة وإن كان ذلك مكابرة وأيضًا نحن لا نحتاج في تقرير الكلام إلى الانقسام الكلي بل يكفي الوهمي الذي هو غير معدوم كما لا يخفى على ذي بصيرة ناقبة ومنها (المعرف ما منع الواج) أي الداخل (من الخروج والخارج من الولوج) وهذا ليس تعريفًا للمعرف ولا يلزم عدم الاطراد لصدقه على كل مساو للشيء بل بيان لحكم المعرفة (فوجب الطرد) أي صدق قضية كلية موضوعها المعرفة ومجولها المعرفة (والعكس) أي كلما صدق عليه المعرفة صدق عليه المعرفة واعلم أن التعريف ليس فيه الاتصوير محض لا يصلح لأن يعترض عليه بنوع من أنواع الاعتراض لكن ههنا دعاوى ضمنية فتوجه إليها الاعتراضات من المعارضة والنقض والمنع فأما المعارضة فلا تصلح بأقامة الدليل على بطلانه فانه ما أقام المعرفة دليلًا على صحته فيؤول إلى النقص وإنما تصح بأحداث معرفة آخر فهذا لا يصح إلا في التحديد وليس لهذه كثير نفع وأما المنع فان كان مجردًا فلا ينفع وإن كان مع الشاهد فالنافع الشاهد فيؤول إلى النقص ولذا قال (وجميع الإرادات على التعريف) نقوض و (دعاوى) فلا بد للورد من إقامة الدليل (ويكفي في جوابها المنع وهو) أي المعرفة (حقيقي إن كان بالذاتيات) هذا بخلاف الاصطلاح المشهور في المنطق فان الحقيقي عندهم مقابل اللفظي يتناول الحد والرسم وربما يطلق على ما يحسب الحقيقة وهو ما يكون المقصود منه الوصول إلى حقيقة المعرفة الموجود (ورسمي إن كان بالاوزام) الخارجة عن حقائق الموجودات (ولفظي) إن كان (بلفظ) أشهر (مرادف) ففيه حضار ما كان

من الاوصاف وهذه الاوصاف بعضها عارض يزول وبعضها لازم لا يزول ولكن ليست ذاتية ككونه معلوما وواحدا وكثيرا وبعضها ذاتي لا يتصور فهم السواد دون فهمه ككونه لونا فطالب الحد كانه يقول الى كم معنى تنتهي حدود حقيقة السواد لتجمع له تلك المعاني المتعددة ويتخلص بأن يتسدى بالاعم ويختص بالاخص ولا يتعرض للعوارض وربما يطلب أن لا يتعرض للوازم بل للذاتيات خاصة فاذا لم يكن المعنى مؤتلفا من ذاتيات متعددة كالموجود فكيف يتصور تحديده فكان السؤال عنه كقول القائل ما حد الكرة ويقدر العالم كله كرة فكيف يذ كر حده على مثال حدود الدار اذ ليس له حدود فان حده عبارة عن منقطعه ومنقطعه سطحه الظاهر وهو سطح واحد متشابه وليس سطوحا مختلفة ولا هوامته الى مختلفة حتى يقال أحد حدوده ينتهي الى كذا والاخر الى كذا فهذا المثال المحسوس وان كان بعيدا عن المقصود ربما يفهم مقصود هذا الكلام ولا يفهم من قول السواد مركب من معنى اللونية والسوادية واللونية جنس والسوادية نوع أن في السواد ذاتيات متعددة متباينة متفاضلة فلا تقل أن السواد لون وسواد بل لون ذلك اللون بعينه هو سواد ومعناه يتركب ويتعدد للعقل حتى يعقل اللونية مطلقا ولا يخطر له السواد مثلا ثم يعقل السواد فيكون العقل قد عقل أمر اذا لا يمكنه جحد تفاصيله في الذهن ولكن لا يمكن أن يعتقد تفاصيله في الوجود ولا تظن أن منكر الحال يقدر على حدشي البتة والمتكلمون يسمون اللونية حالا لان منكر الحال اذا ذكر الجنس واقتصر بطل عليه الحد وان زاد شيئا لا احتراز فيقال له ان الزيادة عين الاول أو غيره فان كان عينه فهو تكرار فاطرحه وان كان غيره فقد اعترف بأمرين وان قال في حد الجوهر انه موجود بطل بالعرض فان زاد أنه متحيز فيقال له قولك متحيز مفهومه غير مفهوم الموجود أو عينه فان كان عينه فكأنك قلت موجود موجودا والمترادفة كالمشكورة فهو اذا يبطل بالعرض وان كان غيره حتى اندفع النقص بقولك متحيز ولم يندفع بقولك موجود فهو غير بالمعنى لا باللفظ فوجب الاعتراف بتغاير المعنى في العقل والمقصود بيان أن المفرد لا يمكن أن يكون له حد حقيقي وانما يحد بحد لفظي كقولك في حد الموجود انه الشيء أو رسمي كقولك في حد الموجود انه المنقسم الى الخالق والمخلوق والقادر والمقدور والواحد والكثير أو القديم والحادث أو الباقي والفاقي أو ما شئت من لوازم الموجود وتوابعه وكل ذلك ليس ينبئ عن ذات الموجود بل عن تابع لازم

حاصلا (وقد أجيز) في اللفظي (بالاعم والذاتي ما فهمه) يكون داخلا (في فهم الذات وقيل) الذاتي (مالا يعلل وينقض بالامكان) فانه عرض للممكن مع أنه يصدر عنه أنه لا يعلل (اذ لا مكان بالغير وأورد) لابطال الاكتساب بالتعريفات أن تعريف الشيء امانفس ماهيته أو مؤلف من أجزائها أو من العوارض (تعريف الماهية بنفسها أو أجزائها تحصيل الحاصل) فيكونان باطلين أما على الاول فظاهر وأما على الثاني فلان نفس الشيء عبارة عن جميع الأجزاء (والعوارض خارجة) عن ماهية الشيء (فلا تتحصل بها الحقيقة) فبطل أقسام التعريفات بأسرها فبطل الاكتساب بالتعريفات (والجواب) اننا نختار (أن) المعرف مؤتلف من الأجزاء ونقول (التصورات المتعلقة بالأجزاء تفصيلا اذا رتب وقيدت فهذا المجموع) المفصل (هو الحد الموصل الى الصورة الوجدانية المتعلقة بجميع الأجزاء) أيضا لكن (على الاجال وهو المحدود) فالفرق بينهما بالاجال والتفصيل (فهنا تحصيل أمر لم يكن حاصلا) قبل الكسب وهو الاجال (فتدبر) وههنا كلام طويل لا يسعه المقام وان شئت اطلع عليه فارجع الى شرح السلم والى حواشينا على الحواشي الزاهدية المتعلقة بشرح المواقف ولما فرغ عن المعرف شرع في الدليل فقال (ثم الدليل) في اصطلاحنا (ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى مطلوب خبري كالعالم) وهو الاصغر باصطلاح المنطق (وقد يخص بالقطعي) فالدليل على هذا ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى مطلوب خبري قطعي (ويسمى الظني) أي ما يمكن التوصل فيه الى خبري ظني (أمانة) ثم شرع في بيان طريق النظر فقال (والانتاج مبني على التثليث اذ لا بد) للمطوب من الطرفين ولا يكفيان بل لا بد (من واسطة) بينهما (فوجب المقدمتان ومن ههنا) أي من أجل أن الانتاج موقوف على المقدمتين (قال المنطقي هو) أي الدليل (قولان) أي قضيتان اطلاقا لا اعم على الاخص (يكون عنه قول آخر) أي قضية أخرى (وهو يتناول) القياس و (الاستقراء والتثليل) وقياس المساواة وغيرها مما فيه لزوم بواسطة مقدمة أجنبية (وقد يقال) الدليل قول مؤلف من قولين (يستلزم لذاته قولاً آخر فيختص بالقياس) قال أهل المنطق الاستقراء والتثليل لا يلزم منهما شيء وفيه نظر ظاهر لان شأن التثليل والقياس واحد فان حاصل

لا يفارقه البتة * واعلم أن المركب اذا حددته بذكر أحاد الذاتيات توجه السؤال عن حد الآحاد فاذا قيل لك ما حدد الشجر فقلت نبات قائم على ساق فقيل لك ما حدد النبات فتقول جسم نام فيقال ما حدد الجسم فتقول جوهر مؤتلف أو الجوهر الطويل العريض العميق فيقال وما حدد الجوهر وهكذا فان كل مؤلف فيه مفردات فله حقيقة وحقيقته أيضا تألف من مفردات ولا تظن أن هذا يتبادى الى غير نهاية بل ينتهى الى مفردات يعرفها العقل والحس معرفة أولية لا تحتاج الى طلب بصيغة الحد كما أن العلوم التصديقية تطلب بالبرهان عليها وكل برهان ينتظم من مقدمتين ولا بد لكل مقدمة أيضا من برهان يألف من مقدمتين وهكذا فيتمادى الى أن ينتهى الى أوليات فكما أن في العلوم أوليات فكذلك في المعارف فطالب حدود الأوليات انما يطلب شرح اللفظ لا الحقيقة فان الحقيقة تكون ثابتة في عقله بالفطرة الاولى كشوت حقيقة الوجود في العقل فان طلب الحقيقة فهو معاند كن يطلب البرهان على أن الاثنين أكثر من الواحد فهذا بيان ما أردنا ذكره من القوانين

(الفن الثاني من دعامة الحد في الامتحانات للقوانين بحدود مفصلة) وقد أكثرنا أمثلتها في كتاب معيار العلم ومحل النظر ونحن الآن مقتصرون على حد الحد وحد العلم وحد الواجب لان هذا النمط من الكلام مدخيل في علم الاصول فلا يليق فيه الاستقصاء (الامتحان الاول) اختلف الناس في حد الحد فن قائل يقول حد الشيء هو حقيقته وذاته ومن قائل يقول حد الشيء هو اللفظ المفسر لعنايه على وجه يمنع ويجمع ومن قائل ثالث يقول هذه المسئلة خلافية فينصر أحد الحدين على الآخر فانظر كيف تحبط عقل هذا الثالث فلم يعلم أن الاختلاف انما يتصور بعد التوارد على شيء واحد وهذا قد تباعدوا وتنافروا وما تواردا على شيء واحد وانما منشأ هذا الغلط الذهول عن معرفة الاسم المشترك على ما سئذ كره فان من يحد العين بأنه العضو المدرك للالوان بالرؤية لم يخالف من حده بأنه الجوهر المعدني الذي هو أشرف النقود بل حده هذا امراميا بنا الحقيقة الامر الآخر وانما اشتركا في اسم العين فافهم هذا فانه قانون كثير النفع فان قلت فما الصحيح عندك في حد الحد فاعلم أن كل من طلب المعاني من الالفاظ ضاع وهلك وكان كمن استعبر المغرب وهو يطلبه ومن قرر المعاني أولافي عقله ثم أتبع المعاني الالفاظ فقد اهتدى فلنقرر المعاني فنقول الشيء له في الوجود أربع مراتب (الاولى) حقيقته في نفسه (الثانية) ثبوت مثال

التمثيل أن علة هذا الحكم موجودة في مادة أخرى فيلزم قطعاً وجوب وجود الحكم لو سلم كما أن القياس لا يلزم منه شيء الا اذا سلم مقدماته وانما تجيء الظنية فيه لاجل ظنية المقدمات كما في القياس الخطابي فالاولى أن لا يخرج (وله) أي القياس (نحو صور قريسة) انتاجاً أو ما غير القريسة فكثيرة كالشكل الرابع وصور القياس الاقترافي الشرطي ولا يحتاج اليها في الأكثر (الاولى أن يعلم حكم) ايجاباً كان أو سلباً (لكل أفراد شيء) موضوع هذا حاصل الكبرى (ثم يعلم ثبوته) أي ثبوت هذا الشيء الموضوع (للاخر) الموضوع (كلاً أو بعضاً) أي لكل فرد منه أو بعضه هذا حاصل الصغرى (فيلزم) منهما (ثبوت ذلك الحكم للاخر) ايجاباً كان أو سلباً (كذلك بالضرورة فلا بد من ايجاب الصغرى) وكلية الكبرى (وما في التحرير الا في مساواة طرفي الكبرى) يكفي سلب الصغرى فان السلب عن أحد المتساويين يستلزم السلب عن الآخر (فليس بشيء لانه) أي هذا الانتاج (ليس لذاته) بل بملاحظة أن حكم المتساويين واحد وهذه مقدمة أجنبية وهذا انما يرد عليه لو كان قيد بقيد لذاته والالا (وأورد) عليه أن القياس المركب من سالبة صغرى وموجبة سالبة الموضوع كبرى منتج مع انتفاء ايجاب الصغرى كقولنا (ا ليس ب وكل ما ليس ب ج) ينتج ا ج (والجواب أن السلب من حيث هو هو رفع محض وعقد الوضع في الكبرى لا يخلو عن ملاحظة الثبوت) بالامكان أو بالاطلاق لان معنى القضية أن ما صدق عليه العنوان كذا أو ليس كذا (فان لاحظته) أيها المورد (في الصغرى) أيضا (فلا سلب بل ايجاب سلب) وصارت الصغرى معدولة أو سالبة المحمول (والا) لاحظت الثبوت أيها المورد (فلا اندراج) للصغرى تحت الاوسط وليس الا بملاحظة مقدمة أجنبية فافهم (و) الصورة (الثانية أن يعلم حكم لكل أفراد شيء) هذا حاصل الكبرى (و) يعلم (مقابله) أي مقابل ذلك الحكم ايجاباً كان أو سلباً (للاخر كلاً أو بعضه) هذا حاصل الصغرى (فيعلم منه سلب ذلك الشيء عن الآخر كذلك) كلاً أو بعضاً (بتأمل ما) فانه بعكس الكبرى يرتد الى الاولى والحق أن انتاج هذه الصورة أيضا ضروري لان الحكمين المتقابلين لا يكونان لامر واحد فلا بد من مغايرة ذاتي الأصغر والا كبر فيصدق سلب الا كبر عن ذات

حقيقته في الذهن وهو الذي يعبر عنه بالعلم (الثالثة) تأليف صوت بحروف تدل عليه وهو العبارة الدالة على المثال الذي في النفس (الرابعة) تأليف رقوم تدرك بحاسة البصر دالة على اللفظ وهو الكتابة فالكتابة تتبع اللفظ أدتدل عليه واللفظ تتبع العلم اذ يدل عليه والعلم تتبع للعلوم اذ يطابقه ويوافقها وهذه الاربعه متطابقة متوازية الا أن الاولين وجودان حقيقتيان لا يختلفان بالاعصار والاعم والآخرين وهو اللفظ والكتابة يختلفان بالاعصار والاعم لانهم موضوعان بالاختيار ولكن الاوضاع وان اختلفت صورها فهي متفقة في أنها قصد بها مطابقة الحقيقة ومعلوم أن الحسد مأخوذ من المنع وانما استعمل هذه المعاني لمشاركته في معنى المنع فانظر المنع أين تجده في هذه الاربعه فاذا اذنت أدت بالحقيقة لم تشك في أنها حاصرة للشيء مخصوصة بداهة حقيقة كل شيء خاصيته التي له وليست لغيره فاذا الحقيقة جامعة مانعة وان نظرت الى مثال الحقيقة في الذهن وهو العلم وجدته أيضا كذلك لانه مطابق للحقيقة المانعة والمطابقة توجب المشاركة في المنع وان نظرت الى العبارة عن العلم وجدتها أيضا حاصرة فانها مطابقة للعلم المطابق للحقيقة والمطابق للمطابق وان نظرت الى الكتابة وجدتها مطابقة لللفظ المطابق للعلم المطابق للحقيقة فهي أيضا مطابقة فقد وجدت المنع في الكل الا أن العادة لم تجرب بالاطلاق الحد على الكتابة التي هي الرابعة ولا على العلم الذي هو الثاني بل هو مشترك بين الحقيقة وبين اللفظ وكل لفظ مشترك بين حقيقتين فلا بد أن يكون له حدان مختلفان كاللفظ العين فاذا عند الاطلاق على نفس الشيء يكون حد الحد أنه حقيقة الشيء وذاته وعند الاطلاق الثاني يكون حد الحد أنه اللفظ الجامع المانع الا أن الذين أطلقوه على اللفظ أيضا اصطلاحهم مختلف كما ذكرناه في الحد اللفظي والرسومي والحقيقي فحد الحد عند من يقتنع بتكرير اللفظ كقولك الموجود هو الشيء والعلم هو المعرفة والحركة هي النقطة هو تبديل اللفظ بما هو أوضح عند السائل على شرط أن يجمع وينع وأما حد الحد عند من يقتنع بالرسميات فانه اللفظ الشارح للشيء بتعدد صفاته الذاتية أو اللازمة على وجه غيره عن غيره تميزا يطرده وينعكس وأما حده عند من لا يطلق اسم الحد الا على الحقيقي فهو أنه القول الدال على تمام ماهية الشيء ولا يحتاج في هذا الى ذكر الطرد والعكس لان ذلك تتبع للماهية بالضرورة ولا يحتاج الى التعرض للوازم والعوارض فانها لا تدل على الماهية بل لا يدل على الماهية الا الذاتيات فقد عرفت أن اسم الحد مشترك في الاصطلاحات بين الحقيقة وشرح

الاصغر بالضرورة وموضع اشباع الكلام مقام آخر (وما في المختصر أن لا انتاج الا بالاول) لان الصور الباقية ترتد اليه بالعكس فهي دائرة مع الاول وجودا وعدما (فادعاء) من غير دلائل كيف لا والنتيجة لازمة لكليهما (لان اللزوم لا مقدمة أجنبية) بل بالذات (يجوز أن يكون مع متعدد الدوران مع الاول) وجودا وعدما (لا ينافيه) أي لا ينافي اللزوم لا المقدمة أجنبية (و) الصورة (الثالثة أن يعلم ثبوت أمرين لثالث) موضوع (وأحدهما) أي أحد الحكمين (كلى فيعلم التقاؤهما فيه) أي يعلم التقاء ذينك الأمرين الثابتين لثالث في هذا الثالث فيلزم ثبوت واحد من الأمرين لبعض الآخر (أو يعلم ثبوت أمر له) أي لثالث (مع عدم ثبوت الآخر لذلك) الثالث (فيعلم عدم التقاؤهما فيه) فيلزم صدق سلب هذا الآخر عن بعض الأمر الاول (فلا يكون اللازم الجزئية موجبا أو سالبا) كما يظهر بأدنى تأمل (و) الصورة (الرابعة) أن تثبت الملازمة بين أمرين فينتج فيه وضع المقدم وضع التالي والا يلزم وجود المتقدم من غير وجود التالي (فلا لزوم) بينهما هذا خلف (ولا عكس) أي لا ينتج وضع التالي وضع المقدم (لجواز أعمية اللازم) فلا يلزم من تحققه تحقق الملزوم الاخص (والرفع بالعكس) أي ينتج رفع التالي رفع المقدم واللازم خلف الملزوم عن اللازم فلا لزوم ولا ينتج رفع المتقدم رفع التالي لجواز أخصية الملزوم فلا يلزم من ارتفاعه ارتفاع لازمه الاعم (وأورد منع استلزام الرفع الرفع) أي منع استلزام رفع اللازم رفع الملزوم (لجواز استحالة انتفاء اللازم فاذا وقع) هذا الانتفاء المحال (جاز عدم بقاء اللزوم) وكيف لا والمحال يجوز أن يستلزم محالا (فلا يلزم انتفاء الملزوم) على هذا التقدير (أقول) في الجواب (اللزوم حقيقة امتناع الانفكاك في جميع الاوقات والتقدير) لان اللزوم هنا كلي (فوقت الانفكاك وهو وقت عدم بقاء اللزوم داخل فيه فيرجع الى منع) صدق (اللزوم وقد فرض هذا خلف فتدبر) وفيه أنه قد تقر في المنطق أن المعبر في كاية الشرطية اللزوم على جميع التقادير الممكنة الاجتماع مع المقدم ويجوز أن يكون هذا التقدير مستحيل الاجتماع فلا يرجع الى منع صدق الشرطية وأيضا قد بين في زبر المتأخرين الشرطية الجزئية مع الاستثناء الكلي ينتج الرفع الرفع وعلى هذا التقدير لا يتوجه الجواب المذكور فالصواب في الجواب

اللفظ والجمع بالعوارض والدلالة على الماهية فهذه أربعة أمور مختلفة كدال لفظ العين على أمور مختلفة فتعلم صناعة الحد فاذا ذكر اسم وطلب منك حده فانظر فان كان مشتركا فاطلب عدة المعاني التي فيها الاشتراك فان كانت ثلاثة فاطلب لها ثلاثة حدود فان الحقائق اذا اختلفت فلا بد من اختلاف الحدود فاذا قيل لك ما الانسان فلا تطمع في حد واحد فان الانسان مشترك بين أمور اذ يطلق على انسان العين وله حد وعلى الانسان المعروف وله حد آخر وعلى الانسان المصنوع على الحائط المنقوش وله حد آخر وعلى الانسان الميت وله حد آخر فان اليد المقطوعة والذراع المقطوع يسمى ذراعا وتسمى يدا ولكن بغير الوجه الذي كانت تسمى به حين كانت غير مقطوعة فانها كانت تسمى به من حيث انها آلة البطش وآلة الوقاع وبعد القطع تسمى به من حيث ان شكلها شكل آلة البطش حتى لو بطل بالتقطيعات الكثيرة شكلها سلب هذا الاسم عنها ولو صنع شكلها من خشب أو حجر أعطى الاسم وكذلك اذا قيل ما حد العقل فلا تطمع في أن تحده بحد واحد فانه هوس لأن اسم العقل مشترك يطلق على عدة معان اذ يطلق على بعض العلوم الضرورية ويطلق على غيرية التي يتبناها الانسان لدرك العلوم النظرية ويطلق على العلوم المستفادة من التجربة حتى ان من لم تحنكه التجارب بهذا الاعتبار لا يسمى عاقلا ويطلق على من له وقار وهيبة وسكينة في جوارحه وكلامه وهو عبارة عن الهدوء فيقال فلان عاقل أي فيه هدوء وقد يطلق على من جمع العمل الى العلم حتى ان المفسدون ان كان في غاية من الكياسة يمنع عن تسميته عاقلا فلا يقال للحجاج عاقل بل داه ولا يقال للكافر عاقل وان كان محيطا بحكمة العلوم الطبية والهندسية بل اما فاضل واما داه واما كبس فاذا اختلفت الاصطلاحات فيجب بالضرورة أن تختلف الحدود فيقال في حد العقل باعتبار أحد مسمياته انه بعض العلوم الضرورية كجواز الجائزات واستحالة المستحيلات كما قاله القاضي أبو بكر الباقلاني رحمه الله وبالأعتبار الثاني انه غيرية يتبناها النظر في المعقولات وهكذا بنية الاعتبارات فان قلت فنرى الناس يختلفون في الحدود وهذا الكلام يكاد يحيل الاختلاف في الحد أترى أن المتنازعين فيه ليسوا عقلاء فاعلم أن الاختلاف في الحد يتصور في موضعين أحدهما أن يكون اللفظ في كتاب الله تعالى أو سنة رسوله صلى الله عليه وسلم أو قول امام من الأئمة يقصد الاطلاع على مراده فيكون ذلك اللفظ مشتركاً فيقع النزاع في مراده فيكون قد وجد التوارد على مراد القائل والتباين بعد التوارد فالخلاف تبين بعد التوارد والافلا نزاع بين من يقول

أن كلامنا فيما اذا كان الملازمة والاستثناء صادقين حينئذ تجوز استحالة انتفاء اللازم يرجع الى منع صدق الاستثناء فلا يصح هذا والله أعلم (و) الصورة (الخامسة) صورة الاستثنائي المنفصل وهي (أن تعلم المناقاة بينهما اما صدقاً فقط أو كذباً فقط أو فيهما فتأزم النتائج بحسب ما فتكر) أما اذا كان المناقاة في الصدق فقط فينتج وضع كل رفع الآخر واللازم صدقهما ولا عكس لجواز ارتفاعهما وفي الثاني ينتج رفع كل صدق الآخر ولا كذباً معالاً وضع كل وضع الآخر لجواز اجتماعهما في الصدق وفي الثالث ينتج وضع كل رفع الآخر ورفع كل وضع الآخر (مسألة) النظر مفيد للعلم بالضرورة الغير المكذوبة (السمية نفوا افادة النظر العلم مطلقاً قائلين بأن لا علم الا بالحس) وهذا زيادة في حماقتهم وشبهتهم هذه (لان الجرم قد يكون جهلاً وهو) أي الجهل (مثل العلم فيما اذا يعلم أن الحاصل بعده) أي النظر (علم) لاجهل (ويجب) أولاً بان هذا جار في المحسوسات أيضاً فان الجرم الحاصل بل بعد الحس قد يكون جهلاً فلا يفيد الحس العلم أيضاً وثانياً (بانه يتميز بالعوارض فان البديهية) الغير المكذوبة (حكمة بأن الحاصل بعد النظر الصحيح علم لاجهل أقول وفيه أنه بماذا يعلم أنه) أي هذا النظر الذي ادعيت صحته (نظر صحيح فان الاحتمال) أي احتمال عدم الصحة (قائم من المبادئ الى المقاطع مثلاً بمثل) فلا يعلم صحة هذا النظر أبداً فان قيل لم لا يجوز أن يعلم صحة النظر بالحس أو بمقدمات تعلم به قال (والحس لا يفيد العلم الاخرى وهو) أي العلم الجزئي (لا يكون كاسباً) فلا يحصل به علم أصلاً واعلم أن هذا الايراد ليس بشيء فان للمجيب أن يقول يجوز أن يحصل العلم بصحة النظر بالضرورة أو بالكسب عن مقدمات معاومة بالضرورة وقيام الاحتمال بعد حكم الضرورة ممنوع فتدبر وأنصف والحق لا يتجاوز عنه (بل الحق) في الجواب (منع التماثل) أي تماثل العلم والجهل بل هما نوعان متباينان (كما هو مذهبنا فتدبر) وهذا أيضاً غير وافي فان مقصود صاحب الشبهة من التماثل التشابه بحيث لا يتميزان في أول الامر وهما كذلك لان الجرم ربما يكون علماً وربما يكون جهلاً فلا يتميزان في أول الامر فتعود الشبهة كما كانت فافهم وأنصف (مسألة قال) الشيخ أبو الحسن (الأشعري) رحمه الله (ان الافادة) أي افادة النظر الصحيح

السماء قديمة وبين من يقول الانسان مجبور على الحركات اذ لا توارد فلو كان لفظ الحد في كتاب الله تعالى أوفى كتاب امام لجاز أن يتنازع في مراده و يكون ايضاح ذلك من صناعة النفس بلامن صناعة النظر العقلي الثاني أن يقع الاختلاف في مسألة أخرى على وجه محقق ويكون المطلوب حده أمر اثنان لا يتحد حده على المذهبين فيختلف كما يقول المعتزلي حده العلم اعتقاد الشيء على ما هو به ونحن نخالف في ذكر الشيء فان المعدوم عندنا ليس بشيء وهو معلوم فالخلاف في مسألة أخرى يتعدى الى هذا الحد وكذلك يقول القائل حد العقل بعض العلوم الضرورية على وجه نذا وكذا ويخالف من يقول في حده انه غريزة يتميز بها الانسان عن الذئاب وسائر الحيوانات من حيث ان القائل الاول ينكر تميز العين بغريزة عن العقب وتميز الانسان بغريزة عن الذئاب بهاتين في النظر في العقليات لكن الله تعالى أجرى العادة بخلق العلم في القلب دون العقب وفي الانسان دون الذئاب وخلق البصر في العين دون العقب لا تميز بغريزة استعد بسببها لقبوله فيكون منشأ الاختلاف في الحد الاختلاف في اثبات هذه الغريزة أو نفيها فهذه أمور وان أوردناها في معرض الامتحان فقد أدرجنا فيها ما يجري على التحقيق مجرى القوانين (امتحان ثان) اختلاف في حده العلم فقبل انه المعرفة وهو حد لفظي وهو أضعف أنواع الحدود فانه تكرر لفظه بذكر ما يراد فسه كما يقال حد الاسد الليث وحد العقار الجرو وحد الموجد الشيء وحد الحركة النقلة ولا يخرج عن كونه لفظيا بأن يقال معرفة المعلوم على ما هو به لانه في حكم تطويل وتكرير اذا المعرفة لا تطلق الا على ما هو كذلك فهو كقول القائل حد الموجد الشيء الذي له ثبوت ووجود فان هذا تطويل لا يخرج عنه عن كونه لفظيا ولست أمانع من تسمية هذا حدا فان لفظ الحد مباح في اللغة لمن استعاره لما يريد مما فيه نوع من المنع هذا اذا كان الحد عنده عبارة عن لفظ مانع وان كان عنده عبارة عن قول شارح لما هيته الشيء مصور كنه حقيقته في ذهن السائل فقد ظلم باطلاق هذا الاسم على قوله العلم هو المعرفة وقيل أيضا انه الذي يعلم به وانه الذي تكون الذات به عالمة وهذا أبعد من الاول فانه مساو له في الخلق عن الشرح والدلالة على الماهية ولكن قديتهم في الاول شرح اللفظ بأن يكون أحد اللفظين عند السائل أشهر من الآخر فيشرح الاخرى بالإشهر أما العالم ويعلم فهما مشتقان من نفس العلم ومن أشكل عليه المصدر كيف يتضح له بالمشتق منه والمشتق أخفى

العلم (بالعادة) أي يجري عادة الله تعالى بأن يحدث العلم عقيب النظر (اذ لا مؤثر) في الوجود عنده (الا الله) كما نطق به الشريعة الحقبة بحيث لا مساع للارتباب فيه فالنظر في وجود العلم هو الله تعالى (بلا وجوب منه تعالى) على زعم الاشعري (ولا عليه) فبالعادة ولم يدرك أن الوجود من غير وجوب ترجيح بل ترجيح من غير مرجح (و) قال (المعتزلة انه) أي حصول العلم بعد النظر (بالتوايد) فان الناظر يخلق النظر في تولد منه فعل آخر من غير صنع الله تعالى عقبيه (كحركة المفتاح عند حركة اليد) وهذا رأي باطل لا ينبغي للمسلم أن يلتفت اليه (و) قال (الحكماء انه) أي حصول العلم بعده (بالاعداد فانه) أي النظر (يعتد الذهن اعدادا تاما) فاذا تم استعداد الذهن لقبول العلم بهذا الاعداد (تفيض عليه النتيجة من مبدأ الفيض وجوبا منه) فان الوجود بلا وجوب باطل فعلى هذا النظر علة معدة لحصول العلم (واختار الامام) نضر الدين (الرازي) من الاشعرية (انه) أي حصول العلم (واجب عقبيه) أي عقيب النظر بان جرت عادته تعالى باليجاب وجود العلم واحالة عدمه بخلاف الاشعري فانه لا يقول بالوجوب أصلا ولا دخل النظر في هذا الايجاب بل هو والنظر معا ولان له سبحانه واجبان به بخلاف قول الفلاسفة (وان لم يكن) حصول العلم (واجب منه تعالى ابتداء) حتى لا يحتاج الى النظر عند كون هذا العلم (غير متولد منه) أي من النظر بأن يكون المؤثر قدرة العبد بواسطة النظر (لانه ليس لقدرة العبد تأثير) كما ظهر من الشرع الحق ظهور الشمس في نصف النهار وبما قررنا ظهر لك الفرق بين هذا القول والاقوال السابقة فلا تلتفت الى ما قيل ان هذا لا يحصل له الا بالارجاع الى أحد الاقوال السابقة قال المصنف (وهذا أشبه) بالصواب (فان) حاصل هذا يرجع الى الزوم و (لزوم بعض الأشياء لبعض مما لا ينكر) ألا ترى أن وجود العرض بدون الجوهر (غير معقول) (و) كذا ثبت (الكلمة بدون الأعظمية غير معقول) وكذلك وجود هيئة الشكل الاول مثلا مع تفتن الاندراج بدون العلم بالنتيجة غير معقول (هذا)

(المقالة الثانية في الاحكام وفيها أبواب) أربعة لان الابحاث المتعلقة به امام متعلقة بالحكام والحكم نفسه أو المحكوم

من المشتق منه وهو قول القائل في حد الفضة انها التي تصاغ منها الاواني الفضية وقد قيل في حد العلم انه الوصف الذي يتأتى للتصفيه به اتقان الفعل واحكامه وهذا كرازم من لوازم العلم فيكون رسميا وهو ابدع مما قبله من حيث انه اخص من العلم فانه لا يتناول الابعض العلوم ويخرج منه العلم بالله وصفاته اذ ليس يتأتى به اتقان فعل واحكامه ولكنه اقرب مما قبله بوجه فانه كرازم قريب من الذات ليفيد شراحيبا بنا بخلاف قوله ما يعلم به وما تكون الذات به عالمه فان قلت فاحد العلم عندك فاعلم انه اسم مشترك قد يطلق على الابصار والاحساس وله حد بحسبه وبطلق على التخيل وله حد بحسبه ويطلق على الظن وله حد آخر ويطلق على علم الله تعالى على وجه آخر اعلی وأشرف ولست أعني به شرفا مجردا للعموم فقط بل بالذات والحقيقة لانه معنى واحد محيط بجميع التفاصيل ولا تفاصيل ولا تعدد في ذاته وقد يطلق على ادراك العقل وهو المقصود بالبيان وربما عسر تحديده على الوجه الحقيقي بعبارة مجررة جامعة للجنس والفصل الذاتي فاننا ان ذلك عسر في أكثر الاشياء بل أكثر المدرجات الحسية بتعسر تحديدها فلو أردنا أن نحذر أئحة المسلك أو طعم العسل لم نقدر عليه وإذا عجزنا عن حد المدرجات فنحن عن تحديد الادراكات أعجز ولكننا نقدر على شرح معنى العلم بتقسيم ومثال أما التقسيم فهو أن نميزه عما يلبس به ولا يخفى وجه تميزه عن الارادة والقدرة وسائر صفات النفس وانما يلبس بالاعتقادات ولا يخفى أيضا وجه تميزه عن الشك والظن لان الجزم منه تف عنهما والعلم عبارة عن أمر جزم لا تردد فيه ولا تجويز ولا يخفى أيضا وجه تميزه عن الجهل فانه متعلق بالجهول على خلاف ماهوبه والعلم مطابق للمعروف وربما يبق ملتبسا باعتقاد المقلد الشيء على ماهوبه عن تلقف لاعن بصيرة وعن جزم لاعن تردد ولا جزمه خفي على المعتزلة حتى قالوا في حد العلم انه اعتقاد الشيء على ماهوبه وهو خطأ من وجهين أحدهما تخصيص الشيء مع أن العلم يتعلق بالمعروف الذي ليس شيا عندنا والثاني أن هذا الاعتقاد حاصل للمقلد وليس بعالم قطعا فانه كما يتصور أن يعتقد الشيء جزمًا على خلاف ماهوبه لاعن بصيرة كاعتقاد المهودي والمشرک فانه تصميم جازم لا تردد فيه يتصور أن يعتقد الشيء بمجرد التلقين والتلقف على ماهوبه مع الجزم الذي لا يخطر بباله جواز غيره فوجه تميز العلم عن الاعتقاد هو أن الاعتقاد معناه السابق الى أحد معتقدي الشاك مع الوقوف عليه من غير اخطار نقيضه بالبال ومن

فيه أو المحكوم عليه * الباب (الاول في الحالك) مسألة لاحكم الامن الله تعالى) باجماع الامة لا كافي كتب بعض المشايخ أن هذا عندنا وعند المعتزلة الحالك العقل فان هذا مما لا يجترئ عليه أحد ممن يدعي الاسلام بل انما يقولون ان العقل معترف لبعض الاحكام الالهية سواء ورد به الشرع أم لا وهذا ما نؤثر عن أكابر مشايخنا أيضا ثم انه لا بد لحكم الله تعالى من صفة حسن أو قبح في فعل لكن النزاع في أنهم ما عقليان أو شرعيان ولما كان لهما معان والنزاع في واحد أراد المصنف أن يشير اليها ويعين محل النزاع فقال (لنزاع) لاحد من العقلاء (في أن الفعل حسن أو قبح عقلا) بالحسن والقبح اللذين هما (بمعنى صفة الكمال والنقصان) فانهم ما عقليان بهذا المعنى عند الكافة كما يقال العلم حسن والجهل قبيح (أو) اللذين هما (بمعنى ملائمة الغرض الدنيوي ومنافرة) وهما أيضا عقليان كما يقال موافقة السلطان الظالم حسن ومخالفة قبيحة (بل) لنزاع انما هو في حسن الفعل وقبحه (بمعنى استحقاق مدحه تعالى وثوابه) للتصفيه به (ومقابلهما) اي استحقاق ذمه تعالى وعقابه للتصفيه به (فعند الاشاعرة) التابعين للشيخ أبي الحسن الأشعري المعدودين من جملة أهل السنة أيضا (شرعي أي بجعله) اياه متصفا بهما (فقط) لا غير من غير حكمة وصلاح للفعل (فأمر به) الشارع (حسن وما نهى عنه قبيح ولو انعكس الامر) أي أمر الشارع (لانعكس الامر) أي أمر الحسن والقبح فيصير ما كان حسنا قبيحا وبالعكس (وعندنا) معشر الماتريدي والصوفية الكرام من معظم أهل السنة والجماعة (وعند المعتزلة عقلي أي لا يتوقف على الشرع لكن عندنا) من متأخري الماتريدي (لا يستلزم) هذا الحسن والقبح (حكما) من الله سبحانه (في العبد بل يصير موجبا لاستحقاق الحكم من الحكيم الذي لا يرجح المرجوح) فالحاكم هو الله تعالى والكاشف هو الشرع (فما لم يحكم) الله تعالى بارسال الرسل وانزال الخطاب (انيس هناك حكم) أصلا فلا يعاقب بترك الاحكام في زمان الفترة (ومن ههنا اشتراط بلوغ الدعوة في) تعلق (التكليف) فالكافر الذي لم تبلغه الدعوة غير مكلف بالايمان أيضا ولا يؤاخذ بكفره في الآخرة وهذا الرأي (بخلاف) رأي (المعتزلة والامامية) من الرافضة خذلهم الله تعالى (والكرامية والبراهمية)

غير ممكن نقيضه من الحلول في النفس فان الشاك يقول العالم حادث أم ليس بحادث والمعتقد يقول حادث ويستمر عليه ولا يتسع صدره لتجوز القدم والجاهل يقول قديم ويستمر عليه والاعتقاد وان وافق المعتقد فهو جنس من الجهل في نفسه وان خالفه بالاضافة فان معتقد كون زيد في الدار لو قدر استمراره عليه حتى خرج زيد من الدار بقي اعتقاده كما كان لم يتغير في نفسه وانما تغيرت اضافته فانه طابق المعتقد في حالة وخالفه في حالة وأما العلم فيستحيل تقدير بقاءه مع تغير المعلوم فانه كشف وانسراح والاعتقاد عقدة على القلب والعلم عبارة عن انحلال العقدة فهما مختلفان ولذلك لو أصغى المعتقد الى المشكل لوجد لنقيض معتقده مجالا في نفسه والعالم لا يجد ذلك أصلا وان أصغى الى الشبه المشككة ولكن اذا سمع شبهة فاما أن يعرف حلها وان لم تساعد العبارة في الحال واما أن تساعد العبارة أيضا على حلها وعلى كل حال فلا يشك في بطلان الشبهة بخلاف المقلد وبعد هذا التقسيم والتمييز يكاد يكون العلم مر تسمى في النفس بمعناه وحقيقته من غير تكلف تحديد وأما المثال فهو أن ادراك البصرة الباطنة تفهمه بالمقايسة بالبصر الظاهر ولا معنى للبصر الظاهر الا انطباع صورة البصر في القوة الباصرة من انسان العين كما يتوهم انطباع الصور في المرآة مثلا فكما أن البصر يأخذ صور المبصرات أي ينطبع فيها مثالها المطابق لها لا عينها فان عين النار لا تنطبع في العين بل مثال يطابق صورتها وكذلك يرى مثال النار في المرآة لا عين النار فكذلك العقل على مثال مرآة تنطبع فيها صور المعقولات على ما هي علمها وأغنى بصور المعقولات حقائقها وما هياتها فالعلم عبارة عن أخذ العقل صور المعقولات وهيأته في نفسه وانطباعتها فيه كما يظن من حيث الوهم انطباع الصور في المرآة ففي المرآة ثلاثة أمور الحديد وصقائه والصورة المنطبعة فيها فكذلك جوهر الآدمي كحديدة المرآة وعقله هيئة وغريزة في جوهره ونفسه بهياتها الا انطباع بالمعقولات كما أن المرآة بصقائتها واستدارتها تهيأ لمحاكاة الصور فصول الصور في مرآة العقل التي هي مثال الاشياء هو العلم والغريزة التي بهياتها لقبول هذه الصور هي العقل والنفس التي هي حقيقة الآدمي المخصوصة بهذه الغريزة المهيأة لقبول حقائق المعقولات كالمرآة فالتقسيم الأول يقطع العلم عن مظان الاشتباه وهذا المثال يفهمك حقيقة العلم فحقائق المعقولات اذا انطبعت بها النفس العاقلة تسمى علما وكما أن السماء والأرض والأشجار والانهار يتصور أن

قتلهم الله تعالى (فانه) أي كلام من الحسن والقبح (عندهم يوجب الحكم) من الله تعالى فهو الحاكم لا غير (فلولا الشرع) بما هو شرع بأن فرض عدم ارسال الرسل (وكانت الافعال) بإيجاد الله تعالى (لوجبت الاحكام) على حسب ما فصل الآن في الشريعة الحقة واعلم أن المراد بالحكم في هذا النزاع اشتغال ذمة العبد بالفعل وهو اعتبار الشارع أن في ذمته الفعل أو الكف جبرا وهذا لا يستدعي خطابا ولا كلاما ولا يوجب الحسن والقبح هذا الاعتبار من الشارع لان الحسن والقبح ليسا الا الصلوح والاستعداد بوصول الثواب والعقاب وأما أنه يتعلق بحسب هذا الصلوح والاستعداد اعتبار الشارع باشتغال الذمة بالفعل أو الكف فلا فاذن يصلح هذا المعنى للنزاع بعد الاتفاق على الحسن والقبح العقليين وبما قررنا يندفع أن هذا النزاع يبيننا وبين المعتزلة غير صحيح فانه ان أراد بالحكم خطاب الله تعالى فلا خطاب قبل ورود الشرع فكيف يتأتى قول المعتزلة وان أراد يكون الفعل مناطا للثواب والعقاب فبعد تسليم حسن الفعل وقبحه لا يتأتى انكاره فحينئذ لا نزاع الا في اللفظ فن قال يتعلق بالحكم قبل الشرع أراد الثاني ومن نفاه نفاه بمعنى الخطاب فتفكر وأنصف وكل الامور الى علام السرائر ثم أراد أن يفصل قول المعتزلة فقال (قالوا منه) أي من كل من حسن الفعل وقبحه (ما هو ضروري) لا يحتاج الى النظر (كحسن الصدق النافع وقبح الكذب الضار قيل) في حواشي مرزا جان لا يدرك هذا الحسن والقبح الا بعد درك الآخرة و (أمر الآخرة سمعي لا يستقل العقل بادراكه فكيف يحكم بالثواب آجلا) المتوقف على ما لا يدرك بالعقل فلا يدرك الحسن والقبح عقلا أصلا فضلا عن كونه ضروريا (أقول) في الجواب (العدل واجب عقلا عندهم فتجب المجازاة) فلا بد من دار الجزاء سوى هذه الدار الدنيا (وذلك) أي ثبوت دار الجزاء مطلقا (كاف الحكم العقل) بالثواب والعقاب فيها (وان كان خصوص المعاد الجسماني سمعي) فان أراد بامر الآخرة مطلق دار الجزاء سوى الدنيا فكونه سمعي ممنوع كما ظهر ولذا قالت الفلاسفة به أيضا مع انكارهم الحشر على ما هو المشهور وان أراد بخصوص المعاد الجسماني فسلم أنه سمعي لكن لا يضر لكفاية مطلق دار الجزاء (على أنه بمعنى لو تحقق) أمر الآخرة (لتحقق) الثواب والعقاب

ترى في المرآة حتى كأنها موجودة في المرآة وكان المرآة حاوية لجمعها فكذلك الحضرة الالهية بجلتها تصور أن تنطبع بها نفس الآدمي والحضرة الالهية عبارة عن جملة الموجودات فكلاهما من الحضرة الالهية اذ ليس في الوجود الا الله تعالى وأفعاله فاذا انطبع بها صارت كأنها كل العالم لا حاطتها به تصورا وانطباعا وعند ذلك ربما ظن من لا يدري الحلال فيكون كمن ظن أن الصورة حالة في المرآة وهو غلط لانها ليست في المرآة ولكن كأنها في المرآة فهذا ما ترى الاقتصار عليه في شرح حقيقة العلم في هذه المقدمة التي هي علاقة على هذا العلم

(امتحان ثالث) اختلفوا في حد الواجب فقيل الواجب ما يتعلق به الايجاب وهو فاسد كقولهم العلم ما يعلم به وقيل ما يثاب على فعله ويعاقب على تركه وقيل ما يجب بتركه العقاب وقيل ما لا يجوز العزم على تركه وقيل ما يصير المكلف بتركه عاصيا وقيل ما يلام تاركه شرعا وأكثر هذه الحدود تعرض للوازم والتوابع وسبيلك ان أردت الوقوف على حقيقة أن تتوصل اليه بالتقسيم كما أرشدناك اليه في حد العلم فاعلم أن الالفاظ في هذا الفن خمسة الواجب والمحذور والمنسوب والمكروه والمباح فدع الالفاظ جانبا ورد النظر الى المعنى أولا فأنت تعلم أن الواجب اسم مشترك اذ يطلقه المتكلم في مقابلة الممتنع ويقول وجود الله تعالى واجب وقال الله تعالى وجبت جنوبها ويقال وجبت الشمس وله بكل معنى عبارة والمطلوب الآن مراد الفقهاء وهذه الالفاظ لاشك أنها لا تطلق على جوهر بل على عرض ولا على كل عرض بل من جلتها على الافعال فقط ومن الافعال على أفعال المكلفين لا على أفعال الهائم فاذا نظرنا الى أقسام الفعل لا من حيث كونه مقدورا وحادثا ومعلوما ومكتسبا ومختبرا وله بحسب كل نسبة انقسامات اذ عوارض الافعال ولوازمها كثيرة فلا تظرفيها ولكن اطلاق هذا الاسم عليها من حيث نسبتها الى خطاب الشرع فقط فنقسم الافعال بالاضافة الى خطاب الشرع فنعلم أن الافعال تنقسم الى ما لا يتعلق به خطاب الشرع كفعل المجنون والى ما يتعلق به والذي يتعلق به ينقسم الى ما يتعلق به على وجه التخيير والتسوية بين الاقدام عليه وبين الاجام عنه ويسمى مباحا والى ما ترجح فعله على تركه والى ما ترجح تركه على فعله والذي ترجح فعله على تركه ينقسم الى ما أشعر بأنه لا عقاب على تركه ويسمى مندوبا والى ما أشعر بأنه يعاقب على تركه ويسمى واجبا ثم ربما خص فريق

(كاف) في حكم العقل بالحسن أو القبح ضرورة (فتدبر) فان الجواب هو الاول وهذا التوجيه من غير رضا القائل ولو اسقط حديث وجوب العدل واكتفى بمنع كون مطلق دار الجزاء سمعيا ليكون جوابا عنه لو أورد على معظم الخليفة القائلين بوجوب الايمان بالعقل قبل ورود الشرع لكان أولى فتفكر (ومنهما ما هو نظري كحسن الصدق الضار وقيح الكذب النافع) فانهم ما يعرفان بالتأمل (ومنهما ما لا يدرك) أصلا (الا بالشرع كحسن صوم آخر رمضان وقيح صوم أول شوال فانه لا سبيل للعقل اليه) أي الى معرفته (لكن الشرع) اذ قد حكم على هذا الوجه (كشف عن حسن وقيح ذاتيين) لانه لما لم يكن جعل الشارع الا بحسب حكمة باعطاء شيء ما يصلح له علم أن في صوم آخر رمضان صلاح الثواب وفي صوم أول شوال صلاح العقاب فمن هذا الوجه كشف الشارع فلا يرد ما في الحاشية ان هذا تعصب فان العقل يحكم بعدم الفرق الا يجعل الشارع وغاية ما يقال ان الواجب لقهر النفس هو الصوم مطلقا وأما خصوص شهر رمضان فلفضائل فيه كنزول القرآن وغيره واذا كان الشهر محلا يكون أول شوال منتهى ومنتهى الشيء خارج عنه فلم يزم قبح صومه وهذا الجواب غير وافي أما أولا فلانه لو تم يضرهم فانه يلزم منه ادراك العقل للحسن والقبح وأما ثانيا فلان غاية ما لزم عدم وجوب صوم أول شوال والمقصود كان هو التحريم فتدبر (ثم اختلفوا) فيما بينهم (فقال القدماء) منهم الحسن والقبح كلاهما (لذات الفعل و) قال (المتأخرون) لا (بل) كلاهما (لصفة حقيقية توجبه) أي كلا من الحسن والقبح (فيهما) أي في الفعل الحسن والقبح (و) قال (قوم لصفة حقيقية في القبح فقط) دون الحسن (والحسن عدم القبح) فلا ينافي بصفة حقيقية ونقل عن العلامة لا يظهر لهذا القول سبب صحيح (والجباي قال طيس) الحسن والقبح (صفة حقيقية بل اعتبارات) ووجوه (والحق عندنا) معشر أهل السنة من الصوفية والماتريديّة (الاطلاق الاعم) من كونها لذات الفعل أو صفته أو لوجوه واعتبارات كما سينكشف لك (فلا يرد النسخ علينا) لانه لما جاز أن يحدث الحسن لصفة ووجوه واعتبارات فعند بطلانها يبطل الحسن ويتغير وأما المعتزلة القائلون بكونها لذات الفعل لا يصح عندهم بطلان الحسن فيرد النسخ عليهم وسحب الدفع على

اسم الواجب بما أشعر بالعقوبة عليه ظنا وما أشعر به قطعاً خصوصه باسم الغرض ثم لا مشاحة في الالفاظ بعدم معرفة المعاني
وأما المرجح تركه فينقسم الى ما أشعر بأنه لا عقاب على فعله ويسمى مكروها وقد يكون منه ما أشعر بعقاب على فعله في الدنيا
كقوله صلى الله عليه وسلم من نام بعد العصر فاختلس عقله فلا يلو من الانفسه الى ما أشعر بعقاب في الآخرة على فعله وهو
المسمى محظورا وحراما ومعصية فان قلت فامعنى قولك أشعر فعنايه أنه عرف بدلالة من خطاب صريح أو قرينة أو معنى
مستنبط أو فعل أو إشارة فالاشعار يعبر جميع المدارك فان قلت فامعنى قولك عليه عقاب قلنا معناه أنه أخبر أنه سبب العقاب
في الآخرة فان قلت فما المراد بكونه سببا فالمراد به ما يفهم من قولنا الأكل سبب الشبع وحرار الرقبة سبب الموت والضرب
سبب الالم والدواء سبب الشفاء فان قلت فلو كان سببا لكان لا يتصور أن لا يعاقب وكم من تارك واجب يعفى عنه ولا يعاقب
فأقول ليس كذلك اذ لا يفهم من قولنا الضرب سبب الالم والدواء سبب الشفاء أن ذلك واجب في كل شخص أو في معين مشار
اليه بل يجوز أن يعرض في المحل أمر يدفع السبب ولا يدل ذلك على بطلان السببية فرب دواء لا ينفع ورب ضرب لا يدرك
المضروب ألمه لكونه مشغول النفس بشئ آخر كن يحرق في حال القتال وهو لا يحس في الحال به وكما أن العلة قد تستحكم
فتدفع أثر الدواء فكذلك قد يكون في سريرة الشخص وباطنه أخلاق رضية وخصال حمودة عند الله تعالى مرضية توجب العفو
عن جرمته ولا يوجب ذلك خروج الجريمة عن كونها سبب العقاب فان قال قائل هل يتصور أن يكون للشئ الواحد حدان قلنا
أما الحد اللفظي فيجوز أن يكون ألفا اذ ذلك بكثرة الاسامي الموضوعات للشئ الواحد وأما الرسمي فيجوز أيضا أن يكون لثلاث
عوارض الشئ الواحد ولو ازمه قد تكثر وأما الحد الحقيقي فلا يتصور أن يكون الا واحدا لان الذاتيات محصورة فان لم
يذكرها لم يكن حدا حقيقيا وان ذكر مع الذاتيات زيادة فالزيادة حشو فاذا هذا الحد لا يتعدد وان جاز أن تختلف
العبارات المترادفة كما يقال في حد الحادث انه الموجود بعد العدم أو الكائن بعد أن لم يكن أو الموجود المسبوق بعدم أو الموجود
عن عدم فهذه العبارات لا تؤدي الى معنى واحد فانها في حكم المترادفة ولتقتصر في الامتحانات على هذا القدر فالتنبية حاصل
به ان شاء الله تعالى

رأيهم أيضا ان شاء الله تعالى وأجيب من قبلهم ان الخصوصيات التي كانت في أول الزمان معتبرة في محل الحسن والقبح
فالفعل كان في الزمان الاول معه خصوصيات معها كان حسنا واجبا ومع خصوصيات الزمان الثاني يكون قبيحا
وحراما فيصح النسخ ولا يخفى أنه حينئذ يكون قليل الجدوى أو أثلا الى قول الجبائية (ثم من الحنفية من قال ان العقل قد
يستقل في ادراك بعض أحكامه تعالى فأوجب) هذا البعض (الايمان وحرمة الكفر وكل ما لا يليق بجنايه تعالى) على كل
أحد بلغه دعوة رسول أم لا (حتى على الصبي العاقل) هذا قول معظم الحنفية كالشيخ الامام علم الهدى أبي منصور
الماتريدي والامام فخر الاسلام وصاحب الميزان واختاره صدر الشريعة وغيره (وروى عن) الامام الهمام (أبي حنيفة
لا عذر لاحد في الجهل بخالفه لما يرى من الدلائل) على ثبوت الوحدةانية بحيث لا مجال للعاقل أن يرتاب فيه ومن ارتاب معها
فلسوء فهمه وعدم تدبرها لا لرب فيه وهذه الرواية هي مستند ذلك البعض (أقول) في كشف معنى هذه الرواية (لعل
المراد) لا عذر (بعد مضي مدة التأمل فانه) أي التأمل (بمنزلة دعوة الرسول في تنبيه القلب وتلك المدة مختلفة) لا يمكن
تحديد لها (لان العقول متفاوتة) في الفهم فلا تنضب في حد اعلم أن هذا التوجيه أشار اليه الامام فخر الاسلام حيث
قال ومعنى قوائمه لا يكلف بالعقل زيبه أنه اذا أعانه الله تعالى بالتجربة وأمهله لدرك العواقب لم يكن معذورا وان لم
تبلغه الدعوة على نحو ما قال أبو حنيفة في السفه اذا بلغ خمسا وعشرين سنة لا يمنع منه ماله لانه قد استوفى مدة التجربة
فلا بد أن يرداد رشدا وليس على الحد في هذا الباب دليل قاطع وفي شرح أصوله لان ادراك مدة التأمل في حق تنبيه القلب
بمنزلة الدعوة وفيه أيضا لا عذر له بعد الامهال لافي ابتداء العقل وفرغ فخر الاسلام على هذا التوجيه أن من لم تبلغه الدعوة
لوم يعتد شيئا من الكفر والايمان في ابتداء العقل كان معذورا لانه لم تمض عليه مدة التأمل ولو اعتقد كفر لم يكن معذورا
لان اعتقاده جانب يدل دلالة واضحة على أنه ترك الايمان مع القدرة على تحصيله بالتأمل وأنه تأمل فاختر الكفر ثم اعلم أنه
لا فرق بين قول هؤلاء الكرام وقول المعتزلة فانهم كانوا قائلين ان حسن بعض الاشياء مما يدرك بالعقل ولا يتوقف على البعثة

(الدعامة الثانية من مدارك العقول في البرهان الذي به التوصل الى العلوم التصديقية المطلوبة بالبحث والنظر) وهذه الدعامة تشمل على ثلاثة فنون سوابق ولواحق ومقاصد (الفن الاول في السوابق) ويشتمل على تمهيد كلي وثلاثة فصول (التمهيد) اعلم أن البرهان عبارة عن أقاويل مخصوصة ألفت تأليفا مخصوصا بشرط مخصوص يلزم منه رأى هو مطلوب الناظر بالنظر وهذه الاقاويل اذا وضعت في البرهان لاقتباس المطاوب منها سميت مقدمات والخلل في البرهان تارة يدخل من جهة نفس المقدمات اذ قد تكون خالية عن شروطها وأخرى من كيفية الترتيب والنظم وان كانت المقدمات صحيحة يقينية وحررة منها جميعا ومثاله من المحسوسات البيت المبني فانه أمر مركب تارة يختل بسبب في هيئة التأليف بأن تكون الحيطان معوجة والسقف منخفضا الى موضع قريب من الارض فيكون فاسدا من حيث الصورة وان كانت الاجزاء والجذوع وسائر الآلات صحيحة وتارة يكون البيت صحيح الصورة في ترتيبها ووضع حيطانها وسقفها ولكن يكون الخلل من رخواة في الجذوع وتشعب في اللبنة هذا حكم البرهان والحدوكل أمر مركب فان الخلل اما أن يكون في هيئة تركيبه واما أن يكون في الاصل الذي يرد عليه التركيب كالثوب في القميص والخشب في الكرسي واللبن في الحائط والجذوع في السقف وكما أن من يريد بناء بيت بعيد عن الخلل يفتقر الى أن يعد الآلات المفردة أولا كالجذوع واللبن والطين ثم ان أراد اللبن افتقر الى اعداد مفرداته وهو التبن والتراب والماء والقالب الذي فيه يضرب فيبتدئ أولا بالاجزاء المفردة فيركبها ثم يركب المركب وهكذا الى آخر العمل وكذلك طالب البرهان ينبغي أن يتطرق في نظمه وصورته وفي المقدمات التي فيها النظم والترتيب وأقل ما ينتظم منه برهان مقدمتان أعني علمين يتطرق اليهما التصديق والتكذيب وأقل ما تحصل منه مقدمة معرفتان توضع احدهما مخبرا عنها والاخرى خبرا ووصفا فقد انقسم البرهان الى مقدمتين وانقسم كل مقدمة الى معرفتين تنسب احدهما الى الاخرى وكل مفرد فهو معنى ويدل عليه لا محالة بلفظ فيجب ضرورة أن ننظر في المعاني المفردة وأقسامها ثم في الالفاظ

وهؤلاء الكرام أيضا قالوا بذلك فلو كان خلاف لكان في تعيين ذلك البعض من الاحكام والظاهر من كلماتهم أن ذلك البعض هو الايمان والشكر ونحوهما ما وعند المعتزلة كثير ويفهم من كلام الامام نحر الاسلام أن حاصل النزاع ينشأ بينهم أن العقل عندهم غلة موجبة للحكم وعند الاشعرية مهذرة لا اعتبار لها وعندنا لا هذا ولا ذاك بل العقل يوجب أهلية الحكم وتعلق الحكم من العليم الخبير والنزاع هكذا لا يليق أن يقع بين أهل الاسلام لما مر أن اجماع المسلمين على أن لا حكم الا لله تعالى نخرج حاصل البحث أن ههنا ثلاثة أقوال الاول مذهب الاشعرية أن الحسن والقبح في الافعال شرعي وكذلك الحكم الثاني أنهم ما عقليان وهما مناطان لتعلق الحكم فاذا أدرك في بعض الافعال كالايان والكفر والشكر والكفران يتعلق الحكم منه تعالى بذمة العبد وهو مذهب هؤلاء الكرام والمعتزلة الا أنه عندنا لا تجب العقوبة بحسب القبح العقلي كما لا تجب بعد ورود الشرع لاحتمال العفو بخلاف هؤلاء بناء على وجوب العدل عندهم يعني ايصال الثواب الى من أتى بالحسنات وايصال العقاب الى من أتى بالقبايح الثالث ان الحسن والقبح عقليان وليسا موجبين للحكم ولا كاشفين عن تعلقه بذمة العبد وهو مختار الشيخ ابن الهمام صاحب التحرير وتبعه المصنف ورأيت في بعض الكتب وجدت مشايخنا الذين لا قيتهم قائلين مثل قول الاشعرية (وبما حرمنا من المذاهب يتفرع) عليه (مسئلة البالغ في شهاق الجبل) أي الذي لم تبلغه الدعوة فعند المعتزلة مؤاخذة بترك الحسنات وفعل القبايح ومثاب بالحسنات وعند هؤلاء المشايخ يؤاخذ بآتيان الكفر مطلقا وترك الايمان عند مضي مدة التأمل والمؤاخذة بترك ما سوى الايمان وأمثلة من الشكر لم يعلم حاله بارواية صريحة بانهم هل يعذرون بعدم درك العقل اياها للدلائل أم لا وعند الاشعرية والشيخ ابن الهمام لا يؤاخذون ولو اتوا بالشرك والعبادة بالله تعالى ثم اعلم أن مسئلة الحسن والقبح وكذا استلزامهما للحكم يمكن أن تكون كلامية راجعة الى أن الله تعالى لا يحكم الا بما هو حسن أو قبيح وان حكم الله ملازمهما وأن تكون أصولية راجعة الى أن الامر الالهى يدل على الحسن اقتضاء والنهي الالهى يدل على القبح كذلك وأن تكون فقهية راجعة الى أن الفعل الواجب يكون حسنا والحرام قبيحا فقد بان أن الاولى أن تسرد في المقاصد دون المبادئ (لنا) في اثبات نفس الحسن والقبح العقليين أعم من استلزامهما للحكم أولا انه لو كانا شرعيين لكانت الصلاة والزمان متساويين في نفس الامر قبل بعثة الرسل فجعل أحدهما واجبا والاخر حراما ليس أولى من العكس وهو

المفردة ووجود دلالتها ثم اذا فهمنا اللفظ مفردا والمعنى مفردا ألفنا معنيين وجعلناهما مقدمة ونتظر في حكم المقدمة وشروطها ثم نجمع مقدمتين ونصوغ منهما برهانا ونتظر في كيفية الصياغة الصحيحة وكل من أراد أن يعرف البرهان بغير هذا الطريق فقد طمع في المحال وكان كمن طمع في أن يكون كاتب يكتب الخطوط المنظومة وهو لا يحسن كتابة الكلمات أو يكتب الكلمات وهو لا يحسن كتب الحروف المفردة وهكذا القول في كل مركب فان أجزاء المركب تقدم على المركب بالضرورة حتى لا يوصف القادر الا كبر بالقدرة على خلق العلم بالمركب دون الا حاد اذا لا يوصف بالقدرة على تعليم الخطوط المنظومة دون تعليم الكلمات فلهذه الضرورة اشتملت دعامة البرهان على فن في السوابق وفن في المقاصد وفن في اللواحق

(الفن الاول في السوابق وفيه ثلاثة فصول الفصل الاول في دلالة الالفاظ على المعاني) ويتضح المقصود منه بتقسيمات (التقسيم الاول) ان دلالة الالفاظ على المعنى تنحصر في ثلاثة أوجه وهي المطابقة والتضمن والالتزام فان لفظ البيت يدل على معنى البيت بطريق المطابقة ويدل على السقف وحده بطريق التضمن لان البيت يتضمن السقف لان البيت عبارة عن السقف والحيطان وكما يدل لفظ الفرس على الجسم اذا فرس الا وهو جسم واما طريق الالتزام فهو كدلالة لفظ السقف على الحائط فانه غير موضوع للحائط وضع لفظ الحائط حتى يكون مطابقا ولا هو متضمن اذ ليس الحائط جزءا من السقف كما كان السقف جزءا من نفس البيت وكما كان الحائط جزءا من نفس البيت لكنه كالرفيق الملازم الخارج عن ذات السقف الذي لا ينقل السقف عنه واياه أن نستعمل في نظر العقل من الالفاظ ما يدل بطريق الالتزام لكن اقتصر على ما يدل بطريق المطابقة والتضمن لان الدلالة بطريق الالتزام لا تنحصر في حد اذا السقف يلزم الحائط والحائط الاس والأس الأرض وذلك لا ينحصر (التقسيم الثاني) ان الالفاظ بالاضافة الى خصوص المعنى وشموله تنقسم الى لفظ يدل على عين واحدة ونسبته معنا كقولك زيد وهذه الشجرة وهذا الفرس وهذا السواد والى ما يدل على أشياء كثيرة تتفق في معنى واحد ونسبته مطلقا والاول حده اللفظ

ترجيح من غير مرجح مناف لحكمة الامر وهو حكيم البتة قطعاً ولنا فيه ثانياً لو كانا شرعيين لكان ارسال الرسل بلا عفتة لارجسة لانهم كانوا قبل ذلك في رفاهية لعدم صحة المواخذة بشئ مما يستلذه الانسان ثم بعد مجيء الرسل صاروا ببعض تلك الافاعيل في عذاب أبدى فأى فائدة في ارسال الرسل الا التضييق وتعذيب عباده فصار بلاء هذا خلف لانه رحمة من الله تعالى به على عباده في كثير من مواضع تنزيله واعلم أن هذا الدليل كما يدل على الحسن والقبح العقليين كذلك يدل على أن وجوب الايمان وحرمة الكفر أيضا عقلي لانه لو كان الكافر قبل بلوغ الدعوة معذورا لكان بعثة الرسل في حقه بلاء هذا ظاهر جدا فافهم ولنا فيه ثالثا (ان حسن الاحسان وقبح مقابله بالاساءة مما اتفق عليه العقلاء حتى من لا يقول بارسال الرسل كالبراهمة فلو لا أنه ذاتي) أي غير متوقف على الشرع (لم يكن كذلك) أي لما اتفق عليه (والجواب بانه) يمنع كون الاتفاق لاجل ذاتية الحسن والقبح بل (يجوز أن يكون) حكمهم بهما (لمصلحة عامة لا يضرنا لان رعاية المصلحة العامة) حيثئذ (حسن بالضرورة) والامساك بالاحسان لاجلها حسنا (وانما يضرنا لو ادعينا أنه) أي الحسن (لذات الفعل) وليس كذلك (بل الدعوى عدم التوقف على الشرع) سواء كان بالذات أو بالعرض (ومنع الاتفاق على أنه مناط حكمه تعالى) أي التقريب غير تام لانه لا اتفاق على كونهما مناطا للحكم (لا يحسننا) هذا المنع (فانا لا نقول باستلزامه حكمه تعالى بل ذلك بالسمع) ولم يورد الدليل الا لاثبات نفس عقلية الحسن والقبح ولنا رابعاً ما أوردناه من غير الاسلوب اشارة الى التبريض بقوله (واستدل) بانه (اذا استوى الصدق والكذب في المقصود أثر العقل الصدق) فلو لا أن حسنه ذاتي لما أثر (وفيه أنه) ان أراد الاستواء في المقصود مع حصول جميع الاغراض وموافقة الجبل فتقول (لا استواء في نفس الامر لأن لكل منهما لوازم وعوارض) متغايرة (فهو تقدير مستحيل فيمنع الا يثار على ذلك التقدير) وان أراد الاستواء في مقصود معين فلا يلزم منه ذاتية الحسن لجواز أن يكون الا يثار لمرجح آخر ولا أقل أن يكون ذلك هو الاعتقاد وبما قررنا طهرناك اندفاع أنه لا توجه له بالدليل فانه انما أخذ الاستواء نظرا الى المقصود دون جميع العوارض واللوازم وتحققه يقيني ثم ان هاتين الجنتين مع قصورهما عن الدلالة على كلمة المطلوب لا تخالوان عن نوع خطابة اذ لقاتل أن يقول يجوز أن يكون الاتفاق على حسن الاحسان وقبح الاساءة في مقابله بمعنى كونها صفة كالية للحقيقة الانسانية وصفة نقص لا بالمعنى المتنازع فيه وكذا اثار الصدق أيضا

الذي لا يمكن أن يكون مفهومه الا ذلك الواحد بعينه فلو قصدت اشتراك غيره فيه منع نفس مفهوم اللفظ منه وأما المطلق فهو الذي لا يمنع نفس مفهومه من وقوع الاشتراك في معناه كقولك السواد والحركة والفرس والانسان وبالجملة الاسم المفرد في لغة العرب اذا أدخل عليه الالف واللام للعموم فان قلت وكيف يستقيم هذا وقولك الاله والشمس والارض لا يدل الاعلى شيء واحد مفرد مع دخول الالف واللام فاعلم أن هذا غلط فان امتناع الشركة ههنا ليس لنفس مفهوم اللفظ بل الذي وضع اللغة لوجوه في الاله عددا لكان يرى هذا اللفظ عاما في الالهة كلها فان امتنع الشمول لم يكن لوضع اللفظ بل لاستحالة وجوده ثان فلم يكن امتناع الشركة لمفهوم اللفظ والمانع في الشمس أن الشمس في الوجود واحدة فلو فرضنا عوالم في كل واحد شمس وأرض كان قولنا الشمس والارض شاملا لكل فتأمل هذا فانه منزلة قدم في جملة من الامور النظرية فان من لا يفرق بين قوله السواد وبين قوله الشمس وبين قوله هذه الشمس عظم سهوه في النظريات من حيث لا يدري

(التقسيم الثالث) ان الالفاظ المتعددة بالاضافة الى المسميات المتعددة على أربعة منازل ولتختص لها أربعة ألفاظ وهي المترادفة والمتباينة والمتواطئة والمشاركة أما المترادفة فنعني بها الالفاظ المختلفة والصيغ المتواردة على مسمى واحد كالجر والعقار واللبث والاسد والسهم والنشاب وبالجملة كل اسمين لمسمى واحد يتناولهما من حيث يتناولهما الاخر من غير فرق وأما المتباينة فنعني بها الاسامي المختلفة للعاني المختلفة كالسواد والقدرة والاسد والمفتاح والسماء والارض وسائر الاسامي وهي الاكثر وأما المتواطئة فهي التي تنطلق على أشياء متغايرة بالعدد ولكنها متفقة بالمعنى الذي وضع الاسم عليها كاسم الرجل فانه ينطلق على زيد وعمرو وبكر وخالد واسم الجسم ينطلق على السماء والارض والانسان لاشتراك هذه الاعيان في معنى الجسمية التي وضع الاسم بازائها وكل اسم مطلق ليس بعين كما سبق فانه ينطلق

لكونه صفة كمال لكونه يستحق به الثواب فافهم الاشعرية (قالوا) لنفي عقلية الحسن والقبح (أولاً لو كان) كل منهما (ذاتاً لم يتخلف) فان ما بالذات لا يبطل (وقد تخلف فان الكذب مثلاً لا يجب لعصمة نبي) عن يد ظالم (وانقاذ بريء عن سفك) فصار حسناً وقد كان قبيحاً (والجواب) أنا لا نسلم أنه تخلف ههنا بل الكذب باق على قبحه والوجوب جاء للاجتناب عن أعظم منه قبحاً فثبت (ههنا ارتكاب أقل القبيحين) الكذب وهلاك نبي أو بريء (لأن الكذب صار حسناً قيل) في حواشي ميرزا جان (يرد عليه أن هذا الكذب واجب) وكل واجب حسن (فيدخل في) حد (الحسن) والحسن لا يكون عند الخصم الا ذاتياً فهذا الحسن ذاتي فلا يجمع القبح وبما قررنا بان بطلان هذا الايراد من غير ارتباب (أقول) في دفعه ليس ههنا حسن الكذب بالذات بل بواسطة حسن انقاذ نبي بالعرض و (الحسن بالغير لا ينافي القبح لذاته وهذا معنى قولهم الضرورات تبيح المحظورات) أي لأجل عروض ضرورة يجب عليه الحسن بواسطة دفعها فيعامل به معاملة المباح (غاية الامر أنه يلزم القول بان كلاهما كما أنه) يكون (بالذات كذلك بالغير ولعلمهم بقرينه) فلا يسلمون أن كلا حسن بالذات تحقيقه أن عروض صفة قد يكون حقيقة لشيء وقد يكون حقيقة لامر آخر متعلق به نوع علاقة فينسب الى هذا بالعرض ويقال في غير هذا الفن له الاتصاف بواسطة في العروض فههنا الكذب قبيح بالذات ومستلزم لحسن بالذات هو عصمة نبي ورافع لقبح آخر هو هلاك نبي قبحه فوق هذا الكذب واجتماع ما بالعرض مع ما بالذات واقع لاستحالة قبحه فلا يرد أن الحسن والقبح عندهم كالذات الفعل فكيف يرتفع بعروض عارض وان لم يرتفع لزوم اجتماع الضدين فقد برئ ثم يلزم على هذا أن يكون هذا الكذب حراماً واجباً من جهتين لبقاء القبح مع عروض الحسن ولا بأس به عندنا لكن لا يتأتى من المستزلة قائلهم لا يجوزون اجتماع الوجوب والحرمة في شيء ما حتى لا يجوزون الصلاة في الأرض المغصوبة بل لا يجوزون اجتماعهما في الواحد بالجنس أيضاً ومع هذا لا يعم هذا الجواب جميع الصور الا بشكك ويمكن أن يقرر الكلام هكذا ان مقتضى الذات برعايراديه ما لو خلى الشيء وطبعه استلزمه كما يقال البرودة للماء بالذات وبعياديه ما تستلزمه الذات استلزاماً واجباً كالزوجية للاربعة فالاول يصح تخلفه عن الذات لعروض عارض كما أن الماء يتسخن بمجاورة النار بخلاف الثاني فلعل المعتزلة أرادوا بكون الحسن والقبح مقتضى الذات المعنى الاول فلا يعد في التخلف في بعض المواضع لعروض عارض فثبت نقول الكذب

على آحاد مسمياته الكثيرة بطريق التواطؤ كاسم اللون للسواد والبياض والحرمة فانه متفقة في المعنى الذي به سمي اللون
لونا وليس بطريق الاشتراك البتة وأما المشتركة فهي الاسامي التي تنطلق على مسميات مختلفة لا تسترأ في الحد
والحقيقة البتة كاسم العين العضو الباصر والميزان والموضع الذي يتفجر منه الماء وهي العين النورية والذهب والشمس وكاسم
المشتري لقابل عقد البيع والكوكب المعروف ولقد ثار من ارتباط المشتركة بالتواطئة غلط كثير في العقليات حتى ظن
جماعة من ضعفاء العقول أن السواد لا يشارك البياض في اللونية الا من حيث الاسم وان ذلك كمشركة الذهب للحدقة
الباصرة في اسم العين ومشاركة قابل عقد البيع للكوكب في المشتري وبالجملة الاهتمام بتمييز المشتركة عن المتواطئة مهم فلنزد
له شرحا فنقول الاسم المشترك قد يدل على المختلفين كما ذكرناه وقد يدل على المتضادين كالجلل للحقير والخطير والناهل
للعطشان والريان والجون للسواد والبياض والقرء للطهر والحيض واعلم أن المشترك قد يكون مشكلا قريبا الشبه من
المتواطئ ويعسر على الذهن وان كان في غاية الصفاء الفرق ولنسم ذلك متشابها وذلك مثل اسم النور الواقع على الضوء المبصر
من الشمس والنار والواقع على العقل الذي به يتسدى في الغوامض فلا مشاركة بين حقيقة ذات العقل والضوء الا كمشاركة
السماء للانسان في كونها جسما اذ الجسمية فيهما لا تختلف البتة مع أنه ذاتي لهما ويقرب من لفظ النور لفظ الحي على النبات
والحيوان فانه بالاشتراك المحض اذ يراد به من النبات المعنى الذي به نماءه ومن الحيوان المعنى الذي به يحس ويتحرك بالارادة
واطلاقه على الباري تعالى اذا تأملت عرفت أنه لمعنى ثالث يخالف الامرين جميعا ومن أمثال هذه تتابع الاغاليط مغالطة
أخرى قد تلبس المترادفة بالمتباينة وذلك اذا أطلقت أسام مختلفة على شيء واحد باعتبارات مختلفة ربما ظن أنها مترادفة
كالسيف والمهند والصارم فان المهندس يدل على السيف مع زيادة نسبة الى الهند فخالف اذا مفهومه مفهوم السيف والصارم
يدل على السيف مع صفة الحدة والقطع لا كالاسد والليث وهذا كما أن في اصطلاحاتنا النظرية نحتاج الى تبديل الاسامي على شيء

ولو كان قبيحا بالذات لكن استلزامه الحسن بالذات عاقبه وأزال عنه القبح فصار حسنا بحسن ملازمه ولا يلزم اجتماع الحسن
والقبح في ذات واحدة لكن على هذا لا يبقى بين قولهم وبين قول الجبائي كبير فرق هكذا ينبغي أن تفهم هذه المباحث (وبه)
أي بما ذكرنا أن الحسن الذاتي لا ينافي القبح الغيري (أمكن لهم التخلص عن النسخ) فانه لما جاز أن يكون الحسن بالذات قبيحا
بالغير والقبح بالغير حسنا بالذات أمكن انقلاب الوجوب الى الحرمة والحرمة الى الوجوب وعلى هذا فنكاح الأخت كان
قبيحا بالذات حسنا بحسن ابقاء النسل فكان مباحا والآن لما زال استلزامه لذلك الحسن بقي على قبحه فصار حراما وهذا
لا يصح على التوجيه الأول اذ يلزم حينئذ كون نكاح الأخت حراما ومباحا والتزامه بعيد كيف وقد بقي مباحا الى محي عشرة
أخرى مع ارتفاع الضرورة قبله وأبعد منه التزام ما يلتزم في التوجه الى البيت المقدس والكعبة فانه يلزم أن يكون أحدهما
حراما وواجبا ولا يجترئ عليه مسلم وأما على التوجيه الثاني فلا بعد في نكاح الأخت فانه يجوز أن يكون القبح مقتضى الذات
لكن المانع المذكور أزاله وجعله حسنا لكن التزام هذا في الكعبة والبيت مشكل فان التوجه الى الكعبة كان مستمرا في
شريعة والآل مستمرا في شريعة أفنيل البشر عليه وعلى آله أفضل الصلاة والسلام والتوجه الى البيت كان مستمرا في شريعة
موسى فكيف يجترئ مسلم على القول باستمرار وجوب أمر مقتضاه القبح بالذات من غير بيان المانع المستمر بل الذي يجب
أن يعتقد أن التوجه الى البيت كان حسنا بحسن عارض بالذات أي من غير واسطة في العروض والتوجه الى الكعبة كان
مانعا عنه فصار قبيحا بالعرض ثم زال حسنه عند محي هذه الشريعة الغراء وبقي غير حسن كما كان قبل وحسن التوجه
الى الكعبة بالذات كما هو الظاهر أو بالعوارض فاقتضى وكان التوجه الى البيت مانعا عن هذا التوجه الحسن فصار قبيحا بالعرض
فتدبر وأنصف (على أنه لا يتم) هذا البيان ولا ينتهض (على الجبائية ولا علينا) وان تم على جمهور المعتزلة فانه انما يلزم
منه بطلان كونهم مامقضى الذات مطلقا ونحن لا نقول به بيل انما نقول بالاطلاق الأعم فلا يلزم أن يتكلف الجواب
(و) قالوا (ثانيا لو كان) كل منهما (ذاتيا لاجتماع النقيضان في مثل لا كذب غدا فان صدقه يستلزم المكذب) في الغد الذي
هو المحكي عنه (وبالعكس) أي كذبه يستلزم عدم الكذب في الغد فصدقته ملزوم الكذب القبح بالذات وكذبه ملزوم
عدمه الحسن بالذات (ولللزوم حكم اللازم) فيكون صدقه قبيحا مع كونه حسنا وكذبه حسنا مع كونه قبيحا ولا ينقلب عليهم

واحد عند تبدل اعتباراته كما أناسى العلم التصديق الذى هو نسبة بين مفردين دعوى اذا اتحدى به المتحدى ولم يكن عليه برهان ان كان فى مقابلة خصم وان لم يكن فى مقابلة خصم سميناه قضية كأنه قضى فيه على شئ بشئ فان خاض فى ترتيب قياس الدليل عليه سميناه مطلوباً فان دل بقياسه على صحته سميناه نتيجة فان استعمله دليلاً فى طلب أمر آخر ورثته فى أجزاء القياس سميناه مقدمة وهذا ونظائره مما يكثر (مثال الغلط فى المشترك) قول الشافعى رجه الله تعالى فى مسئلة المكروه على القتل يلزمه القصاص لانه مختار ويقول الحنفى لا يلزمه القصاص لانه مكروه وليس بمختار ويكاد الذهن لا ينبوع عن التصديق بالامرين وأنت تعلم أن التصديق بالضدين محال وترى الفقهاء يتعنون فيه ولا يهتمون الى حله وانما ذلك لان لفظ المختار مشترك اذ قد يجعل لفظ المختار مراداً للفظ القادر ومساوياً له اذا قوبل بالذى لا قدرته على الحركة الموجودة كالحمول فيقال هذا عاجز محمول وهذا قادر مختار ويراد بالمختار القادر الذى يقدر على الفعل وتركه وهو صادق على المكروه وقد يعبر بالمختار عن تخلى فى استعمال قدرته ودواعى ذاته بلا تحرك دواعيه من خارج وهذا يكذب على المكروه ونقيضه وهو أنه ليس بمختار يصدق عليه فاذا صدق عليه انه مختار وأنه ليس بمختار ولكن بشرط أن يكون مفهوم المختار المنفى غير مفهوم المختار المثبت ولهذا نظائر فى النظريات لا تحصى تاهت فيها عقول الضعفاء فليستدل بهذا القليل على الكثير

(الفصل الثانى من الفن الاول) النظر فى المعانى المفردة ويظهر الغرض من ذلك بتقسيمات ثلاثة (الاول) ان المعنى اذا وصف بالمعنى ونسب اليه وجد ام اذا تبا واما عرضياً واما لازماً وقد فصلناه (والثانى) انه اذا نسب اليه وجد ام اعم كالوجود بالاضافة الى الجسمية واما اخص كالجسمية بالاضافة الى الوجود واما مساوياً كالتحيز بالاضافة الى الجوهر عند قوم والى الجسم عند قوم (الثالث) ان المعانى باعتبار اسبابها المدركة لها ثلاثة محسوسة ومختيلة ومعقولة ولنصطلح على تسمية سبب الادراك قوة فنقول فى حذقت معنى به تميزت الحذقة عن الجهة حتى صرت تبصر بها واذا بطل ذلك المعنى بطل الابصار والحالة التى تدر كها عند الابصار شرطها وجود المبصر فلوان عدم المبصر انعدم الابصار وتبقى صورته فى دماغك كأنك تنظر

بأنه يلزم عليهم أن يكون صدقه حسناً شرعياً وقبحاً شرعياً وهما ضدان فأين المفر لان لهم أن يقولوا يجوز أن يبطل أحدهما فانه يجعل الشارع بخلاف المستزلة فانهم يقولون انهما الذات الفعل فتأمل فيه (وربما منع ذلك) أى كون حكم الملزوم حكم اللازم بعينه بالذات (ألا ترى أن المفضى الى الشر لا يكون شر بالذات) كيف ومحجى الرسول موجب لهلاك الناس الكثير مع أنه خير كثير أعظم (قال الشيخ) أبو على (فى الاشارات السردا خل فى القدر بالعرض) فان التذير الالهى انما تعلق أولاً بالذات بالخير لكنه قد كان متوقفاً على وجود الشر القليل وليس من شأن الحكيم أن يتزل الخير الكثير لأجل الشر القليل فلذا اقتدر الشر وأوجده هذا ثم لا يخفى على المتأدب بالا داب الشرعية أن الصواب ترك التأييد بكلام ابن سينا فانه ليس من رجال هذا المقال (أقول هذا) الجواب (يرشدك الى الالتزام المذكور سابقاً) من أنهما كما يكونان بالذات يكونان بالغير فان حسن الملزوم وان لم يكن مستلزماً لحكم اللازم بالذات لكنه مستلزم له بالعرض البتة وكذا اقبحه يستلزم قبحه بالعرض (فافهم) فانه لاسترة فيه وقد يقال فى تقرير الدليل ان صدق لا كذب عندا هو نفس تحقق مصداقه الذى هو الكذب فى الغد وهو قبيح بالذات عندهم فالصدق قبيح مع كونه حسناً فينبذ لا يتوجه هذا الجواب أصلاً وفيه أنا لا نسلم أن الصدق نفس تحقق المصداق بل المطابقة للمصداق الواقعى فواقعية المصداق لازمة له لأنه هو ولو سلم فلا كذب الغدا اعتباراً ان اعتباراً أنه تحقق مصداق الخبر واعتباراً أن مصداقه غير متحقق فلنا أن نقول انه بالاعتبار الأول حسن بالذات وبالاعتبار الثانى قبيح فلا ضير وهذا عندنا ظاهر وأما عندهم فالتأمل فيه محال لعدم قولهم باجتماع الوجوب والحرمة فى شئ ولو باعتبارين (و) قالوا (نالتان فعل العبد اضطرارى فان الفعل ممكن) والممكن (مالم يترجح) وجوده على عدمه (لا يوجد) حين الوجود يكون الوجود راجحاً وعدمه مرجوحاً (وترجح المرجوح محال فمالم يجب لم يوجد) فالعدم حال ترجيح الوجود محال فوجود الفعل واجب فلا اختيار للعبد فيه أصلاً فهو اضطرارى (فلا يكون حسناً ولا قبيحاً) أصلاً (عقلاً اجماعاً) لان الاضطرارى لا يوصف به ما وهذا التبيان غير متوقف على ابطال الأولوية الغير البالغة حد الوجوب بخلاف ما فى المختصر حيث قال استدل أن فعل العبد غير مختار فلا يكون حسناً ولا قبيحاً لذاته اجاعاً لانه ان كان لازماً فواضح وان كان جائزاً فان افتقر الى

الها وهذه الصورة لا تقتصر الى وجود التخيل بل عدمه وغيبته لا تنفي الحالة المسماة تخيلا وتنفي الحالة التي تسمى ابصارا ولما كنت تحس بالتخيل في دماغك لا في فخذك وبطنك فاعلم أن في الدماغ غريزة وصفة بهائية للتخيل وبها يابن البطن والفخذ كما يابن العين الجبهة والعقب في الابصار بمعنى اختصاص به لا بحالة والصبي في أول نشئه تقوى فيه قوة الابصار لا قوة التخيل فلذلك اذا ولع بشئ فغيبته عنه وأشغلته بغيره اشتغل به ولهاعنه وربما يحدث في الدماغ مرض يفسد القوة الحافظة للتخيل ولا يفسد الابصار فيرى الاشياء ولكنه كما تغيب عنه بنسائها وهذه القوة يشارك البهيمة فيها الانسان ولذلك مهما رأى الفرس الشعير تذكر صورته التي كانت له في دماغه فعرف أنه موافق له وأنه مستلذذ به فبادر اليه فلو كانت الصورة لا تثبت في خياله لكانت رؤيته لها نائبا كرويته لها أولا حتى لا يبادر اليه ما لم يجربه بالذوق مرة أخرى ثم فيك قوة ثالثة شريفة يابن الانسان بها البهيمة تسمى عقلا محلها ادماعك واما قلبك وعند من يرى النفس جوهر اقايم بذاته غير متغير محلها النفس وقوة العقل تباين قوة التخيل مباينة أشد من مباينة التخيل للابصار اذ ليس بين قوة الابصار وقوة التخيل فرق الا أن وجود المبصر شرط لبقاء الابصار وليس شرط لبقاء التخيل والافصورة الفرس تدخل في الابصار مع قدر مخصوص ولون مخصوص وبعد ذلك مخصوص ويبقى في التخيل ذلك البعد وذلك القدر واللون وذلك الوضع والشكل حتى كأنك تنظر اليه ولعمري فيك قوة رابعة تسمى المفكرة شأنها أن تقدر على تفصيل الصور التي في الخيال وتقطيعها وتركيها وليس لها ادراك شئ آخر ولكن اذا حضر في الخيال صورة انسان قد رعى أن يجعلها نصفين فيصوّر نصف انسان وربما ركب شخصا نصفه من انسان ونصفه من فرس وربما تصوّر انسانا يطير اذ ثبت في الخيال صورة الانسان وحده وصورة الطير وحده وهذه القوة تجمع بينهما كما تفرق بين نصف الانسان وليس في وسعها البتة اختراع صورة لامثال لها في الخيال بل كل تصوّراتها بالتفريق والتأليف في الصور الحاصلة في الخيال والمقصود أن مباينة ادراك العقل لادراك التخيل أشد من مباينة التخيل للابصار اذ ليس للتخيل أن يدرك المعاني المجردة العارية عن القرائن الغريبة التي ليست داخلية في ذاتها أعني التي ليست ذاتية كما سبق فانك لا تقدر على تخيل السواد الا في مقدار

مرجح عاد النقيس والافهو اتفاق فانه متوقف على ابطالها مع أن فيه شق الاتفاق رائد لا حاجة اليه ولذلك قال (وهذا أحسن وأخصر مما في المختصر) وقد يقال ان استحالة ترجيح المرجوح ممنوع بل يجوز أن يكون الراجح أولى غير واجب والعدم مرجوحا ممكنا حينئذ. نذرجح المرجوح غير أولى لأنه مستحيل حينئذ لا كفاية وهذا مكابرة فان استحالاته بين أولى غنى عن البيان (والجواب) أن غاية ما لزم من البيان وجوب الفعل من المبرج ويجوز أن يكون هو الاختيار و (أن الوجوب بالاختيار لا يوجب الاضطرار) فانه عدم تعلق الاختيار وههنا قد تعلق به الاختيار (ضرورة الفرق بين حركتي الاختيار والرعشة) مع كون كليهما واجبين عن مرجحيهما والاول اختياري لا الثاني (على أنه منقوض بفعل الباري تعالى) فان فعله ان ترجح فقد وجب والا استحالة صدوره قيل تفصيل الدليل أنه لو صدر الفعل من العبد بالارادة فالارادة لا تصدر بارادة أخرى وهي بأخرى والا لزم التسلسل في المبدأ وأيضا لا نجد من أنفسنا عند صدور الفعل الارادة واحدة فاذن علة الارادة غير ارادة المريد فاما أن يجب بخلق الله تعالى أو بفعل المريد لكن من غير ارادة وشعور وعلى التقديرين فالعبد في تحقق الارادة مضطر والفعل واجب عند الارادة فيكون اضطرارا بالاختياري ما يصح فعله وتركه وبعبارة أخرى ان تحقق جميع ما يتوقف عليه الفعل فقد وجب ويلزم الاضطرار اذ لا يصح حينئذ تركه والالزم الترجيح من غير مرجح وعند بلوغ التقرير الى هذا لا يتشبه الجواب المذكور بل لا يمكن نعم يرد النقص بفعل الباري جل مجده الا أن يقال بالارادة المشوبة بالجبر ولا يجترئ عليه مسلم ثم قال هذا القائل ويشكل حينئذ بثلاثة أمور الاول أن لا يكون الحسن والقبح في فعل العبد والباري جل مجده عقليين الثاني أن لا يكون الباري جل مجده مختارا صرفا في فعله بل كان اختياره مشوبا بالجبر الثالث يلزم كون العبد مضطرا في الفعل فيشكل أمر المعاد من الثواب والعقاب ثم قال يمكن دفع الاول والثالث بالتزام أن الاختيار المشوب بالاضطرار كاف في الحسن والقبح وكذا في ايصال الثواب والعقاب وأنت تعلم أن القول بتجوير انصاف الاضطرار بالحسن والقبح خرق الاجماع والاشكال في الثواب والعقاب ليس لان الفعل غير مختار أو مختار بل لان العبد يتأتى له العذر بان الفعل قد وجب فلا يستطيع أن أتحرز عنه فلم يكن لله الحجة البالغة هذا خلف وهو غير مندفع بقوله وقال وأجابوا عن الثاني بتجوير الخلف اذ غاية ما يلزم فيه الترجيح

مخصوص من الجسم ومعه شكل مخصوص ووضع مخصوص منك بقرب أو بعد ومعلوم أن الشكل غير اللون والقدرة غير الشكل فان المثلث له شكل واحد صغيرا كان أو كبيرا وانما ادراك هذه المفردات المجردة بقوة أخرى اصطلاحا على تسميتها عقلا فيدرك السواد ويقضى بقضايها ويدرك اللونية مجردة ويدرك الحيوانية والجسمية مجردة وحيث يدرك الحيوانية قد لا يحضره الالتفات الى العاقل وغير العاقل وان كان الحيوان لا يخلو عن القسمين وحيث يستمر في نظره قاضيا على الألوان بقضية قد لا يحضره معنى السوادية والبياضية وغيرهما وهذا من عجيب خواصها وبديع أفعالها فاذا رأى فرسا واحدا أدرك الفرس المطلق الذي يشترك فيه الصغير والكبير والاشهب والكميت والبعيد منه في المكان والقريب بل يدرك الفرسية المجردة المطلقة منزهة عن كل قرينة ليست ذاتية لها فان القدر المخصوص واللون المخصوص ليس للفرس ذاتيا بل عارضا وأولاهما في الوجود اذ مختلفات اللون والقدر تشترك في حقيقة الفرسية وهذه المطلقات المجردة الشاملة لأشياء مختلفة هي التي يعبر عنها المتكلمون بالاحوال والوجوه والاحكام ويعبر عنها المنطقيون بالقضايا الكلية المجردة ويرفعون أنها موجودة في الأذهان لا في الأعيان وتارة يعبرون عنها بانها غير موجودة من خارج بل من داخل يعنون خارج الذهن وداخله ويقولون أرباب الاحوال انها أمور ثابتة تارة يقولون انها موجودة معلومة وتارة يقولون لا موجودة ولا معلومة ولا مجهولة وقد دارت فيه رؤسهم وحارت عقولهم والعجب أنه أول منزل ينفصل فيه المعقول عن المحسوس ان من ههنا يأخذ العقل الانساني في التصرف وما كان قبله كان يشارك التخيل البهيمي فيه التخيل الانساني ومن تحير في أول منزل من منازل العقل كيف يرجح فلاحه في تصرفاته

(الفصل الثالث من السوابق في أحكام المعاني المؤلفة) قد نظرنا في مجرد اللفظ ثم في مجرد المعنى فننظر الآن في تأليف المعنى على وجه يتطرق اليه التصديق والتكذيب كقولنا مثلا العالم حادث والبارئ تعالى قديم فان هذا يرجع الى تأليف القوة المفكرة بين معرفتين لذاتين مفردتين بنسبة احدهما الى الاخرى اما بالاثبات كقولك العالم حادث أو بالسلب كقولك العالم ليس بقديم وقد اتأمل هذا من جزأين يسمى النحويون أحدهما مبتدأ والآخر خبرا ويسمى المتكلمون أحدهما وصفا والآخر موصوفا

من غير مرجح وهو غير متمنع بل الرجحان من غير مرجح أي الوجود من غير موجب ثم رده باثبات استحالة التخلف وهكذا وقع القيل والقال ولم تنكشف حقيقة الحال وأجاب المصنف في الحاشية أن هذا غير تام على رأي الاشعرى فانه يكتفي بوجود قدرة متوهمة في توجه التكليف هذا وأنت تعلم أنه يكفي في توجه التكليف الشرعي عنده لا الحسن العقلي بل الاجماع وقع على أن الاضطراري لا يوصف بالحسن والقبح العقليين وتحقيق المقام على ما استفادته هذا العبد من اشارات الكرام وتقرر عليه رأيه في تحقيق المرام أن عند ارادة العبد تحقق الدواعي الى الفعل من التخيل الجزئي والشوق اليه فيصرف العبد اختياره المعطى من الله سبحانه فيستعد بذلك للاتصاف بذلك الفعل اذ ليس الشأن الالهي أن يترك المادة المستعدة الطالبة بلسان الاستعداد عارية عنه بامسالك الفيض عنه لكونه جوادا بل أجرى عادته باعطاء ما يصلح المادة صلوحا كاملا فأن الله تعالى يخلق الفعل في المريد يجري العادة فيتصف به ولما يتخلف عند سذني أو ولي ويسمى خرق العادة هذا بحسب الجلي من النظر والدقيق من النظر يحكم بان هذا السد وأمثاله من موانع وجود الفعل وعند ارتفاعه يجب الفعل هذا كله على رأي أهل الحق من أهل السنة الباذلين جهدهم في قمع البدعة كثرهم الله تعالى وأما عند المعتزلة فبعد تمام هذا الاستعداد والصلوح يخلق العبد الفعل فيجب بخلقته فيتصف به العبد اتصافا واجبا بخلقته فليس الاختيار في العبد الا صرف القدرة والارادة الى الفعل سواء وجد بهذا الصرف كما هو عند المعتزلة أولا كما عندنا وهذا لا ينافي الوجوب وأما فعل الله تعالى فتحقيقه أنه تعلق علمه الازلي بالعالم على ما كان صالحا للوجود على النظم الا تم تعلق ارادته في الازل بأن يوجد على هذا النمط اذ لم يكن نظم صالح للوجود أولى من هذا النظم فيوجد العالم بهذا التعلق ويجب على اقتضائه مثلا تعلق ارادته بأن يتكون آدم في الوقت الفلاني ونوح في وقت بينهما ألف سنة فوجدوا وجبا بهذا النمط وهذا التعلق هو الخلق بالاختيار وأما القدرة بمعنى أن يصح الفعل والترك الذي نسب الى أهل الكلام فان أريد به أن نسبة الفعل والترك متساوية الى الارادة وانفق أي ما وجد فهو باطل لانه لو كانت النسبة واحدة فتمحقق الفعل دون الترك ترجيح من غير مرجح بل وجود من غير موجب اذ لا يوجد ههناك يجيى الترجيح منه وان أريد منه أنه يصح الفعل والترك بالنظر الى نفس القدرة وان وجب أحدهما نظرا الى الحكمة فان الحكيم لا يمكن أن

ويسمى المنطقيون أحدهما موضوعا والآخر محمولا ويسمى الفقهاء أحدهما حكما والآخر محكوما عليه ويسمى المجموع قضية وأحكام القضايا كثيرة ونحن نذكر منها ما تكثر الحاجة اليه وتضر الغفلة عنه وهو حكام الأول ان القضية تنقسم بالاضافة الى المقضى عليه الى التعيين والاهمال والعموم والخصوص فهي أربع الأولى قضية في عين كقولنا زيد كاتب وهذا السواد عرض الثانية قضية مطابقة خاصة كقولنا بعض الناس عالم وبعض الاجسام ساكن الثالثة قضية مطلقة عامة كقولنا كل جسم متحيز وكل سواد لون الرابعة قضية مهملة كقولنا الانسان في خسر وعلة هذه القسمة ان المحكوم عليه اما ان يكون عيننا مشارا اليه او لا يكون عيننا فان لم يكن عيننا فاما ان يحصر بسور بين مقداره بكميته فتكون مطلقة عامة او يحجز ثبته فتكون خاصة او لا يحصر بسور فتكون مهملة والسور هو قولك كل وبعض وما يقوم مقامهما ومن طرق المغالطين في النظر استعمال المهملات بدل القضايا العامة فان المهملات قد يراد بها الخصوص والعموم فيصدق طرفا النقيض كقولك الانسان في خسر تعني الكافر الانسان ليس في خسر تعني الانبياء ولا ينبغي ان يسامح بهذا في النظريات مثاله ان يقول الشفعوي مثلا معلوم ان المطعوم ربوي والسفر رجل مطعوم فهو اذار بوي فان قيل لم قلت المطعوم ربوي فتقول دليله البر والشعير والتر يعني فانها مطعومات وهي ربوية فينبغي ان يقال فقولك المطعوم ربوي أردت به كل المطعومات او بعضها فان أردت البعض لم تلزم النتيجة اذ يمكن ان يكون السفر رجل من البعض الذي ليس بربوي ويكون هذا خلافا في نظم القياس كما يأتي وجهه وان أردت الكل فن أين عرفت هذا وما عدته من البر والشعير ليس كل المطعومات (النظر الثاني) في شروط النقيض وهو محتاج اليه اذ رب مطلوب لا يقوم الدليل عليه ولكن على بطلان نقيضه فيستبان من ابطاله صحة نقيضه والقضيتان المتناقضتان يعني بهما كل قضيتين اذا صدقت احدهما كذبت الاخرى بالضرورة كقولنا العالم حادث العالم ليس بحادث وانما يلزم صدق احدهما عند كذب الاخرى بستة شروط (الاول) ان يكون المحكوم عليه في القضيتين واحدا بالذات لا بمجرد اللفظ فان اتحد اللفظ دون المعنى لم يتناقضا كقولك النور مدرك بالبصر النور غير مدرك بالبصر اذا أردت بأحدهما الضوء وبالاخر العقل

تتعلق ارادته على خلاف ما علم من النظم الا تم فهذا صحيح وغير مناف لوجوب الفعل عند تعلق الارادة ووجوب الارادة لاجل الحكمة ووجوب الحكمة لكونها صفة كمالية واجبة الثبوت للباري باقتضاء ذاته فالقدرة بهذا المعنى ومعنى صفة بها ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل متلازمتان والارادة ترجيح تعلق القدرة بجانب الفعل أو الترك لكن هذا الترجيح يكون في الله سبحانه على حسب اقتضاء الحكمة والعلم بالنظم ويجب لكونه أزليا كسائر الصفات وفيما على حسب دواعينا وأغراضنا فقد انكشف الفرق بين الاختياري والاضطراري على اتم الوجوه بحيث لا يبقى فيه شائبة الخفاء فحينئذ نقول قد اندفع الابرار بعدم اتصاف الفعل بالحسن والقبح بأن الاختيار ما ذكر ولا ينافيه الوجوب بل الفعل الاختياري يجب بعد الاختيار أو بالاختيار والثاني بأنه لا شائبة للاضطرار كيف والايجاد منه تعالى لاجل الحكمة ومطابقة الفعل للنظم الصالح من الكمالات فيجب ثبوته له تعالى والايجاد كيف ما اتفق من غير وجوب أمر مستحيل يجب تنزيهه تعالى منه فلا يجزئ مسلم على هذا والله تعالى أعلم بحقيقة الحال وأما الاشكال الثالث فله كما ينبغي يطلب من شرح فصوص الحكم وسنشير اليه ان شاء الله تعالى اجمالا وقد بان لك من هذا التحقيق ان مبدأ الفعل الاختياري يجب ان يكون اضطراريا والالزام التسلسل في المبدأ ولصدر الشريعة رجة الله ههنا كلام لا ثبات الاختيار بمعنى ترجيح أحد الجانبين مع التساوي ومع وجوب الفعل قلند كره ونفك عقده حتى تبين لك حقيقة الحال فنقول مهدر رجة الله تعالى أولا أربع مقدمات * المقدمة الاولى ان المصادر ربما تطلق ويراد بها معانيها المصدرية التي وضعت بازائها وربما تطلق على الحالة الخارجية الحاصلة منها كالحركة فانها تطلق ويراد بها معناها المصدرية وقد يراد بها الحالة الخارجية الاولى معنى اعتباري لا وجود له في الخارج الا باعتبار المصادق والثاني أمر عيني وهذا ظاهر جدا * المقدمة الثانية وجود الممكن يجب عند وجود جملة ما يتوقف عليه وعند عدم شيء منها يمنع وجوده أما الاول فلانه لو لم يجب وجوده أمكن عدمه فان توقف وجوده حال العدم على شيء آخر لم يبق العلة التامة علة تامة وان لم يتوقف فوجوده نازع معها وعدمه أخرى ترجيح من غير مرجح فان قيل المحال رجحان الشيء بلا مرجح بمعنى وجود الممكن من غير موجد وهو غير لازم فان الموجد هناك موجود قلت قد لزم هذا المعنى لان زمان العدم لم يوجد فيه شيء وفي زمان

ولذلك لا يتناقض قول الفقهاء المضطر مختار المضطر ليس بمختار وقولهم المضطر آثم المضطر ليس بآثم اذ قد يعبر بالمضطر عن المرتعد والمحمول المطروح على غيره وقد يعبر به عن المدعو بالسيف الى الفعل فالاسم متحد والمعنى مختلف (الثاني) أن يكون الحكم واحدا والاسم مختلف كقولك العالم قديم العالم ليس بقديم أردت بأحد القديمين ما أراد الله تعالى بقوله كالعرجون القديم ولذلك لم يتناقض قولهم المكرم مختار المكرم ليس بمختار لان المختار عبارة عن معنيين مختلفين (الثالث) أن تتحد الاضافة في الامور الاضافية فانك لو قلت زيد أب زيد ليس باب لم يتناقضا اذ يكون أب بالبكر ولا يكون أب بالخالد وكذلك تقول زيد أب زيد ابن فلان يتعدى بالاضافة الى شخصين والعشرة نصف والعشرة ليست بنصف أي بالاضافة الى العشرين والثلاثين وكما يقال المرأة مولى عليها المرأة غير مولى عليها وهما صادقان بالاضافة الى النكاح والبيع لا الى شيء واحد والى العصة والاجنبى لا الى شخص واحد (الرابع) أن يتساوى في القوة والفعل فانك تقول الماء في الكوز مر وأى بالقوة وليس الماء يمر وأى بالفعل والسيف في الغمد قاطع وليس بقاطع ومنه نار الخلاف في أن الباري في الازل خالق أو ليس بخالق (الخامس) التساوى في الجزء والكل فانك تقول الزنجى أسود الزنجى ليس بأسود أى ليس بأسود الاسنان وعنه نشأ الغلط حيث قيل ان العالمية حال لزيد بجملة لان زيدا عبارة عن جملة ولم يعرف أنا اذا قلنا زيدا في بغداد لم نعن به أنه في جميع بغداد بل في جزء منها وهو مكان يساوى مساحته (السادس) التساوى في المكان والزمان فانك تقول العالم حادث العالم ليس بحادث أى هو حادث عند أول وجوده وليس بحادث قبله ولا بعده بل قبله معدوم وبعده باق والصبي تنبت له أسنان والصبي لا تنبت له أسنان ونعني بأحدهما السنة الاولى وبالاخر التي بعدها وبالجملة القضية المتناقضة هي التي تسلب ما أثبتته الاولى بعينه عما أثبتته بعينه وفي ذلك الوقت والمكان والحال وبذلك الاضافة بعينها وبالقوة ان كان ذلك بالفعل وبالفعل ان كان ذلك بالجزء والكل وتحصيل ذلك بأن لا تخالف القضية النافية المثبتة الا في تبدل النفي بالاثبات فقط

(الفن الثاني في المقاصد وفيه فصلان فصل في صورة البرهان وفصل في مادته) (الفصل الاول في صورة البرهان)

والبرهان عبارة عن مقدمتين معلومتين تؤلف تأليفا مخصوصا بشرط مخصوص فيتولد بينهما نتيجة وليس يتحد غطه بل يرجع الوجودان أو جده شيء يكون هذا اليجاد مما يتوقف عليه فلم يبق المفروض علة تامة وان لم يوجد له لزوم وجود الممكن من غير ايجاد كذا قال وفيه ما فيه والصواب في الجواب أن يقال قد لزمت هذا المعنى فانه لو لم يجب معها لكان نسبة الوجود والعدم اليه سواء كما كان قبل وجود هذه العلة فلم يتحقق ايجاد فلزم وجود الممكن من غير موجود مرجح وهو محال فلا بد من رجحان الوجود على العدم وترجيح المرجوح محال فالوجود واجب وأما الثاني فلانه ان لم يمنع على ذلك التقدير لا يمكن وجوده من غير ايجاد علة فلم يبق العلة علة وقال هذه المقدمة مسلمة بين أهل السنة والفلاسفة لكن أهل السنة يقولون على وجه لا يلزم منه القول بالعلة الموجبة الغير المختارة بخلاف الفلاسفة * المقدمة الثالثة انه لا بد أن يدخل في علة الحوادث أمور لا موجودة ولا معدومة كالاضافات والافا ما أن تكون علتها موجودات محضة أو معدومات محضة أو مختلطة من الموجودات والمعدومات والشقوق بأسرها باطلة أما الاول فلانه لو كانت موجودات لا بد لها من علة حتى تنتهي الى الباري جل مجده فاما يلزم قدم الحوادث أو الاستحالة العظيمة من ارتفاع الباري تعالى عنه علوا كبيرا وأما الثاني فلانه لا يعقل علية المعدوم للوجود وأيضا المركب أجزاءه مما يتوقف عليها المركب فلا تكون المعدومات جملة ما يتوقف عليه وأما الثالث فلانه كما تحقق وجودات يتوقف عليها المعالول الحادث تحقق الحادث والافتقار على عدم آخر فاما عدم سابق فيلزم قدم الحادث لتحقيق جملة ما يتوقف هو عليه من الوجودات المستندة الى الباري آخر والعدمات واما عدم لاحق لشيء وليكن عدم بكر فلا بد له من علة هي عدم جزء من علة وجوده فتلك العلة ان كانت أمرا موجودا فعدمه لا يكون الا بعدم جزء من علة وهكذا يتسق الكلام فيلزم الاستحالة العظيمة وان كانت عدم أمرا فعدمه وجود لان نفي النفي اثبات كوجود خالد مثلا فقد توقف عدم بكر على وجود خالد وكان الحادث موقوفا على عدم بكر فيتوقف على وجود خالد وقد كان فرض تحقيق جميع وجودات يتوقف عليها وجود الحادث فقد ثبت ما ادعينا أن كما تحقق وجودات توقف عليها وجود الحادث بتحقيق الحادث وبطل علية المختلط واذا ثبت هذا فعدم الحادث لعدم واحد من الوجودات وهكذا فيلزم الاستحالة العظيمة فلزم قدم الحادث فلا بد في علة الحادث من أمور لا موجودة

الى ثلاثة أنواع مختلفة المأخذ والبقايا ترجع اليها (النظ الاول) ثلاثة أضرب مثال الاول قولنا كل جسم مؤلف وكل مؤلف حادث فلزم أن كل جسم حادث ومن الفقه قولنا كل نبيذ مسكر وكل مسكر حرام فلزم أن كل نبيذ حرام فها تان مقدمتان اذا سلمنا على هذا الوجه لزم بالضرورة تحريم النبيذ فان كانت المقدمات قطعية سمينها برهاناً وان كانت مسلمة سمينها قياساً جدلياً وان كانت مظنونة سمينها قياساً فقهاً وسألتى الفرق بين اليقين والظن اذا ذكرنا أصل القياس فان كل مقدمة أصل فاذا ازدوج أصلان حصلت النتيجة وعادة الفقهاء في مثل هذا النظم أنهم يقولون النبيذ مسكر فكان حراماً قياساً على الخمر وهذا لا تنقطع المطالبة عنه ما لم يرد الى النظم الذي ذكرناه فان رد الى هذا النظم ولم يكن مسلماً فلا تلزم النتيجة الا باقامة الدليل حتى يثبت كونه مسكراً ان نوزع فيه بالحس والتجربة وكون المسكر حراماً بالخبر وهو قوله صلى الله عليه وسلم كل مسكر حرام وقد ذكرنا في كتاب أساس القياس أن تسمية هذا قياساً تجوز فان حاصله راجع الى ازدواج خصوص تحت عموم واذا فهمت صورة هذا النظم فاعلم أن في هذا البرهان مقدمتين احدهما قولنا كل نبيذ مسكر والاخرى قولنا كل مسكر حرام وكل مقدمة تشمل على جزأين مبتدأ وخبر المبتدأ محكوم عليه والخبر حكم فيكون مجموع أجزاء البرهان أربعة أمور الا أن أحدها يتكرر في المقدمتين فيعود الى ثلاثة أجزاء بالضرورة لانها لو بقيت أربعة لم تشترك المقدمتان في شيء واحد وبطل الازدواج بينهما فلا تتولد النتيجة فانك اذا قلت النبيذ مسكر ثم لم تعرض في المقدمة الثانية للنبيذ ولا للمسكر امكن قلت والمغصوب مضمون أو العالم حادث فلا ترتبط أحدهما بالآخرى فبالضرورة ينبغي أن تكرر أحداً من الأجزاء الأربعة فلم نصلح على تسمية المتكرر علة وهو الذي يمكن أن يقرن بقولك لان في جواب المطالبة بلم فانه اذا قيل لك لم قلت ان النبيذ حرام فانه لانه مسكر ولا تقول لانه نبيذ ولا تقول لانه حرام فإيقرن به لان هو العلة ونسب ما يجري مجرى النبيذ محكوماً عليه وما يجري مجرى الحرام حكماً فاننا في النتيجة نقول فالنبيذ حرام ولنشتق للمقدمتين اسمين منهما لامن العلة لان العلة متكررة فمما قسمي المقدمة المشتملة على المحكوم المقدمة الاولى وهي قولنا كل نبيذ مسكر والمشتمة على الحكم المقدمة الثانية وهي قولنا كل مسكر حرام أخذنا

ولامعدومة لانه الشق الباقي هذا خلاصة كلامه في تحقيق هذه المقدمة بعد حذف الزوائد ثم أورد على نفسه أن هذه الامور لا تتخلو اما أن تكون موجودة أو معدومة لانها ما نقيضان وقد بطل كونها علة فكذلك اعلمية تلك الامور ثم أجاب بأنه اذا أدرجت تلك الامور في أحدهما لا يتم البيان اذ لو أدرجت في الموجود لا يلزم من عدمه الاستحالة العظيمة فانه يجوز أن يكون بعض الموجودات تلك الامور وليس عدمه لانتفاء جزء من علته فانها لا تجب لوجود العلة وان أدرجت في المعدوم لا يلزم من انعدام المعدوم الوجود لانه يجوز أن تكون المعدومات تلك الامور كالامور لا يكون عدمه بتحقيق وجود ثم قال فقد ثبت دخول الاضافات في علة الحادث فلا يمكن استنادها الى الباري بالايجاب والالزام قدم الحادث أو الاستحالة العظيمة بل استنادها اليه سبحانه بواسطة أو بغير واسطة لا على سبيل الوجوب منه فاما أن يجب بطريق التسلسل وهو باطل أو تكون اضافة الاضافة عين الاضافة واما أن لا يجب والظاهر أن الحق هو هذا فان ايقاع الحركة غير واجب ومع ذلك أوقعها الفاعل ترجيحاً للمختار أحد المتساويين واما الحالة فهي واجبة على تقدير الايقاع * المقدمة الرابعة ترجيح المختار أحد المتساويين أو المرجوح جائز بل واقع لانه اما لا ترجح أصلاً أو للراجح أو للمساوي أو للرجوح والاول باطل والامساو وجد الممكن أصلاً وكذا الثاني والالزام اثبات الثابت بقى الاختيار وهما المدعى ولان الارادة صفة من شأنها أن يرجح المريد أحد المتساويين فلا يسأل أن المريد لم أراد هذا كما لا يسأل أن الموجب لم أوجب هذا ثم قال واذا عرفت هذه المقدمات فالجواب أن المستدل ان أراد بالفعل الحالة الموجودة فسلم أنه يجب عند وجود مرجحه التام والالزام الجبر لانه امامتوقف على الاختيار وهو على آخر وهكذا الى غير النهاية أو اختيار الاختيار فلا جبر وامامتوقف على أمر لا موجود ولا معدوم كالايقاع وهو اما يجب بطريق التسلسل أو بأن ايقاع الايقاع عين الايقاع واما أن لا يجب لكن يرجح الفاعل المختار أحد المتساويين وان أراد الايقاع تعيين ما قلنا فيه انتهى ولا يفقهه هذا العبد أما اولاً فلان التقرير في المقدمة الثانية غير تام لانه لا يلزم من البيان الاوجوب الممكن حسب اقتضاء العلة لا عند وجود العلة فانه يجوز أن تكون العلة فاعلاً مختاراً موجوداً في الازل تام الارادة لكن تعلق ارادته في الازل بوجود المعلول في حين معين لما علم في الازل من جودة هذا النظم وعدم صلاح المعلول للوجود الاعلى هذا

من النتيجة فانا نقول فكل نبيذ حرام فتذكر النبيذ أولا ثم الحرام وغرض هذه التسمية سهولة التعريف عند التفصيل والتحقيق ومهما كانت المقدمات معلومة كان البرهان قطعيا وان كانت مظنونة كان فقهييا وان كانت ممنوعة فلا بد من اثباتها وأما بعد تسليمها فلا يمكن الشك في النتيجة أصلا بل كل عاقل صدق بالمقدمتين فهو مضطر الى التصديق بالنتيجة مهما أحضرهما في الذهن وأحضر مجموعهما بالبال وحاصل وجه الدلالة في هذا النظم أن الحكم على الصفة حكم على الموصوف لانا اذا قلنا النبيذ مسكر جعلنا المسكر وصفا فاذا حكمنا على كل مسكر بأنه حرام فقد حكمنا على الوصف فبالضرورة يدخل الموصوف فيه فأنه ان بطل قولنا النبيذ حرام مع كونه مسكرا بطل قولنا كل مسكر حرام اذا ظهر لنا مسكر ليس بحرام وهذا الضرب له شرطان في كونه متجاشرا في المقدمة الاولى وهو أن تكون مثبتة فان كانت نافية لم تنتج لانك اذا نفيت شيئا عن شيء لم يكن الحكم على المنفي حكما على المنفي عنه فانك اذا قلت لا خل واحد مسكر وكل مسكر حرام لم يلزم منه حكم في الخل اذا وقعت المبانيه بين المسكر والخل فحكمك على المسكر بالنفي والاثبات لا يتعدى الى الخل الشرط الثاني في المقدمة الثانية وهو أن تكون عامة كلية حتى يدخل المحكوم عليه بسبب ٤ ومها فيها فانك اذا قلت كل سفرجل مطعوم وبعض المطعوم ربوي لم يلزم منه كون السفرجل ربويا بالذليل من ضرورة الحكم على بعض المطعوم أن يتناول السفرجل نعم اذا قلت وكل مطعوم ربوي لزم في السفرجل ويثبت ذلك بعموم الخبر فان قلت فيما اذا يفارق هذا الضرب الضربين الآخرين بعده فاعلم أن العلة أما أن توضع محكوما عليها في المقدمتين أو محكوما بها في المقدمتين أو توضع حكما في احدهما محكومة في الاخرى وهذا الاخير هو النظم الاول والثاني والثالث لا يتخاض غاية الاتضاح الا بالرد اليه فلذلك قدمنا ذكره (النظم الثاني) أن تكون العلة حكما في المقدمتين مثاله قولنا الباري تعالى ليس بجسم لان الباري غير مؤلف وكل جسم مؤلف فالباري تعالى اذن ليس بجسم فهنا ثلاثة معان الباري والمؤلف والجسم والمكرر هو المؤلف فهو العلة وتراخيا في المقدمتين وحكما بخلاف المسكر في النظم الاول اذ كان خبرا في احدهما مبتدأ في الاخرى ووجه لزوم النتيجة منه أن كل شيئين ثبت لاحدهما ما انتفى عن الآخر فهما

النحو فيجب في ذلك الحين لا عند وجود العلة هذا وأما ثانيا فلانه يجوز أن تكون علة الحادث قديمة مختارة تعلق ارادته في الازل بأن يوجد في حين معين مما لا يزال لجودة هذا النظام وحينئذ لا يلزم قدمه ولا من عدمه فيما قبل ذلك الحين عدم عليته حتى تلزم الاستحالة العظيمة فسقط ما قال لا بطل الشق الاول في المقدمة الثالثة وأما ثالثا فلان ما ذكره في جواب النقض على بيان المقدمة الثالثة غير وافي فان هذه الأمور التي سماها لا موجودة ولا معدومة لها نحو واقعية أولا على الثاني فهي من الاختراعات كاجتماع النقيضين ونحوه فلا يصلح للعلية ولا للعلاوية وعلى الاول فلا بد لها من جاعل يجب هي منه بحسب اقتضائه واقعيتها والاقسبتها ونسبة عدمها الى هذا الجاعل واحدة فقال الجاعل وقبله سواء فلزم تحققه من غير جعل وهو مناف لا مكان فتكون النسبة الواقعية أولى من الاواقعية ورجحان المرجوح مادام مرجوحا محال فلزم الوجوب ثم هذا الوجوب لا يكون من غير انتهاء الى الواجب بطريق التسلسل في المبدأ فانه محال مطلقا اعتباريا كان أو عينيا ولا بطريق أن انقاع الايقاع الذي هو علة الايقاع عينه كما جوز لان التغير بين العلة والمعلول ضروري فقد ثبت وجوب الاستنادها الى الباري القيوم فيلزم حين دخول الاضافات ما لزم في شق الموجودات المحضة ولا يمكن دفعه الا بما أو ما نامن الحق الصراح وأما رابعا فلان ما ادعى في المقدمة الرابعة باطل لان الفاعل ان كان نسبة الطرفين المتساويين اليه على السواء فخال وجود الفاعل وقبله سواء فلا يحد من الفاعل ولا تأثير فيلزم الوجود بلا إيجاد وقد سلم استحالة وان كانت نسبة أحدهما أولى فهو الراجح فالترجيح للراجح فاذن بان لك أن ترجح المختار أحد المتساويين من غير مرجح ورجحان أحدهما بلا إيجاد متلازمان فاذن يتجوز أحدهما يلزم تجويز الآخر وينسد باب العلم بالصانع ويلزم المكابرة وما قال في الاستدلال ففيه أنا فاختار الشق الثاني وهو أنه ترجيح الراجح ولا استحالة فيه لانه ترجيح بهذا الترجيح لا بترجيح آخر والمحال انما هو ترجيح الراجح بترجيح آخر وهو غير لازم وان أراد بترجيح آخر فالتشقيق غير حاصر اذ يبقى ترجيح الراجح بهذا الترجيح وما قال ثانيا ففيه أنه لا نسلم ان شأنها ذلك كيف وهو مستحيل بل الارادة شأنها ترجيح أحد الجانبين اللذين صح تعلق القدرة بهما نظرا الى ذاتيهما بادراكه واذا قد تحققت أن الترجيح من غير مرجح باطل وأن لا ترجح الا للراجح بهذا الترجيح فقد دريت أنه

متباينان فالتأليف ثابت للجسم منتف عن الباري تعالى فلا يكون بين معنى الجسم وبين الباري التقاء أي لا يكون الباري جسما ولا الجسم هو الباري تعالى ويمكن بيان لزوم النتيجة بالرد الى النظم الاول بطريق العكس كما أوضحناه في كتاب معيار العلم وكتاب محك النظر فلا نطوّل الآن به وهذا النظم هو الذي يعبر عنه الفقهاء بالفرق اذ يقولون الجسم مؤلف والباري غير مؤلف وخاصية هذا النظم أنه لا ينتج الاقضية نافية سالبة وأما النظم الاول فانه ينتج النفي والاثبات جميعا ومن شروط هذا النظم أن تختلف المقدمتان في النفي والاثبات فإن كانتا مثبتتين لم ينتج الان حائل هذا النظم يرجع الى الحكم بشئ واحد على شيئين وليس من ضرورة كل شيئين يحكم عليهما بشئ واحد أن يخبر بأحدهما عن الآخر فانا نحكم على السواد والبياض باللونية ولا يلزم أن يخبر عن السواد بأنه بياض ولا عن البياض بأنه سواد وتظمه أن يقال كل سواد لون وكل بياض لون فلا يلزم كل سواد بياض ولا كل بياض سواد نعم كل شيئين أخبر عن أحدهما بما يخبر عن الآخر بنفيه يجب أن يكون بينهما انفصال وهو النفي (النظم الثالث) أن تكون العلة مبتدأ في المقدمتين وهذا يسميه الفقهاء نقضا وهذا اذا اجتمعت شروطه أنتج نتيجة خاصة لا عامة مثاله قولنا كل سواد عرض وكل سواد لون فيلزم منه أن بعض العرض لون وكذلك لو قلت كل بر مطعوم وكل بر ربوي فيلزم منه أن بعض المطعوم ربوي ووجه دلالة أنه أن الربوي والمطعوم شيان حكمنا بهما على شئ واحد وهو البر فالتقياء عليه وأقل درجات الالتقاء أن يوجب حكما خاصا وان لم يكن عاما فأمّا ما مكن أن يقال بعض المطعوم ربوي وبعض الربوي مطعوم

(النمط الثاني من البرهان) وهو نمط التلازم يشتمل على مقدمتين والمقدمة الاولى تشتمل على قضيتين والمقدمة الثانية تشتمل على ذكر احدي تينك القضيتين تسليما اما بالنفي أو بالاثبات حتى تستنتج منه احدي تينك القضيتين أو نقيضها ولنسم هذا نمط التلازم ومثاله قولنا ان كان العالم حادثا فله محدث فهذه مقدمة ومعوم أنه حادث وهي المقدمة الثانية فيلزم منه أن له محدثا والاولى اشتملت على قضيتين لو أسقط منهما حرف الشرط لانفصلتا احدهما قولنا ان كان العالم حادثا والثانية قولنا فله محدث ولنسم القضية الاولى المقدم ولنسم القضية الثانية اللازم والتابع والقضية الثانية اشتملت على تسليم عين

لا يمكن أن يوجد شئ موجود ولا يثبت أمر سواء سمي موجودا أو بواسطة الا اذا وجب من العلة الموجدة أو المثبتة وهذا الايجاب ان كان بعد تحقق الارادة والاختيار فالفعل اختياري والافاضطراري والموجدان كان ذا ارادة ففاعل بالاختيار والاففاعل بالايجاب ودريت أيضا أن الاختيار يعني ترجيح أحد المتساويين مع التساوي بالنسبة الى القادر من غير وجوب فهو من الهوسات لاحصل له بل ليس الاختيار الا ما ذكرنا هذا والعلم الحق عند فيض العلوم وانما أطيننا الكلام في هذا المقام فانه قد زلت أقدم كثير من الاذكياء وضلت أفهامهم من الفضلاء ولم يأتوا بشئ يذلل الصعاب ويميز القشور عن الباب بل ضلوا وأضلوا كثيرا الامن أتى الله وله قلب سليم (فائدة) في تحقيق صدور الافعال الاختيارية للعبد (عند الجهمية الذين هم الجبرية حقا لا قدرة للعبد أصلا) لا على الكسب ولا على الاجباد (بل هو كالاجباد) الذي لا يقدر على شئ (وهذا سفسطة) فان كل عاقل يعلم من وجدانه أن له نحو من القدرة والذي شجعهم على هذه السفسطة رؤية نصوص خلق الاعمال ولم يتعمقوا فيها (وعند المعتزلة له قدرة) مخاوفة لله تعالى فيه (مؤثرة في أفعاله) كلها سياتيها وحسناتها فالعبد خالق لأفعاله ويرده نصوص قاطعة محكمة غير قابلة للتأويل والاجماع القاطع بحيث لا يزعمه شبهات أولى التلبيس الضالين والمضلين الذين شمر وأذيا لهم لتأويلها فاضلوا أنفسهم وأضلوا كثيرا (وهم مجوس هذه الامة) للحديث الذي رواه الدارقطني القدرية مجوس هذه الامة وهم يقولون ان القائل بقدر الله تعالى فقط قدرية فأنتم القدرية المرادة في هذا الحديث وهذا أيضا نشأ من جهلهم بالاحاديث الصحيحة فان فيها يحى عقوم يكذبون بالقدر وفي أثر ابن عمر وقع صريحاً أنهم مكذبوا بالقدر ثم ان الشيعة الشنيعة يقولون ان المعاصي بقدرة العبد دون الحسنات توهمان أن خلق القبيح قبيح وليس الامر كما ظنوا كيف وقد جهلوا أن الخلق اعطاء الوجود وهو خير محض وانما الشر لا تصاف بها بالنسبة الى ذات المتصف فانه يوجب الاثم وهذا الرأي أشبه برأي المجوس فانهم يقولون بالواجبين أحدهما خالق الخير والآخر خالق الشر لاجل هذا الزعم والشيعة أيضا قالوا بخالقين خالق الخير وخالق الشر (وما فهموا) أي المعتزلة بل هؤلاء الجهلة أيضا (ان الامكان ليس من شأنه افاضة الوجود) فان من هو في نفسه باطل الذات محتاج في الواقعية الى الغير وكل على موله كيف يقدر على ايجاد الافعال

القضية التي سميناهامقدما وهو قولنا ومعلوم أن العالم حادث فتلزم منه النتيجة وهو أن العالم محدثا وهو عين اللازم ومثاله في الفقه قولنا إن كان الوتر يؤدي على الراحلة بكل حال فهو نفل ومعلوم أنه يؤدي على الراحلة فثبت أنه نفل وهذا النمط يتطرق اليه أربع تسليمات تنتج منها اثنتان ولا تنتج اثنتان أما المنتج فتسليم عين المقدم ينتج عين اللازم مثاله قولنا إن كانت هذه الصلاة صحيحة فالمصلي متطهر ومعلوم أن هذه الصلاة صحيحة فيلزم أن يكون المصلي متطهرا ومثاله من الحسن أن كان هذا سوادا فهو لون ومعلوم أنه سوادا فهو لون وأما المنتج الآخر فهو تسليم نقيض اللازم فإنه ينتج نقيض المقدم مثاله قولنا إن كانت هذه الصلاة صحيحة فالمصلي متطهر ومعلوم أن المصلي غير متطهر فينتج أن الصلاة غير صحيحة وإن كان بيع الغائب صحيحا فهو يلزم بصريح الالزام ومعلوم أنه لا يلزم بصريح الالزام فيلزم منه أنه ليس بصحيح ووجه دلالة هذا النمط على الجملة أن ما يفضى الى المحال فهو محال وهذا يفضى الى المحال فهو اذا محال كقولنا لو كان الباري سبحانه وتعالى مستقرا على العرش لكان امامساويا للعرش أو أكبر أو أصغر وكل ذلك محال فأيضا يفضى اليه محال وهذا يفضى الى المحال فهو اذا محال وأما الذي لا ينتج فهو تسليم عين اللازم فأنالقولنا إن كانت الصلاة صحيحة فالمصلي متطهر ومعلوم أن المصلي متطهر فلا يلزم منه لاصحة الصلاة ولا فسادها اذ قد تفسد الصلاة بعلّة أخرى وكذلك تسليم نقيض المقدم لا ينتج عين اللازم ولا نقيضه فأنالقولنا ومعلوم أن الصلاة ليست صحيحة فلا يلزم من هذا كون المصلي متطهرا ولا كونه غير متطهر وتحقيق لزوم النتيجة من هذا النمط أنه مهما جعل شيئا لازما لشيء فينبغي أن لا يكون الملزوم أعم من اللازم بل إما أخص أو مساويا ومهما كان أخص فثبوت الأخص بالضرورة يوجب ثبوت الأعم اذ يلزم من ثبوت السواد ثبوت اللون وهو الذي عينناه بتسليم عين اللازم وانتفاء الأعم يوجب انتفاء الأخص بالضرورة اذ يلزم من انتفاء اللون انتفاء السواد وهو الذي عينناه بتسليم نقيض اللازم وأما ثبوت الأعم فلا يوجب ثبوت الأخص فإن ثبوت اللون لا يوجب ثبوت السواد فلذلك قلنا (١) تسليم عين المقدم لا ينتج وأما انتفاء

من غير اختلال بالنظام الأجود وهذا ظاهر لمن له أقل حدس من أصحاب العناية الإلهية لكن من لم يجعل الله له نورا فخاله من نور (وعند أهل الحق) أصحاب العناية الذين هم أهل السنة الباذلون أنفسهم في سبيل الله بالجهاد الأكبر (له قدرة كالسبة) فقط لخالقة (لكن عند الأشعرية) من الشافعية (ليس معنى ذلك) الكسب (الوجود قدرة متوهمة) يتخيلها الشخص قدرة (مع الفعل بلامدخلة لها أصلا) في شيء فعندهم إذا أراد الله تعالى أن يخلق في العبد فعلا يخلق أولا صفة يتوهم أول الأمر أنها قدرة على شيء ثم يوجهه الله تعالى الى الفعل ثم يوجد الفعل فنسبة الفعل اليه كنسبة الكتابة الى القلم (قالوا ذلك كاف في صحة التكليف والحق أنه كقول الجبر) وهو ظاهر فإنه متى لم يكن في العبد قدرة حقيقية فأى فرق بينه وبين الجاد (وعند الحنفية الكسب صرف القدرة المخالفة) لله تعالى (الى القصد المصمم الى الفعل فلها تأثير في القصد المذكور) فإذا تم صلوحه لوجود هذا القصد فتفيد (ويخلق الله تعالى الفعل المقصود عقيب ذلك بالعادة) وقد يتخلف عنه قليلا كما نقل في المعجزات والكرامات وأما عند عدم مانع من الموانع أصلا فيجب صدور الفعل منه سبحانه فأنك قد عرفت أن الوجود من غير واجب باطل فإن قيل فعلى هذا يلزم إيجاد قدرة الممكن وقد كنتم منعتم (فقيل ذلك القصد من الأحوال غير موجود ولا معدوم) وهي الأمور الاعتبارية التي وجوداتها بمناسبتها (فليس) اضافتها (خالقا) فإنه أفاضة الوجود بالذات كما للجواهر والأعراض بل هو أحداث (وليس الأحداث كالخلق بل) هو (أهون) فإنه لا جل أن يتم صلوحو المادة لقبول الفعل فهو من جملة متممات استعداد الممكن الذي هو نحو من الامكان على ما حقق فلا بأس أن تحدث قدرة العبد هذا القصد المصمم وليس النصوص شاهدة الا بأن الخلق له تعالى فقط أى أفاضة الوجود فإنه يصير المتصف به ذاتا مستقلة بخلاف الاعتباريات ألا ترى أن العقلاء اتفقوا على أن الامكان غير معلل فلا يرد أنه على تقدير الجعل المؤلف المختار لا كثر المتكلمين المجعول هو اتصاف الماهية بالوجود والوجود حال فليس الأحداث مغاير للخلق وعلى تقدير الجعل البسيط في الأحداث أيضا أفاضة نفس ذات الحال كما في الخلق لان الجعل وان كان مؤلفا يوجب تذوق المجعول ذاتا مستقلة بخلاف الأحوال

(١) قوله فلذلك قلنا تسليم عين المقدم كذا بالاصل وصوابه عين اللازم اهـ معجزة

الاخص فلا يوجب انتفاء الاعم ولا ثبوته فان انتفاء السواد لا يوجب انتفاء اللون ولا ثبوته وهو الذي عنينا بقولنا ان تسليم نقيض المقدم لا ينتج أصلاً وان جعل الاخص لازماً للاعم فهو خطأ كمن يقول ان كان هذا اللونافهوسواد فان كان اللازم مساوياً للمقدم أنتج منه أربع تسليمات كقولنا ان كان زنا المحصن موجوداً فالرحم واجب لكنه موجود فاذا هو واجب لكنه واجب فاذا هو موجود لكن الرحم غير واجب فالزنا غير موجود لكن زنا المحصن غير موجود فالرحم غير واجب وكذلك كل معلول له علته واحدة كقولنا ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود لكن طالعة فالنهار موجود لكن النهار موجود فهي اذا طالعة لكنها غير طالعة فالنهار غير موجود لكن النهار غير موجود فهي اذا غير طالعة

(النمط الثالث نمط التعاند) وهو على ضد ما قبله والمتكلمون يسمونه السبر والتقسيم والمنطقيون يسمونه الشرطي المنفصل ويسمون ما قبله الشرطي المتصل وهو أيضاً يرجع الى مقدمتين ونتيجة ومثاله العالم اما قديم واما حادث وهذه مقدمة وهي قضيتان الثانية ان تسلم احدي القضيتين أو نقيضها فيلزم منه لاحالة نتيجة وينتج فيه أربع تسليمات فانا نقول لكنه حادث فليس بقديم لكنه قديم فليس بحادث لكنه ليس بقديم فهو حادث وبالحيلة كل قسمين متناقضين متقابلين اذا وجد فيهما شرط التناقض كما سبق فينتج اثبات أحدهما نفي الآخر ونفي أحدهما اثبات الآخر ولا يشترط أن تنحصر القضية في قسمين بل شرطه أن تستوفي أقسامه فان كانت ثلاثة فانا نقول العدد اما مساو أو أقل أو أكثر فهذه ثلاثة لكنها حاصرة قائبات واحد ينتج نفي الآخرين وابطال اثنين ينتج اثبات الثالث واثبات واحد ينتج انحصار الحق في الآخرين في أحدهما لا بعينه والذي لا ينتج فيه انتفاء واحد هو أن لا يكون محصوراً كقولك زيداً ما بالعراق واما بالحجاز فهذه اما يوجب اثبات واحد نفي الآخر اما ابطال واحد فلا ينتج اثبات الآخر اذ ربما يكون في صقع آخر وقول من أثبت رؤية الله بعلته الوجود يكاد لا ينحصر كلامه الا أن تكلفه وجهان قول مصحح الرؤية لا يخلو اما أن يكون كونه جوهر افيبطل بالعرض أو كونه عرضاً فيبطل بالجوهر أو كونه سواداً أو لوناً فيبطل بالحر كة فلا تبقى شركة لهذه المختلفات الا في الوجود وهذا غير حاصر اذ يمكن أن

اذ ليس لها ذات مستقلة انما هي أمر تبعية فتدبر (وقيل بل) هو (موجود فيجب حينئذ تخصيص القصد المصمم من عموم) نصوص (الخلق بالفعل لانه أدنى ما يتحقق به فائدة خلق القدرة) اذ فائدته أن تؤثر في شيء وأدناه أن تؤثر في هذا القصد وفعل الله تعالى الحكيم لا يخلو عن غاياتها المودعة فيها فلا بد أن يكون للقدرة نحو من التأثير (و) لانه (أدنى ما يتجه به حسن التكليف) فان التكليف لغير القادر مما يحيله العقل وهذا أدنى طريق كونه قادراً (وهذا) الرأي (كأنه واسطة بين الجبر والتفويض) والحق هو التوسط بينهما كما حكى عن الامام الهمام جعفر بن محمد الصادق رضي الله تعالى عنه وعن آبائه الكرام قال المصنف (وفيه مافيه) ووجه بان فائدة خلق القدرة واتجاه حسن التكليف يقتضيان أن تخصص جميع أفعال العباد وقد أبيت عنه فتخصص القصد المصمم تخصيص من غير تخصص وهذا غير وافي فان مقصودهم قدست أسرارهم أن فائدة خلق القدرة واتجاه التكليف يقتضيان أن يكون لها نوع من التأثير في الأفعال الاختيارية اما في وسيلة لها فقط أو فيهما والتأثير في الوسيلة أدناها تخصيصها وأما تخصيص جميع الأفعال الاختيارية فلا يصح لانه حينئذ يبطل العام بالكيفية وهو غير جائز كما في قوله تعالى وما تشاؤون الا أن يشاء الله رب العالمين والله خلقكم وما تعملون وأما لهما وأحاديث خلق الأعمال ثم في النصوص أيضاً إشارة الى أن هذا التخصص من نسبة المشيئة والفعل اليها كما لا يخفى على المصنف فتأمل أحسن التأمل ولا تلتفت الى شبه أولى التليس فالحق لا يتجاوز عما قلت قال المصنف (وعندي) أن في صدور الأفعال الاختيارية لا بد من ادراك كلي به تنبعث ارادة كلية وادراك جزئي به تنبعث ارادة جزئية فالعبد (مختار بحسب الادراكات الجزئية الجسمانية) فان الارادة الجزئية تتعلق بالفعل ويحدث بها (مجبور بحسب العلوم الكلية العقلية) المنبعث منها الارادة الكلية ففي انبعثات الارادة الكلية مجبور وفي انبعثات الارادة الجزئية مختار ولا يفقهه هذا العبد فان هذه الارادة الجزئية ان كانت مؤثرة في الفعل فهو مذهب المعتزلة وقد نهى عنه وان لم تكن مؤثرة فيه بل الفعل منه سبحانه فهو قولنا بعينه والابرار المذكور لازم لا يندفع الا بالجواب الذي مر (وشرح ذلك في الفطرة الالهية وانه لأجدي من تفريق العصا) والذي وصل الى من هذه الرسالة ليس فيها الا العبارات الرائقة والكلمات الفصيحة وحاصلها لا يزيد على ابطال قول المعتزلة بما ذكره هنا

يكون قديق أمر آخر مشترك سوى الوجود لم يعثر عليه الباحث مثل كونه بجهة من الرائي مثلاً فإن أبطل هذا فاعله لمعنى آخر إلا أن يتكلف حصر المعاني وينفي جميعها سوى الوجود فعند ذلك ينتج فهذه أشكال البراهين فكل دليل لا يمكن رده إلى واحد من هذه الأنواع الخمسة فهو غير منتج البتة ولهذا شرح أطول من هذا ذكرناه في كتاب محك النظر وكتاب معيار العلم (الفصل الثاني من فن المقاصد في بيان مادة البرهان) وهي المقدمات الجارية من البرهان مجرى الثوب من القميص والخشب من السرير فإن ما ذكرناه مجرى مجرى الخياطة من القميص وشكل السرير من السرير وكلاهما لا يمكن أن يتخذ من كل جسم سيف وسرير إذا لا يتأتى من الخشب قميص ولا من الثوب سيف ولا من السيف سرير فكذلك لا يمكن أن يتخذ من كل مقدمة برهان منتج بل البرهان المنتج لا ينصاع إلا من مقدمات يقينية أن كان المطلوب يقينياً وظيفية أن كان المطلوب فقهيماً فلنذكر معنى اليقين في نفسه اتفقهم ذاته ولنذكر مدركه لتفهم الآلة التي بها يقتضى اليقين أما اليقين فشرحه أن النفس إذا أدعت للتصديق بقضية من القضايا وسكنت إليها فلها ثلاثة أحوال أحدها أن يتيقن ويقطع به وينضاف إليه قطع ثان وهو أن يقطع بأن قطعها به صحيح ويتيقن بأن يقينها فيه لا يمكن أن يكون به سهو ولا غلط ولا التباس فلا يجوز الغلط في يقينها الأول ولا في يقينها الثاني ويكون صحة يقينها الثاني كصحة يقينها الأول بل تكون مطمئنة آمنة من الخطأ بل حيث لوحى لها عن نبي من الأنبياء أنه أقام معجزة وادعى ما يناقضها فلا تتوقف في تكذيب الناقل بل تقطع بأنه كاذب أو تقطع بأن القائل ليس بنبي وإن ما ظن أنه معجزة فهي مخرفة وبالجملة فلا يؤثر هذا في تشكيكها بل تجعل من قائله وناقله وإن خطر بيها المكان أن يكون الله قد أطلع نبياً على سر به انكشف له نقيض اعتقادها فليس اعتقادها يقيناً مثاله قولنا الثلاثة أقل من الستة وشخص واحد لا يكون في مكانين والشئ الواحد لا يكون قد عايناً ما موجوداً معدوماً ما كافي حالة واحدة الحالة الثانية أن تصدق بها تصديقاً جازماً لا تمارى فيه ولا تشعر بنقيضها البتة ولو أشعرت بنقيضها تعسر ادعائها للأصغاء اليه ولكنها لو ثبتت وأصغت وحكى لها نقيض معتقدها عن هو أعلم الناس عندها كني أو صديق أو رث ذلك فيها توقفاً

من عدم صلوح الممكن للإيجاد وقول الأشعرية بما ذكره هنا أيضاً ويلاحظ من ظاهرها أنه اختار مذهبنا ولم يقصد دفع الإراد المشار إليه فليس في تلك الرسالة إلا التحير والله أعلم بحال عبادته (الأشعرية قالوا إن كان كذلك) أي لو كان كل من الحسن والقبح عقلياً (لم يكن الباري تعالى مختاراً في الحكم) لأن الحكم على خلاف مقتضى الحسن والقبح حكم على خلاف المعقول (والحكم على خلاف المعقول قبيح) وقد وجب تنزيهه عن انقباض فوجب منه الحكم على مقتضاها فلا اختيار (والجواب أن موافقة حكمه للحكمة لا يوجب الاضطرار) فإنه انما وجب هذا النحو من الحكم لأجل الحكمة بالاختيار وقد عرفت أن الوجوب بالاختيار لا يوجب الاضطرار وما أجاب به في التخصير من تسليم عدم الاختيار في الحكم لأنه خطاب الله تعالى وخطابه صفة قديمة عندنا والصفات القديمة غير صادرة بالاختيار فغير وافي لأن الخطاب وإن كان قديماً لكن يتعلق حادث والخاكم جل مجده مختار فيه فتعود الشبهة كما كانت فتدبر (و) قالوا (خامساً لو كان كذلك لجاز العقاب قبل البعثة) على مرتكب القبيح وتارك الحسن لأن الحسن استحقاق الثواب على الفعل والقبح استحقاق العقاب فلو أتى أحد بالفعل القبيح أو ترك الحسن قبل البعثة وعاقبه عليه كان عدلاً فيجوز (وهو) أي الجواز (منتف بقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا فإن معناه ليس من شأننا ولا يجوز من ذلك) فإن أمثال هذه العبارة يتبادر منها هذا وفي هذا التعليل دفع لما يترأى وروده من أن الآية لا تدل إلا على عدم الوقوع وأين عدم الجواز (أقول) في الجواب أنه إن أراد بجواز العقاب الجواز الوقوعي فلا نسلم الملازمة فإن القول بالقبح العقلي انما يقتضى الجواز نظراً إلى ذات الفعل و (الجواز نظراً إلى ذات الفعل لا ينافي عدم الجواز نظراً إلى الحكمة كيف) يجوز نظراً إلى الحكمة (وحينئذ قد كان لهم العذر بنقصان العقل وخفاء المسالك) الدال على القبح والحكيم لا يعذب المعذور (ولهذا قال تعالى لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل) وإن أراد الجواز نظراً إلى نفس الفعل وإن كان ممتنعاً نظراً إلى الواقع والحكمة فبطلان اللازم ممنوع والآية الكريمة لا تدل إلا على عدم كونه شأن الباري الحكيم وهذا الجواب صحيح فيما عدا الشكر وكفران النعم ونحوهما وأما فهم المسالك واضح ولا عذر أصلاً والعقاب عليهم ما عدل غير مناف للحكمة كما ذهب إليه معظم مشايخنا الكرام (وأيضاً الملازمة ممنوعة فانه) أي التعذيب (فرع الحكم

ونسلم هذا الجنس اعتقاداً جزمياً وهو أكثر اعتقادات عوام المسلمين واليهود والنصارى في معتقداتهم وأديانهم بل اعتقاد أكثر المتكلمين في نصرته مذهبهم بطريق الأدلة فانهم قبلوا المذهب والدليل جميعاً بحسن الظن في الصبا فوقع عليه نشوئهم فان المستقل بالنظر الذي يستوى ميله في نظره إلى الكفر والاسلام عزيز الحالة الثالثة أن يكون لها سكون إلى الشيء والتصديق به وهي تشعر بنقيضه أو لا تشعر لكن لو أشعرت به لم ينفر طبعها عن قبوله وهذا يسمى ظناً وله درجات في الميل إلى الزيادة والنقصان لا تحصى فمن سمع من عدل شيئاً سكنت إليه نفسه فان انضاف إليه ثابراً زاد السكون وان انضاف إليه ثالث زاد السكون والقوة فان انضافت إليه تجربة لصدقهم على الخصوص زادت القوة فان انضافت إليه قرينة كما إذا أخبروا عن أمر مخوف وقد اصغرت وجوههم واضطربت أحوالهم زاد الظن وهكذا لا يزال يترقى قليلاً قليلاً إلى أن ينقلب الظن علماً عند الانتهاء إلى حد التواتر والمحدثون يسمون أكثر هذه الأحوال علماً ويقيناً حتى يطلقوا القول بأن الأخبار التي تشمل عليها الصحاح توجب العلم والعمل وكافة الخلق الآحاد المحققين يسمون الحالة الثانية يقيناً ولا يميزون بين الحالة الثانية والأولى والحق أن اليقين هو الأول والثاني مظنة الغلط فاذا ألفت برهاناً من مقدمات يقينية على الذوق الأول وراعى صورة تأليفه على الشروط الماضية فالنتيجة ضرورية يقينية يجوز الثقة بها هذا بيان نفس اليقين

أمامدارك اليقين بجميع ما يتوهم كونه مدركاً لليقين والاعتقاد الجزم ينحصر في سبعة أقسام (الأول الأوليات) وأعني بها العقلية المحضة التي أفضى ذات العقل بمجرد الهام من غير استعانة بحس أو تخيل مجبل على التصديق بها مثل علم الإنسان بوجود نفسه وبأن الواحد لا يكون قديماً حادثاً وأن النقيضين إذا صدق أحدهما كذب الآخر وأن الاثنين أكثر من الواحد وظائره وبالجملة هذه القضايا تصادف مرتبة في العقل منذ وجوده حتى يظن العاقل أنه لم يزل عالمها ولا يدري متى تجدد ولا يقف حصوله على أمر سوى وجود العقل اذ يرتسم فيه الموجود مفرداً والقديم مفرداً والحادث مفرداً والقوة المفكرة تجمع هذه المفردات وتنسب بعضها إلى بعض مثل أن القديم حادث فيكذب العقل به وإن القديم ليس بحادث فيصدق العقل به فلا

ونحن لا نقول به) وهذا غير وافي أصلاً لأن حقيقة القبح ليس الأجواز التعذيب فكيف يكون مناط الحكم (وإنما ينتهض على المعتزلة) بل على معظم مشايخنا أيضاً ولا ينفع الحمل على عدم الوقوع فإن المواخذة على قبح ظاهريه واقع عند المعتزلة وجوباً وعلى التدين بالشرك واقع عند مشايخنا الكرام (نقصوا) الآية (بعذاب الدنيا بدلالة السياق) وهو قوله عز من قائل وإذا أردنا أن نهلك قرية أمرنا مترفين ففسقوا فيها فحق عليها القول فدمرناها تدميراً ولعل هلاك القرى وتخريبها مسبب عن وقوع العباد المصطفين في الغم ودعائهم به عليها وهو مسبب عن فسقهم ولهذا يتأخر هلاك القرى عن الفسق إلى زمان إرسال الرسل وليس شأن كل قبح تسببه إلى هلاك القرى حتى يقال ما الفرق بين عذاب الدنيا وعذاب الآخرة حتى يجوزوا الثاني بذنوب قبل البعثة دون الأول (وأولوا أيضاً) الرسول (بالعقل فإنه رسول باطن) في تنبيه القلب فالمعنى إذا والله أعلم وليس شأننا التعذيب من غير إعطاء العقل الذي به تنبيه الإنسان (إلى غير ذلك) من التأويلات وههنا جواب آخر هو أنه ليس زمان لم يبعث فيه نبي أصلاً في الواقع بل لم يترك الإنسان سدى فتقدير وجود زمان حال عن البعثة مطلقاً ووقوع الأعمال القيحية تقدير محال فبعد فرضه يلتزم صحة العقاب فعنى الآية الكريمة والله أعلم وليس شأننا العقاب من دون البعثة فإنها لازمة لوجود الإنسان من لدن آدم إلى يوم القيامة ولم يخل زمان عنها فافهم (المعتزلة قالوا أولاً لو كان الحكم شرعياً لزم إخماد الرسل عند أمرهم) المكلف (بالنظر في المعجزات) ليعلم أنهم رسل (فيقول) هذا المكلف (لا أنظر) في معجزتك (مالم يجب النظر على) لأن الإنسان أن يكف عما ليس واجباً عليه (ولا يجب) على مالم يصدر عن لسان نبي ولا نبوة إلا بالمعجزة ولا تعلم المعجزة إلا بالنظر فيمنثلاً يجب النظر (مالم أنظر) فلزم إخماد الرسل أي أسكاتهم وهو محال لأنه حينئذ يفوت الغرض من الرسالة فان قيل يلزم عليهم هذا (قالوا ولا يلزم علينا لأن وجوب النظر عندنا من القضايا الفطرية القياس) فانكارهم وجوب النظر من المكابرة فلا إخماد (وفيه ما فيه) لأن وجوب النظر موقوف على إفادته للعلم مطلقاً وفي الآليات خاصة وفيه خلاف الرياضيين وعلى أن معرفة الله واجبة وفيه خلاف الحشوية وأن المعرفة لا تتم إلا بالنظر ونسب الإباء عنه إلى المتصوفة وهو غير ثابت عنهم بل هم مصرحون بخلافه إلا عن الملاحة المدعين للتصوف وعلى

يحتاج الا الى ذهن ترتسم فيه المفردات والى قوة مفكرة تنسب بعض هذه المفردات الى البعض فيتمحض العقل على البديهة الى التصديق أو التكذيب (الثاني المشاهدات الباطنة) وذلك كعلم الانسان بجوع نفسه وعطشه وخوفه وفرحه وجميع الاحوال الباطنة التي يدركها من ليس له الحواس الخمس فهذه ليست من الحواس الخمس ولا هي عقلية بل البهيمية تدرك هذه الاحوال من نفسها بغير عقل وكذا الصبي والاوليات لا تكون للبهايم ولا للصبيان (الثالث المحسوسات الظاهرة) كقواك الثلج أبيض والقمر مستدير والشمس مستديرة وهذا الفن واضح لكن الغلط يتطرق الى الابصار لعوارض مثل بعد مفرط وقرب مفرط أو ضعف في العين وأسباب الغلط في الابصار التي هي على الاستقامة ثمانية والذي بالانعكاس كما في المراة أو بالانعطاف كما يرى ما وراء الباسور والزجاج فيتضاعف فيه أسباب الغلط واستقصاء ذلك في هذه العلاوة غير ممكن فان أردت أن تفهم منه أغورا فانظر الى طرف الظل فتراها ساكنا والعقل يقضي بأنه متحرك والى الكواكب فتراها ساكنة وهي متحركة والى الصبي في أول نشوئه والنبات في أول النشوء وهو في النمو والتزايد في كل لحظة على التدريج فتراها واقفا ومثال ذلك مما يكثر (الرابع التجارب) وقد عبر عنها بطراد العادات وذلك مثل حكمك بأن النار محرقة والخبز مشبع والخمر هائلة والى أسفل والنار صاعدة الى فوق والخمر مسكرة والسقمونيا مسهلة فاذا المعلومات التجريبية يقينية عندهم من جرهم والى الناس يختلفون في هذه العلوم لا خلافتهم في التجربة فعرفة الطبيب بأن السقمونيا مسهلة كعرفة كذا بأن الماء مروي وكذلك الحكم بأن المغناطيس جاذب للحديد عندهم من عرفه وهذه غير المحسوسات لان مدرك الحس هو أن هذا الحجر يهوى الى الارض وأما الحكم بأن كل حجر هائل فهو قضية عامة لا قضية في عين وليس للحس الا قضية في عين وكذلك اذا رأى مائعا وقد شر به فسكركم بأن جنس هذا المائع مسكر فالحس لم يدرك الا شرابا وسكرا واحدا معينا فالحكم في الكل اذا هو للعقل ولكن بواسطة الحس أو بتكرار الاحساس مرة بعد أخرى اذا المرة الواحدة لا يحصل العلم بها فن تألم له موضع فصب عليه مائعا فزال ألمه لم يحصل له العلم بأنه المزبل اذ يحتمل أن زواله بالاتفاق بل هو كما لو قرأ عليه سورة الاخلاص فزال فربما يخطر له أن ازالته بالاتفاق فاذا تكررت مررات

أن مقدمة الواجب واجبة وسيجيء الخلاف فيه ولا تثبت هذه المقدمات الا بنظر أدق والموقوف على ما لا يثبت الا بالنظر الدقيق كيف يكون فطريا كذا قيل وفيه أن هذه مؤاخذة لفظية فان لهم أن يقولوا ان وجوب النظر وان كان نظريا لكن لا يتوقف على الشرع فيمكن أن يقول الرسول ان هذا واجب عليك مع قطع النظر عن اخباري فامتثل فلا يتمشى منه لا يجب النظر مالم أنظر وفيه نظر لانه حينئذ لا يقول لا أنظر فانه غير واجب فاذا قال الرسول النظر واجب يقول المكلف هذا نظري لا يدرك الا بالنظر فليجز عدم صدقه وانى لا أضيع وقتي فيما لا أعلم وجوبه حينئذ الاخام لازم قطعافا هو جوابكم فهو جوابنا فان قلت للرسول أن يقول ادعى قضية ان كنت صادقا فها ينضرك الالباء فاسمع وليس للعاقل الالباء عن سماع مثلها فلا اخام قلت هذا ينقلب على أصل الدليل فانه لو كان الوجوب بالشرع كان له أن يقول انى ادعى قضية ان ثبت صادقا فها لازم الاحكام بقولي فاسمع فتدبر فانه سائح عزيز (والجواب أنا لا نسلم أن الوجوب بالشرع (يتوقف على النظر فانه) أى الوجوب (بالشرع نظرا ولم يتطرق) حينئذ لا يصح قوله لا يجب النظر مالم أنظر بل للرسول أن يقول قد وجب عليك النظر بقولي تنظر أولا فان قلت على هذا الجواب يلزم تكليف العاقل فانه غافل عن الرسالة قال (وليس ذلك) أى التكليف بالنظر قبل العلم بالرسالة (من تكليف العاقل فانه) أى المدعو الى النظر (يفهم الخطاب) والعاقل الذى يتمتع تكليفه هو الذى لا يفهم الخطاب كالتائم والمجنون والمجنون المطبق فافهم (أقول) في دفع الجواب (لو قال) المكلف حين قال له الرسول انظر (لا أمتثل مالم أعلم وجوب الامتثال اذله أن يتمتع عمالم يعلم بوجوبه) ولا يضيع وقته فيه (ولا أعلم الوجوب مالم أمتثل) أمره بالنظر (لكن) المكلف (يعمل من المسامحة فيلزم الاخام) والجواب عنه أن للرسول أن يقول ان الحسن والقبح في الاشياء ثابت وأنا أعلم المصلحة في بعض الاشياء فاصغ الى اذ ليس من شأن العاقل أن لا يصغى الى ناصح مدع للمضرات الشديدة بل شأنه أن يفحص حقيقة الحال فان ظهر الصدق فيطيع وان ظهر الكذب فلا يطيع هذا كما هو جواب على تقدير عقلية الحسن والقبح كذلك يتأتى على تقدير كونهم ما شرع عين فان للرسول أن يقول القول قولى وانى أثبت في بعض الاشياء ضررا لا خلاص لك عنه وليس شأن العاقل أن لا يفحص عن صدقه كما قرر فواقع عن واقف الاسرار أى قدس سره أنه لا يتم عن

كثيرة في أحوال مختلفة انغرس في النفس يقين وعلم بأنه المؤثر كما حصل بأن الاصطلاح بالنار من يزل للبرد والخبر من يزل لألم الجوع وإذا تأملت هذا عرفت أن العقل قد ناله بعد التكرار على الحس بواسطة قياس خفي ارتسم فيه ولم يشعر بذلك القياس لأنه لم يلتفت اليه ولم يشغله بلفظ وكان العقل يقول لو لم يكن هذا السبب يقتضيه لما طرد في الأكثر ولو كان بالاتفاق لاختلف وهذا الآن يحرك قطبا عظيما في معنى تلازم الاسباب والمسببات التي يعبر عنها باطراد العادات وقد نبهنا على غورها في كتاب تهافت الفلاسفة والمقصود تمييز التجريبات عن الحسيات ومن لم يعن في تجربة الأمور تعوزه جملة من اليقينييات فيتعذر عليه ما يلزم منها من النتائج فيستفيد هاهنا أهل المعرفة بها وهذا كما أن الاعشى والاصم تعوزهما جملة من العلوم التي تستنتج من مقدمات محسوسة حتى يقدر الاعشى على أن يعرف بالبرهان أن الشمس أكبر من الأرض فإن ذلك يعرف بأدلة هندسية تنبني على مقدمات حسية ولما كان السمع والبصر شبكة جملة من العلوم قرنهما الله تعالى بالقواد في كتابه في مواضع (الخامس متواترات) كعلمنا بوجود مكة ووجود الشافعي وبعدها الصلوات الخمس بل كعلمنا بأن من مذهب الشافعي أن المسلم لا يقتل بالذمي فإن هذا أمر وراء المحسوس إذ ليس للحس إلا أن يسمع صوت الخبر بوجود مكة وأما الحكم بصدقه فهو للعقل وأنه السمع ولا مجرد السمع بل تكرار السماع ولا ينحصر العدد الموجب للعلم في عدد ومن تكلف حصر ذلك فهو في شطط بل هو كتكرار التجربة ولكل مرة في التجربة شهادة أخرى إلى أن ينقلب الظن علما ولا يشعر بوقته فكذلك التواتر فهذه مدارك العلوم اليقينية الحقيقية الصالحة لمقدمات البراهين وما بعدها ليس كذلك (السادس الوهميات) وذلك مثل قضاء الوهم بأن كل موجود ينبغي أن يكون مشارا إلى جهته فان موجودا لا متصلا بالعالم ولا منفصلا عنه ولا داخلا ولا خارجا محال وأن اثبات شيء مع القطع بأن الجهات الست خالية عنه محال وهذا عمل قوة في التجويف الأوسط من الدماغ وتسمى وهمية شأنها ملازمة المحسوسات ومتابعها والتصرف فيها فكل ما لا يكون على وفق المحسوسات التي ألقتها فليس في طباعها إلا النبوة عنها وانكارها ومن هذا القبيل نفرة الطبع عن قول القائل ليس وراء العالم خلا ولا ملاء وهاتان قضيتان وهميتان كاذبتان

الاشعرية لم يصل إلى فهمه ذهن هذا العبد قال المصنف (والحق) في الجواب (أن آراء المعجزات واجبة على الله تعالى لطفا بعباده عقلا) عند المعتزلة قائمهم قالوا بالوجوب العقلي (أو) واجب (عادة) عندنا فإن الله تعالى كريم جرت عادته بآراء المعجزات وإذا كانت الآراء واجبة عقلا أو عادة فيرى المكلف المعجزة بالضرورة عند آراء الرسول ويقع العلم بنبوته ولا تتأني هذه الاسئلة والاجوبة (وهو متم نوره ولو كره الكافرون) المعتزلة قالوا (ثانياً أنه لولاه) أي كون الحكم عقليا (لم يمنع الكذب منه تعالى) عقلا إذا لحكم للعقل بقبول وإذا جاز الكذب عليه (فلا يمنع اطهار المعجزة على يد الكاذب) ولوا كتمى به لكفى (فينسب بالنبوة) وهو مفتوح (والجواب أنه) أي المذكور (نقص) فيجب تنزيهه تعالى عنه كيف (وقد مر أنه لا نزاع فيه) فانه عقلي باتفاق العقلاء فاللازمة ممنوعة (وما في المواقف) في اثبات الملازمة (ان النقص في الافعال يرجع إلى القبح العقلي) المتنازع فيه ولا يليق تفسيره باستحقاق العقاب فانه لا ثواب ولا عقاب على الباري بل بما به يستحق أن يذم لكن هذا الاستحقاق في أفعال العباد يكون باستحقاق العقاب فشرعية القبح توجب شرعية النقص فحينئذ جاز عقلا الكذب وفيه الفساد (فمنوع لان ما ينافي الوجوب الذاتي كيف كان أو فعلا) من جملة النقص في حق الباري و (من الاستحالات العقلية) عليه سبحانه (ولهذا) أي لكونه من الاستحالات العقلية (أثبت الحكاء) أي أثبت كونه نقصا مستحيلا اتصافه تعالى به الفلاسفة مع كونهم لا يسندون أقوالهم إلى نبي من الانبياء فلا لزوم بين النقص والقبح (لكن يلزم على الأشاعرة) التابعين للشيخ الأشعري (امتناع تعذيب الطائع) لله تعالى في الاعمال (كما هو مذهبنا) معشر الماتريدية (ومذهب المعتزلة فانه) أي تعذيب الطائع (نقص يستحيل عليه سبحانه) عقلا فلا يتأتى هذا الجواب من قبلهم ثم انه يرد عليهم أن لا يصح تعذيب العاصي أيضا فانه ما صار عاصيا باختياره بل يجعل الله سبحانه كما هو رأينا ومعشر أهل السنة والجماعة وجعل شخص عاصيا ثم التعذيب عليه بأنه لم عصيت بنقص فيستحيل عليه سبحانه ولا يلزمنا هذا أيضا لاننا نقول ان بعض الافعال من شأنها حقوق العقاب فتعقب العقاب على العصيان كتعقب الحمى على التخممة ولانقص فيه لان اعطاء ملائمتها الشيء لا قبح فيه وان كان مؤلما فان قلت فلم خلق هذه الافعال في ذوات العاصين حتى وصل هذا النجوم الألم الشديد قلنا التحقيق أنه كما أن

والاولى منه - ما وقع لك الانس بتكذيبها لكثرة ممارستها للدلالة العقلية الموجبة لاثبات موجود ليس في جهة والثانية
 ر بما لم تأنس بتكذيب القلة بممارسة استدلالها واذا تأملت عرفت أن ما أنكره الوهم من نفى الخلاء والملاء غير ممكن لان الخلاء
 باطل بالبراهين القاطعة اذ لا معنى له والملاء متمناه بأدلة قاطعة اذ يستحيل وجود أجسام لانهاية لها واذا ثبت هذان الاصلان علم
 أنه لا خلاء ولا ملاء وراء العالم وهذه القضايا مع أنها وهمية فهي في النفس لا تميز عن الاوليات القطعية مثل قولك لا يكون
 شخص في مكانين بل يشهد به أول الفطرة كما يشهد بالاوليات العقلية وليس كل ما تشهد به الفطرة قطعاً هو صادق بل الصادق
 ما يشهد به قوة العقل فقط ومدار كه الخمسة المذكورة وهذه الوهميات لا يظهر كذبها بالنفس الا بدليل العقل ثم بعدمعرفة
 الدليل أيضاً لا تنقطع منازعة الوهم بل تبقى على نزاعها فان قلت فيما إذا أميز بينها وبين الصادقة والفطرة قاطعة بالكل ومتى
 يحصل الامان منها فاعلم أن هذه ورطة تاه فيها جماعة فتسفسطوا وأنكروا كون النظر مفيد العلم اليقين فقال بعضهم طلب
 اليقين غير ممكن وقالوا بتكافؤ الأدلة وادعوا اليقين بتكافؤ الأدلة وقال بعضهم لا يتيقن أيضاً بتكافؤ الأدلة بما هو أيضاً
 في محل التوقف وكشف الغطاء عن هذه الورطة يستدعي تطويلاً فلا نستغل به ونفidel إلا أن طريقين تستعين بهما في تكذيب
 الوهم الاول جلي وهو أنك لا تشك في وجود الوهم والقدرة والعلم والارادة وهذه الصفات ليست من النظريات ولو عرضت على
 الوهم نفس الوهم لا نكره فانه يطلب له سمكاً ومقداراً ولونا فاذا لم يجد أياه ولو كلفت الوهم أن يتأمل ذات القدرة والعلم
 والارادة لصور لكل واحد قدر ومكاناً مفرداً ولو فرضت له اجتماع هذه الصفات في جزء واحد أو جسم واحد لقد تذر بعضها
 منطبقاً على البعض كأنه سترقيق مرسل على وجهه ولم يقدر على اتحاد البعض ببعض فانه ربما يشاهد الاجسام
 ويراهما متميزة في الوضع فيقضي في كل شيئ بأن أحدهما متميز في الوضع عن الآخر الطريق الثاني وهو معيار في آحاد المسائل
 وهو أن تعلم أن جميع قضايا الوهم ليست كاذبة فانها توافق العقل في استحالة وجود شخص في مكانين بل لا تنازع في جميع
 العلوم الهندسية والحسابية وما يدرك بالحس وانما تنازع فيما وراء المحسوسات لانها تمثل غير المحسوسات بالمحسوسات

في الافعال استحقاق أن يتعقبه الألم أو الراحة كذلك في الذوات أيضاً استحقاق لان يتصف بأفعال فيصرف قدرته الى العزم فيتم
 هذا الاستحقاق فيخلق المفيض فيه الفعل فيتصف به فان قلت حينئذ لا يصح العقول لانه خلاف ما يستحق به الفعل قلت كلا بل
 البعض يستحق جواز العقو وجواز العقوبة وكذلك الذوات بعضها يستحق العقو لاستحقاقه انصاف فعل حسن يتم به استحقاق
 العقو فيتصف به فيعني عنه ولذا لا يعنى الكفر ولا يجعل الكافر معذوراً بوجه لان الكفر يستحق العقوبة فقط على أن
 عضو المستحق للالم صفة كمال لانقص فيها فلا يراد ولا يعنى بالاستحقاق أن هنالك صفة يعبر عنها بالاستحقاق والاستعداد كما
 في عرف الفلاسفة بل الاستحقاق صلاح حاله وهذا الصلوح هو الاستعداد وتفصيل أمثال هذه المباحث في شروح فصوص
 الحكم (مسئلة) قال الاشعرية (على التنزل شكر المنعم ليس بواجب عقلاً خلافاً للمعتزلة) ومعظم مشايخنا وقد نص صدر
 الشريعة على أن شكر المنعم واجب عقلاً عندنا وفي الكشف نقلاً عن القواطع وذهب طائفة من أصحابنا الى أن الحسن
 والقبح ذمريان ضرب يعلم بالعقل كحسن العدل والصدق النافع وشكر النعمة ووجع الظلم والكذب الضار ثم قال واليه ذهب
 كثير من أصحاب الامام أبي حنيفة خصوصاً العراقيين منهم وهو مذهب المعتزلة بأسرهم ومعرفة الحسن هو الوجوب
 أو لازمه اذ الغرض أن المؤاخذة في ترك الشكر عقلية تعرف بالعقل والمراد بالشكر ههنا صرف العبد بجمع ما أعطى الى
 ما خلق لاجله كالعين لمشاهدة ما تحل مشاهدته ليستدل به على عجب صنعة الحق تعالى ولعلمهم أرادوا بالصرف الصرف الذي
 يدرك بالعقل لا الصرف مطلقاً ولا فلا معنى لدعوى العقلية و (استدل بأنه لو وجب) شكر المنعم عقلاً (لوجب لفائدة)
 والا كان عبثاً (ولافائدة له تعالى لتعال به عنها) اذ ليس له كمال منتظر (ولا للعبد) لانه لو كان فاما في الدنيا والآخرة وهما
 متبقيان (أما في الدنيا فلا نه مشقة) وهي بلاء لا يصلح فائدة (وأما في الآخرة فلا نه لا مجال للعتل في ذلك أقول) في رده انه
 (بعد تسليم ما ادعاه المعتزلة) من كون الحكم عقلياً في الجملة (كما هو معنى التنزل القول بأنه لا مجال للعقل مشكل)
 فانه قد سلم المجال (على أنه لو تم هذا) الاستدلال (لاستلزم عدم الوجوب مطلقاً والظاهر) من التنزل (أن الكلام
 في الخاص بعد تسليم المطلق مع أن) فيه خبطاً آخر فان (المشقة لا تنفي الفائدة) بل قد تصير المشقة مشتملة على فوائد

اذلا تقبله الاعلى نحو المحسوسات فحيلة العقل مع الوهم في أن يثق بكذبه مهما نظر في غير محسوس أن يأخذ مقدمات يقينية ليساعده الوهم عليها وينظمها بنظم البرهان الذي ذكرناه فان الوهم يساعده على أن اليقينية اذا نظمت كذلك كانت النتيجة لازمة كما سبق في الامثلة وكفى الهندسيات فتجد ذلك ميراثا وحاكما بينه وبينه فاذا رأى الوهم قد زاغ عن قبول نتيجة دليل قد ساعد على مقدماته وساعده على صحة نظمها وعلى كونها نتيجة علم أن ذلك من قصور في طباعه عن ادراك مثل هذا الشيء الخارج عن المحسوسات فاكتمل بهذا القدر فان تمام الايضاح فيه تطويل (السابع المشهورات) وهي آراء محدودة بوجوب التصديق بها اما شهادة الكل أو الاكثر أو شهادة جماهير الأفاضل كقول الكذب قبيح وإيلام البرى قبيح وكفران النعم قبيح وشكر المنعم وانقاذ الهلكى حسن وهذه قد تكون صادقة وقد تكون كاذبة فلا يجوز أن يعول عليها في مقدمات البرهان فان هذه القضايا ليست أولية ولا وهمية فان الفطرة الأولى لا تقضى بها بل انما ينغرس قبولها في النفس بأسباب كثيرة تعرض من أول الصبا وذلك بأن تكرر على الصبي ويكلف اعتقادها ويحسن ذلك عنده وربما يحمل عليها حب التسالم وطيب المعاشرة وربما تنشأ من الحنان ورقة الطبع فتري أقواما يصدقون بأن ذبح البهائم قبيح ويمتنعون عن أكل لحومها وما يجري هذا المجرى فالنفوس المجبولة على الحنان والرفقة أطوع لقبولها وربما يجبل على التصديق بها الاستقراء الكثير وربما كانت القضية صادقة ولكن بشرط دقيق لا يفتن الذهن لذلك الشرط ويستمر على تكرير التصديق فيرسخ في نفسه كمن يقول مثلا التواتر لا يورث العلم لان كل واحد من الآحاد لا يورث العلم فالجموع لا يورث لانه لا يزيد على الآحاد وهذا غلط لان قول الواحد لا يوجب العلم بشرط الانفراد وعند التواتر فإت هذا الشرط فيذهل عن هذا الشرط لدقته ويصدق به مطلقا وكذلك يصدق بقوله ان الله على كل شيء قدير مع أنه ليس قادرا على خلق ذاته وصفاته وهو شيء لكن هو قدير على كل شيء بشرط كونه ممكنا في نفسه فيذهل عن هذا الشرط ويصدق به مطلقا لكثرة تكرره على اللسان ووقوع الذهول عن شرطه الدقيق وللتصديق بالمشهورات أسباب كثيرة وهي من مشاركات الغلط العظيمة وأكثر قياسات المتكلمين والفقهاء مبنية على مقدمات مشهورة يسلمونها بمجرد الشهرة

لا تحصى (فان العطايا على متن البلايا قال الله تعالى والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا) المعتزلة (قالوا انه يستلزم الامن من احتمال العقاب بتركه وكل ما كان كذلك فهو واجب) فشكر المنعم واجب وقد منع الكبرى عقلا بل ما كان كذلك ففعله أولى وان استعين بالشرع لم يكن الوجوب عقليا بل صار شرعا قال صدر الشريعة كيف يجوز عاقل أن من أعطى من الملك الوهاب ما تقوم به حياته ويستلذه من الماء كولات والمشروبات والملبوسات وأغرق في بحار الرجة وغطى كل لحظة بأنواع النعم التي لا يمكن تعدادها واحصاؤها ثم بعد ذلك يكفر تلك النعم بأنواع الكفران ويكذبه بأنواع التكذيبات الشنيعة والملك قادر على الأخذ الشديد فحق هذا كله كيف لا يأخذ بنوع من أنواع التعذيب ولا يذمه بشيء من المذمة بل يعنى من ذلك كله ولا يزيد هذا على دعوى الضرورة (وعورض) دليلهم (أولاً بأنه تصرف في ملك الغير بغير إذنه) لان العبد مع جميع القوى في ملك الرب والشكر لا يمكن الا باتعابها وصرها فيكون تصرفا في ملك الغير بغير أمره وهو حرام فالشكر حرام (ويجاب) بآنا لان سلم أنه تصرف من غير اذن المالك (بل بالاذن العقلي) من جهته بناء (على أنه مثل الاستقلال والاستصباح) فان العقل يحكم أن صاحب الجدار والمصباح راضيان بهما (و) عورض (ثانياً بأنه) أى الشكر (يشبه الاستهزاء) وكل ما يشبه الاستهزاء فهو حرام وشبهه بالاستهزاء لان نسبة ما أعطى الى ما في ملك المنعم أقل من نسبة لقمة أعطاه الذي ملك خراش المشرق والمغرب وان أخذ من أعطى تلك اللقمة في المحافل يذكر عطائه وشكره عدلا عابوا مستهزئا (وهو ضعيف) جدا (فان المعتبر عند الله تعالى الاخلاص) في النية (وأىضا) لو كان يشبه الاستهزاء لكان حراما بالشرع و (كيف يقال ان الشرع ورد بوجوب ما يشبه الاستهزاء فتدبر) (مسئلة) لا خلاف في أن الحكم وان كان في كل فعل قديما عندنا لانه الخطاب القديم (لكن يجوز أن لا يعلم قبل البعثة بعض منه) اتفاقا (بخصوصه أما عند المعتزلة فلانه) أى الحكم (وان كان ذاتيا) لا يتوقف على الشرع (لكن منه ما لا يدرك بالعقل علة الحسن والقبح فيه) فلا يحكم عليه هناك عقلا (وأما عند غيرهم) من أهل الحق (فلان الموجب وان كان الكلام النفسى القديم لكن ربما كان ظهوره بالتعلق بالحادث بحدوث البعثة فلا حكم مشخص قبلها) ومن ههنا ظهر فساد ما اعتاده الاشعرية من جعل هذه المسئلة تنزلية (فلا حرج عندنا) في شيء من

فلذلك ترى أقيستهم تنتج نتائج متناقضة فيتجربون فيها فان قلت فبم يدرك الفرق بين المشهور والصادق فاعرض قول القائل العدل جميل والكذب قبيح على العقل الاول الفطري الموجب الاوليات وقد رأيتك لم تعاشر أحدا ولم تخالط أهل ملة ولم تأنس بسموع ولم تتأدب باستصلاح ولم تهذب بتعليم أستاذ ومرشد وكلف نفسك أن تشك فيك فانك تقدر عليه وتراهم متأثرا وانما الذي يعسر عليك هذه التقديرات أنك على حالة تضادها فان تقدير الجوع في حال الشبع عسير وكذا تقدير كل حالة أنت منفك عنها في الحال ولكن اذا تحذقت فيها أمكنك التشكك ولو كلفت نفسك الشك في أن الاثنين أكثر من الواحد لم يكن الشك متأثرا بل لا يتأتى الشك في أن العالم ينتهي الى خلاء أو ملاء وهو كاذب وهمي لكن فطرة الوهم تقتضيه والاخر يقتضيه فطرة العقل وأما كون الكذب قبيحا فلا يقتضيه فطرة الوهم ولا فطرة العقل بل ما ألغاه الانسان من العادات والاخلاق والاستصلاحات وهذه أيضا معارضة مظلمة يجب التحرز عنها فهذا القدر كاف في المقدمات التي منها ينتظم البرهان فالمستفاد من المدارك الخمسة بعد الاحتراز عن مواقع الغلط فيها يصلح لصناعة البرهان والمستفاد من غلط الوهم لا يصلح البتة والمشهورات تصلح للفتحيات الظنية والاقيسة الجدلية ولا تصلح لاقادة اليقين البتة

(الفن الثالث من دعامة البرهان في اللواحق وفيه فصول)

(الفصل الاول) في بيان أن ما تنطبق به الالسنه في معرض الدليل والتعليل في جميع أقسام العلوم يرجع الى الضروب التي ذكرناها فان لم يرجع اليها لم يكن دليلا وحدث يذكرك على ذلك النظم فسببه اما قصور علم الناظر أو اهماله إحدى المقدمات للوضوح أو لكون التليس في ضمنه حتى لا ينتبه له أو لتركيب الضروب وجمع جملة منها في سياق كلام واحد مثال ترك إحدى المقدمات لو وضوحها وذلك غالب في الفقهيات والمحاورات احتراز عن التطويل كقول القائل هذا يجب عليه الرجم لاندزني وهو محصن وعمام القياس أن تقول كل من زني وهو محصن فعليه الرجم وهو ذازني وهو محصن ولكن ترك المقدمة الاولى لاشتهارها وكذلك يقال العالم محدث فيقال لم فيقول لانه جائز ويقتصر عليه وعمامه أن يقول كل جائز فله فاعمل والعالم جائز

الفعل والترك حتى الكفر والشرك ومشايخنا لا يعرجون عليه ويقولون قد يظهر بعض ما يوجب الكلام النفسي بالعقل بعدمضى مدة التأمل من حرمة الشرك ووجوب الايمان كما قدمر فان قيل فعلى ما ذكر كيف يصح الخلاف بين أهل السنة من أن الاصل الاباحه أو التحريم أجاب بقوله (وأما الخلاف المنقول بين أهل الحق أن أصل الافعال الاباحه كما هو مختارا كثر الحنفية والشافعية أو) أصلها (الخطر كما ذهب اليه غيرهم وقال صدر الاسلام) الاصل (الاباحه في الاموال والخطر في النفس) فقتل النفس وقطع العضو وإيلا به بالضرب والتصرف على الفروج بقيت على الحرمة الا ما خص منها بدليل كالقصاص والنكاح (فقيل) هذا الخلاف وقع (بعد الشرع بالأدلة السمعية أي دلت) تلك الأدلة (على أن ما لم يقيم فيه دليل التحريم مأذون فيه) بدلالة دليل آخر كما عند أكثر الحنفية والشافعية (أو ممنوع) عنه بدلالة دليل آخر كما عند غيرهم فلا ينافي هذا عدم الحرج قبل البعثة (وفيه ما فيه) اذ يظهر من تتبع كلامهم أن الخلاف قبل ورود الشرع ومن ثم لم يجعلوا رفع الاباحه الأصلية نسخا لعدم خطاب الشرع فتدبر كذا في الحاشية ولنقل في تقرير الحق قلتم مقدمه أولا هي أنه لم ير على انسان زمان لم يبعث اليه فيه الله رسولا مع دين لان شرع آدم عليه السلام كان باقيا الى عيسى ونوح وشريعته الى ابراهيم وكانت شريعته عامية لكل فن انتسخت في حقه فقد قام شرع غيره مقامها كشرع موسى وعيسى في حق بني اسرائيل وبقي في حق غيره كما كان الى ورود شرعنا الحقبة الباقية الى يوم القيامة ويدل عليه قوله تعالى وان من أمة الا خلا فيها نذير وقوله تعالى أحسب الانسان أن يترك سدى وإذا تعهد هذا فنقول فينبغي أن يتأتى خلاف في زمان من أزمنة وجود الانسان أصلا ولا يتأتى الحكم بالاباحه مطلقا ولا بالتحريم مطلقا كيف وفي كل زمان شريعة فيها تحريم بعض الاشياء وإيجابه وإباحته وغير ذلك فاذن ليس الخلاف الا في زمان الفترة الذي اندرست فيه الشريعة بتقصير من قبلهم وحاصله أن الذين جاؤا بعد اندراس الشريعة وجهل الاحكام فاجعلهم هذا يكون عذرا فيعامل مع الأفعال كلها معاملة المباح أعني لا يؤخذ بالفعل ولا بالترك كما في المباح وذهب اليه أكثر الحنفية والشافعية وسموه باباحه أصلية وهذا هو مراد الامام نضر الاسلام بقوله

فأذاله فاعل ويقول في نكاح الشغار هو فاسد لأنه منهي عنه وتماه أن يقول كل منهي عنه فهو فاسد والشغار منهي عنه فهو
إذا فاسد ولكن ترك الأولى لأنها موضع النزاع ولو صرح بها لتنبيه الخصم لها فربما تركها للتلبس مرة كما تركها للوضوح أخرى
وأكثر أدلة القرآن كذلك تكون مثل قوله تعالى لو كان فيهم ما آلهة إلا الله ففسد تأنيدي أن يضم إليها ومعلوم أنهم لم يفسدوا
وقوله تعالى إذا لا تبغوا إلى ذي العرش سبيلا وتماه أنه معلوم أنهم لم يبتغوا إلى ذي العرش سبيلا ومثال ما يترك للتلبس أن يقال
فلان خائن في حقل فقول لم فيقال لأنه كان يباحي عدوك وتماه أن يقال كل من يباحي العدو فهو وعدو وهذا يباحي العدو فهو
إذا وعدو ولكن لو صرح به لتنبيه الذهن بأن من يباحي العدو فقد ينحده فلا يجب أن يكون عدوا وربما يترك المقدمة
الثانية وهي مقدمة المحكوم عليه مثاله أن يقال لا تخالط فلانا فيقول لم فيقال لأن الحساد لا يخالطون وتماه أن يضم إليه
أن هذا حاسد والحاسد لا يخالط فهذا إذا لا يخالط وسبيل من يريد التلبس إهمال المقدمة التي التلبس تحتها استغفالا للخصم
واستجها لاله وهذا غلط في النظم الأول ويتطرق ذلك إلى النظم الثاني والثالث مثاله قول كل شجاع ظالم فيقال لم فيقال لأن
الحجاج كان شجاعا وظالما وتماه أن يقول الحجاج شجاع والحجاج ظالم فكل شجاع ظالم وهذا غير منتج لأنه طلب نتيجة عامة
من النظم الثالث وقد بينا أنه لا ينتج النتيجة خاصة وإنما كان من النظم الثالث لأن الحجاج هو العلة لأنه المتكرر في
المقدمتين لأنه محكوم عليه في المقدمتين فيلزم منه أن بعض الشجعان ظالم ومن ههنا غلط من حكم على كل المتصوفة أو كل
المتفقهة بالفساد إذا رأى ذلك من بعضهم ونظم قياسه أن فلانا متفقه وفلان فاسق فكل متفقه فاسق وذلك لا يلزم بل يلزم أن
بعض المتفقهة فاسق وكثيرا ما يقع مثل هذا الغلط في الفقه أن يرى الفقيه حكما في موضع معين فيقضي بذلك الحكم على العموم
فيقول مثلا البر مطعوم والبر ربوي فالمطعوم ربوي وبالجملة مهما كانت العلة أخص من الحكم والمحكوم عليه في النتيجة لم يلزم
منه النتيجة جزئية وهو معنى النظم الثالث ومهما كانت العلة أعم من المحكوم عليه وأخص من الحكم أو مساوية له كان من
النظم الأول وأمكن استنتاج القضايا الأربع من أعني الموجبة العامة والخاصة والنافية العامة والخاصة ومهما كانت العلة أعم

ولسنا نقول بهذا الأصل أي يكون التحريم نامحالا لإباحة الأصلية بوضع أن البشر لم يتركوا سدى في شيء من الأزمان وإنما هذا
أي القول بالإباحة الأصلية بناء على زمان الفترة قبل شريعتنا يعني إذا لإباحة حقيقة بل بمعنى نفي الحرج ولعل المراد من
الأفعال ما عدا الكفر ونحوه فان حرمتها في كل شرع بين ظهورا تاما وأما لا يكون عذرا حينئذ لا بد من القول بتحريم الأشياء
كلها لاختلاط الحلال بالحرام للجهل بالتعيين فحرمت احتياطا فصار الأصل التحريم كما عند غيرهم ولعلمهم أرادوا ما سوى
الأشياء الضرورية ومنعوا صدر الإسلام أن تحريم النفس أصل ثابت في كل شرع لم ينسخ قط فحكم به وأما غيرهما فقد
جهلت وهذا الجهل عذر ولذا فصل ولعل هذا تفسير منه لقول الحنفية والشافعية وفي كلام المصنف إشارة إليه أيضا هذا
ما عند هذا العبد ولعل الله يحدث بعد ذلك أمرا (أما المعتزلة فقسوا الأفعال الاختيارية وهي التي يمكن البقاء والنعيش
بدونها ككل الفاكهة مثلا) والاضطرارية التي سواها واجبة أو مباحة عندهم (إلى ما يدرك فيه جهة محسنة) حسنا
شديد أو رث تركه قبحا وزما أو ضعيفا بحيث يشاب على الفعل ولا يعاقب بالترك أو أضعف منه بحيث يأمن العقاب بالفعل
والترك (أو مقبحة) فبحسب ما يشاب على الفعل أو ضعيفا لا يوجب الحرج بل ترك الأولوية (فينقسم إلى الأقسام
الخمس المشهورة) من الوجوب والنسب والإباحة والتحريم والكراهة (والى ما ليس كذلك) أي لم يدرك فيه جهة محسنة
أو مقبحة (ولهم فيه قبل الشرع ثلاثة أقوال الإباحة تخصيصا لحكمة الخلق دفع اللعب) يعني لو لم يكن مباحات فائدة
الخلق التي هي انتفاع العبد فصار عبثا (وربما يمنع الاستلزام) أي استلزام عدم الإباحة فوات فائدة الخلق لحوال أن تكون
الفائدة الابتلاء بإيجاب الاجتناب (والخطر لئلا يلزم التصرف في ماله الغير) وهو الخالق (من غير إذنه وقدره) مع ما فيه
(ولا يرد عليهم ما أنه كيف يقال بالإباحة والخطر العقلين وقد فرض أن لا حكم له) أي للعقل (فيه) فالقول بهم ما مع هذا
الفرض جمع بين المتناقضين وذلك (لأن الفرض أن لا علم بعلة الحكم تفصيلا) أي في فعل فعل (ولا ينافي ذلك العلم أجمالا)
لعلة شاملة للجملة الأفعال (أقول يرد عليهم ما أنه يلزم) حينئذ (جواز اتصاف الفعل بحكمين متضادين في نفس الأمر) فإن
فرض عدم العلم بالحكم في فعل يجوز أن يكون الوجوب مثلا والآن أن أثبت الإباحة أو الخطر (ولا ينفع) حينئذ (الأجمال

من الحكم والمحكوم عليه جميعا كان من النظم الثاني ولم ينتج منه الا النسق فأما الايجاب فلا ومثال المختلطات المركبة من كل غلط كقولك الباري تعالى ان كان على العرش اما مساو أو كبر أو أصغر وكل مساو وأصغر أو كبر مقدر وكل مقدر فاما أن يكون جسما أولا لا يكون جسما وباطل أن لا يكون جسما فثبت أنه جسم فيلزم أن يكون الباري تعالى جسما ومحال أن يكون جسما فمحال أن يكون على العرش وهذا السياق اشتمل على النظم الاول والثاني والثالث مختلطا كذلك فمن لا يقدر على تحليله وتفصيله فربما انطوى التليس في تفاصيله وتضاعيفه فلا يتنبه لموضعه ومن عرف المفردات أمكنه رد المختلطات اليها فاذا لا يتصور النطق باستدلال الا ويرجع الى ما ذكرناه

(الفصل الثاني في بيان رجوع الاستقراء والتمثيل الى ما ذكرناه) أما الاستقراء فهو عبارة عن تصفح أمور جزئية لتحكم بحكمها على أمر يشمل تلك الجزئيات كقولنا في الوتر ليس بفرض لانه يؤدي على الراحلة والفرض لا يؤدي على الراحلة فيقال لم قلتم ان الفرض لا يؤدي على الراحلة فيقال عرفناه بالاستقراء اذ رأينا القضاء والاداء والمنذور وسائر أصناف الفرائض لا تؤدي على الراحلة فقلنا ان كل فرض لا يؤدي على الراحلة ووجه دلالة هذا الا يتم الا بالنظم الاول بأن يقول كل فرض فاما قضاء أو أداء أو نذر وكل قضاء وأداء ونذر فلا يؤدي على الراحلة فكل فرض لا يؤدي على الراحلة وهذا مختل يصلح للظنيات دون القطعيات والخليل تحت قوله اما أداء فان حكمه بأن كل أداء لا يؤدي على الراحلة يمنع الخضم اذا الوتر عنده أداء واجب ويؤدي على الراحلة وانما يسلم الخضم من الاداء الصلوات الخمس وهذه صلاة سادسة عنده فيقول وهل استقرت حكم الوتر في تصفحك وكيف وجدته فان قلت وجدته لا يؤدي على الراحلة فالخضم لا يسلم فان لم تصفحه فلم بين لك الا بعض الاداء فخرجت المقدمة الثانية عن أن تكون عامة وصارت خاصة وذلك لا ينتج لا ببياننا أن المقدمة الثانية في النظم الاول ينبغي أن تكون عامة ولهذا غلط من قال ان صانع العالم جسم لانه قال كل فاعل جسم وصانع العالم فاعل فهو اذا جسم فقيل لم قلت ان كل فاعل جسم فيقول لاني تصفحت الفاعلين من خياط وبناء واسكاف وحجام وحداد وغيرهم فوجدتهم أجساما

(والتفصيل) اللذان ذكرنا في الجواب (لان اختلاف العلة لا يرفع التناقض) وههنا الاجمال في علة معرفة الحكم لاني محل الحكم (فتأمل) فانه يمكن الجواب بان هذا الحكم الاجمالي كالحكم الاجتهادي الخطا فيجب العمل به الى أن تطلع شمس الحقيقة بتحقيق البعثة فلا يلزم جواز الاتصاف أصلا كذا في الحاشية ويمكن توجيه الجواب المشهور بانهم لا يقولون بعدم علم الحكم في خصوص فعل وتجويز أن يكون غير الاباحة والخطر حتى يلزم من اثباتهما ولو بالدليل الاجمالي اجتماع المتنافيين بل المقصود عدم العلم الحاصل بدليل دليل مخصوص بمخصوص بكل فعل فعمدوا الى دليل اجمالي شامل لكل فعل فوجدوهما كما بالاباحة أو الخطر فينتزعا تناقض فتدبر (الثالث التوقف) في الحكم بشئ من الاحكام (لان ثمة حكما معينان الخمسة ولا يدري أيها واقع) فيتوقف (أقول هذا يقتضي الوقف في الخصوصية) أي الحكم في مخصوص لمخصوص (ولا ينافي) ذلك (الحكم) اجمالا (في كل فعل فتدبر) وهذا شئ عجيب فان المصنف أورد على الأولين بعدم كفاية الاجمال والتفصيل في عدم المناقاة وههنا حكم بعدم المناقاة لاجل الاجمال والتفصيل الا أن يقال المراد أن الوقف في الخصوص لا ينافي الحكم الاجمالي ولو على سبيل الخطا في الاجتهاد والاصوب في التقرير أن يقال ان عدم كفاية الاجمال والتفصيل هنالك لان أهل المذهبين الاولين حكموا بالاباحة أو التحريم مطلقا والمفروض عدم معرفة الجهة المخصوصة لكل فعل فاحتمل أن يكون في البعض جهة محسنة موجبة معلومة عند الله تعالى فيكون الحكم بحسبها الوجوب ويرد الشرع بحسبها ان ورد كما ورد في صوم آخر رمضان المبارك فيجتمع فيه الوجوب مع الجريمة أو الاباحة ولا ينفع الاجمال والتفصيل وهذا ظهر اندفاع تقرير الجواب المذكور سابقا والمقصود من الايراد هنا أن المفروض انما هو عدم معرفة العلة المخصوصة المعينة في كل فعل فعل ولا ينافي معرفة حكم مخصوص بفعل مطابقا لما في نفس الامر بالاستنباط عن ضابطة كلية لأن يعلم حكم واحد شامل لكل في المذهبين الاولين حتى يلزم الخلف فتدبر وأنصف

(تنبيه * الحنفية قسموا الفعل الحسن (بالاستقراء الى ما هو حسن لنفسه) أي من غير واسطة في الثبوت فاما (لا يقبل) حسنه (السقوط) لاجل كونه مقتضى الذات بلا اعتبار أمر آخر (كالإيمان) فانه يقتضي حسنه لا بشرط

فيقال وهل تصفحت صانع العالم أم لا فان لم تتصفحه فتد تصفحت البعض دون الكل فوجدت بعض الفاعلين جسمافصارت المقدمة الثانية خاصة لا تنتج وان تصفحت الباري فكيف وجدته فان قلت وجدته جسمافهو محل النزاع فكيف أدخلته في المقدمة ثبت بهذا أن الاستقراء ان كان تاما رجع الى النظم الاول واصلح للقطعيات وان لم يكن تاما لم يصلح للافقهيات لانه مهما وجد الا كثر على غلب على الظن أن الآخر كذلك

(الفصل الثالث في وجه لزوم النتيجة من المقدمات) وهو الذي يعبر عنه بوجه الدليل ويلتبس الامر فيه على الضعفاء فلا يتحققون أن وجه الدليل عين المدلول أو غيره فنقول كل مفرد من جمعتي القوة المفكرة ونسبت أحدهما الى الآخر بنفي أو اثبات وعرضته على العقل لم يخل العقل فيه من أحد أمرين اما أن يصدق به أو يمتنع من التصديق فان صدق فهو الاولى المعلوم بغير واسطة ويقال انه معلوم بغير نظر ودليل وحيلة وتأمل وكل ذلك بمعنى واحد وان لم يصدق فلا مطمع في التصديق الا بواسطة وتلك الواسطة هي التي تنسب الى الحكم فيكون خبرا عنها وتنسب الى المحكوم عليه فتجعل خبرا عنه فيصدق فيلزم من ذلك بالضرورة التصديق بنسبة الحكم الى المحكوم عليه (بيانه) انا اذا قلنا للعقل احكم على النبيذ بالحرام فيقول لا أدري ولم يصدق به فعلنا أنه ليس يلتقي في الذهن طرفا هذه القضية وهو الحرام والنبيذ فلا بد أن يطالب واسطة ربما صدق العقل بوجودها في النبيذ وصدق بوجود وصف الحرام لتلك الواسطة فيلزمه التصديق بالمطلوب فيقال هل النبيذ مسكر فيقول نعم اذا كان قد علم ذلك بالتجربة فيقال وهل المسكر حرام فيقول نعم اذا كان قد حصل ذلك بالسمع وهو المدرك بالسمع قلنا فان صدقت بهاتين المقدمتين لزمك التصديق بالثالث لا محالة وهو أن النبيذ حرام بالضرورة فيلزمه أن يصدق بذلك ويذعن للتصديق به فان قلت فهذه القضية ليست خارجة عن القضيتين وليست زائدة عليهما فاعلم أن ما توهمت حق من وجهه وغلط من وجهه أما الغلط فهو أن هذه قضية ثالثة لان قولك النبيذ حرام غير قولك النبيذ مسكر وغير قولك المسكر حرام بل هذه ثلاث مقدمات مختلفات وليس فيها تكرير أصلا بل النتيجة اللازمة غير المقدمات المترتبة وأما وجه كونه حقا فهو أن قولك

زائد (أو يقبل) حسنه السقوط لاجل اقتضاء الحسن بشرط زائد يمكن الزوال (كالصلاة) وقد (منعت في الاوقات المكروهة) فسقط حسنها في هذه الاوقات وللناقش أن يناقش بأنه لم يسقط حسنها الذاتي في هذه الاوقات بل غلب القبح العارض وهو لا ينافي بقاء الحسن الذاتي ولذا يؤدي الصلاة فيها كانت صحيحة كالنفل وعصر اليوم وعدم جواز صلاة الصبح لامر آخر لا بطلان الحسن الذاتي فالاولى أن يستدل بسقوطها عن الحائض فان صلاتها باقية لذاتها ولذا لم تجب عليها فلم يجب القضاء فان قلت فالإيمان أيضا ساقط عن الصبي الغير العاقل والمجنون فهو كالصلاة قلت انما ساقط لعدم الامكان لا للقبح وسقوط حسنه والمراد بعدم السقوط عدم السقوط عن المكلف والإيمان لم يسقط عنه بحال بخلاف الصلاة لان الحائض مكلفة فافهم (والى ما) هو وحسن (اغيره) بان يكون هذا الغير واسطة في الثبوت وهو اما (ملحق بالاول) أى بما هو وحسن لنفسه لكون هذه الواسطة واسطة لافى العروض والحسن عارض للفعل بالذات (وهو) أى الملحق بالاول انما يكون (فيما) أى الغير الذى هو الواسطة (لا اختيار للعبد فيه) فحينئذ لا يكون هذا الغير فعلا اختياريا صالحا لانه يتصف بالحسن فيكون واسطة في ثبوت الحسن فقط (كالزكاة والصوم والحج شرعت نظرا الى الحاجة والنفس والبيت) ولا اختيار للعبد فيه ومع هذا الحاجة الفقير اقتضت أن يكون دفعها من الاغنياء من قليل فاضل ما لهم حسنا وهو الزكاة والنفس لما كانت طاغية اقتضت أن يكون قهرها بمنع شهواتها الثلاث حسنا وهو الصوم والبيت اقتضت أن يكون تعظيمها على الوجه المخصوص حسنا وهذه كلها عبادات خالصة لله تعالى لا تدخل هذه الوسائط في العبادة (أو غير ملحق) بالاول لكون الغير واسطة فى العروض وهذا القسم منقسم الى قسمين الاول أن يكون هذا الغير يتأدى بأداء هذا الحسن (كالجهاد والحد وصلاة الجنازة فانها) فى أنفسها تعذيب عباد الله تعالى كفى الاولين أو التشبه بعبادة الجهاد كالثالث لكونها حسنة (بواسطة) هدم (الكفر) واعلاء كلمة الله وهو حسن بالذات وبحسنه حسن تعذيب الكفار بالقتل والنهب وبه يتأدى هدم الكفر واعلاء الكلمة الالهية (و) بواسطة (المعصية) أى الزجر عليهم لينزجر الناس عنها والزجر عن المعصية حسن لنفسه وبحسنه حسن تعذيب العباد الفساق باقامة الحدود وهذا الزجر يتأدى بنفس اقامة الحدود (و) بواسطة تعظيم (اسلام الميت) فان

المسكر حرام شمل بهومه النبيذ الذي هو أحد المسكرات فقوله النبيذ حرام ينطوي فيه لكن بالقوة لا بالفعل وقد يحضر العام في
الذهن ولا يحضر الخاص فن قال الجسم متحيز بما لا يحظر بياله ذلك الوقت ان الثعلب متحيز بل ربما لا يحظر بياله ذلك الثعلب
فضلا عن أن يحظر بياله أنه متحيز إذا النتيجة موجودة في إحدى المقدمتين بالقوة القريبة والموجود بالقوة القريبة لا يظن أنه
موجود بالفعل فاعلم أن هذه النتيجة لا تخرج من القوة إلى الفعل بمجرد العلم بالمقدمتين مالم تحضر المقدمتين في ذهن وتخطر
بباله وجه وجود النتيجة في المقدمتين بالقوة فإذا تأملت ذلك صارت النتيجة بالفعل إذا لم يعد أن ينظر الناظر إلى بغلة مستفخة
البطن فيتوهم أنها حامل فيقال له هل تعلم أن البغلة عاقرا لا تحمل فيقول نعم فيقال وهل تعلم أن هذه بغلة فيقول نعم فيقال
كيف توهمت أنها حامل فيتعجب من توهم نفسه مع علمه بالمقدمتين أنظمهما أن كل بغلة عاقرا وهذه بغلة فهي إذا عاقرا والانتفاخ
له أسباب فإذا انتفاخها من سبب آخر ولما كان السبب الخاص لحصول النتيجة في ذهن التفتن لوجود النتيجة بالقوة في المقدمة
أشكل على الضعفاء فلم يعرفوا أن وجه الدليل عين المدلول أو غيره فالحق أن المطلوب هو المدلول المستنتج وأنه غير التفتن لوجوده
في المقدمتين بالقوة ولكن هذا التفتن هو سبب حصوله على سبيل التولد عند المعتزلة وعلى سبيل استدعاء القلب لحضور المقدمتين
مع التفتن لفيضان النتيجة من عند واهب الصور المعقولة الذي هو العقل الفعال عند الفلاسفة وعلى سبيل تضمن المقدمات
للنتيجة بطريق الزوم الذي لا بد منه عند أكثر أصحابنا المخالفين للتولد الذي ذكره المعتزلة وعلى سبيل حصوله بقدرة الله تعالى عقيب
حضور المقدمتين في ذهن والتفتن لوجه تضمنه ماله بطريق إجراء الله تعالى العادة على وجه يتصور خرقها بأن لا يخلق عقيب تمام
النظر عند بعض أصحابنا ثم ذلك من غير نسبة له إلى القدرة الحادثة عند بعضهم بل بحيث لا تتعلق به قدرة العبد وانما قدرته
على احضار المقدمتين ومطالعة وجه تضمن المقدمتين للنتيجة على معنى وجودها في ما بالقوة فقط أما ضرورة النتيجة بالفعل فلا
تتعلق بها القدرة وعند بعضهم هو كسب مقدور والرأي الحق في ذلك لا يليق بما نحن فيه والمقصود كشف الغطاء عن النظر
وان وجه الدليل ما هو والمدلول ما هو والنظر الصحيح ما هو والنظر الفاسد ما هو وترى الكتب مشحونات بتطويلات في هذه

تعظيمه كان حسنا بنفسه وبحسنه هذا الصنع من الدعاء وربما يورد أن تعذيب الكفار والقتال معهم لا يقع فيه بل يجوز
كونه حسنا بالذات وأي دليل على خلافه نعم مطلق التعذيب لا حسن فيه لكنه غير الجهاد وكذا صلاة الجنازة ذكر الله تعالى
وعبادته مع الدعاء فيجوز أن يكون حسنه بالذات وليس شبيها بعبادة غير الله تعالى كما في الحج نعم الكفر وإسلام الميت وسائط في
الثبوت كما ثبت في الحج هذا والظاهر أن الجهاد لا يصلح أب يلحق بالاول ألا ترى أن القتال معهم يسقط بأدنى شبهة والحسن بالذات
لا يسقط عن الذمة بالشبهات بل يجب معها الاحتياط كما لا يخفى على الناظر في الفقه وأما صلاة الجنازة فلما سقط بفعل
البعض علمنا أن ليس المقصود اتعاب البدن بذكر الله بل قضاء حاجة الميت فيكون حسنها لأجله وبهذا يخرج الجواب عن
الجهاد أيضا فتدبر وأنصف والثاني أن لا يتأدى هذا الغير بأداء هذا الحسن كالسعي إلى الجمعة فإنه حسن بحسن صلاة الجمعة
ولا يتأدى بالسعي فقط وربما يثمل بالوضوء فإنه حسن بحسن الصلاة لأجل كونه شرطاً وفيه شائبة من الخفاء فإن الوضوء بما هو
طهارة حسن وإن كان له حسن آخر من جهة حسن مشروطه ألا ترى أن الشرع ندب الدوام على الطهارة والمندوب حسن وليس
ندبها لأقامة الصلاة فإن من أوقات مندوبية الطهارة وقت الخطبة وسائر الأوقات المكروهة فتدبر وليعلم أن جميع المأمورات
فيها حسن آخر ثبت بكونه مأمورا به ولا ينافي الحسن الثابت قبل الأمر فالإيمان مع كونه حسنا في نفسه حسن لكونه مأمورا به
ولا تظن أن هذا يؤل إلى مذهب الأشعرى من أن الحسن يثبت بالأمر فإنا نقول إن أداء مأمور الله حسن في نفسه فإنه من قبيل
شكر المنعم وأداء هذه العبادات من أفراد أداء المأمور به فيكون حسنه بحسنه لأن الشرع جعله حسنا وكان إيمانها وإتيان
المنهيات في أنفسهما متساويين أعاذنا الله تعالى عن هذا القول (وهكذا أقسام القبيح) فالقبيح قبيح لعينه لا يحتمل السقوط كقبح
الشرك وسائر العقائد الباطلة والزنا ويحتمل السقوط ككل الميتة سقط قبحه في الخمصة وقبيح لغيره يتأدى بارتكاب هذا القبيح
كصوم يوم العيد قبيح لأجل كونه اعراضا عن ضيافة الله تعالى وارتكاب الصوم يرتكب الاعراض أولا يتأدى كالبيع وقت
النداء قبيح لأفضائه إلى فوات الجمعة وأما القبيح لغيره الذي يكون فيه واسطة في الثبوت مهذرة لم أربانه في كلام القوم وإن كان
فشاله الغصب فإنه إنما حرم لتعلق حق الغير لكن هذه الواسطة مهذرة فصار الغصب قبيحا بالذات (الأمر المطلق مجردا عن القرينة

الافاظ من غير شفاء وانما الكشف يحصل بالطريق الذي سلكناه فقط فلا ينبغي أن يكون شغفل بالكلام المعتاد المشهور بل بالكلام المفيد الموضح وان خالف المعتاد

(مغالطة من منكري النظر) وهو أن يقول ما تطلب بالنظر هو معلوم لك أم لا فان علمت فكيف تطلب وأنت واحد وان جهلته فاذا وجدته فبم تعرف أنه مطلوب وكيف يطلب العبد الا بقى من لا يعرفه فانه لو وجد لم يعرف أنه مطلوب فبقول أخطأت في نظم شبهتك فان تقسيمك ليس بمحاصر اذ قلت تعرفه أولا تعرفه بل ههنا قسم ثالث وهو أنى أعرفه من وجه وأعلمه من وجه وأجهله من وجه وأعنى الآن بالمعرفة غير العلم فاني أفهم مفردات أجزاء المطلوب بطريق المعرفة والتصور وأعلم جملة النتيجة المطلوبة بالقوة لا بالفعل أى في قوتي أن أقبل التصديق بها بالفعل وأجهلها من وجه أى لا أعلمها بالفعل ولو كنت أعلمها بالفعل لما طلبتها ولولم أعلمها بالقوة لما طمعت في أن أعلمها اذ ما ليس في قوتي علمه يستحيل حصوله كاجتماع الضدين ولولا أنى أفهمه بالمعرفة والتصور لأجزأته المنفردة لما كنت أعلم التطرف بمطلوبى اذا وجدته وهو العبد الا بقى فاني أعرف ذاته بالتصور وانما أطلب مكانه وانه في البيت أم لا ولونه في البيت أفهمه بالمعرفة والتصور أى أفهم البيت مفردا والكون مفردا وأعلمه بالقوة أى في قوتي أن أصدق بكونه في البيت وأطلب حصوله بالفعل من جهة حاسة البصر فاذا رأيت في البيت صدقت بكونه في البيت فكذلك طلبة لكون العالم حادثا اذا وجدته

(الفصل الرابع في انقسام البرهان الى برهان علة وبرهان دلالة) أما برهان الدلالة فهو أن يكون الامر المتكرر في المقدمتين معلولا ومسببا فان العلة والمعلول يتلازمان وكذلك السبب والمسبب والموجب والموجب فان استدالت بالعلة على المعلول فالبرهان برهان علة وان استدالت بالمعلول على العلة فهو برهان دلالة وكذلك لو استدالت بأحد المعلولين على الآخر مثال قياس العلة من المحسوسات أن تستدل على المطر بالغيم وعلى شبع زيدا كانه فتقول من أكل كثيرا فهو في الحال شبعان وزيد قدأكل كثيرا فهو اذا شبعان وان قلت ان كل شبعان قدأكل كثيرا وزيد شبعان فاذا قدأكل كثيرا فهذا برهان دلالة ومثاله

هل للحسن لنفسه لا يقبل السقوط كما اختار شمس الأئمة قال واقف أسرار الكتاب المبين قدس سره وأذاقنا الله تعالى ما أذاقه ان هذه النسبة غلط فانه ليس في كلامه الا أنه يدل على الحسن لنفسه وهو الاظهر كيف وعدم القبول للسقوط في بعض المأمورات أقل القليل فلا يجعل متبادرا (أو) للحسن (غيره كما) ذكر (في البديع) حكاية قول لا يدري قائله (لثبوت الحسن في المأمورية اقتضاء فيثبت الادنى) الذي يكفي لدفع الضرورة وأما كونه لنفسه فلا بد له من دليل زائد هذا وفي الاسرار لا أعلم خلافا في أن الامر المطلق يدل على الحسن لنفسه والله أعلم بحقيقة الحال

(الباب الثاني في الحكم وهو عندنا) معشر أهل السنة (خطاب الله المتعلق بفعل المكلف) أى جنس المكلف فلا يختص الحد بالمتعلق بكل مكلف وقد كانا كتنفي في بعض كلمات الاشعرية على هذا فورد عليهم النقض بنحو والله خلقكم وما تعملون فزيد قوله (اقتضاء) حتما أولا (أو تخييرا فنحو والله خلقكم وما تعملون ليس منه) لعدم الاقتضاء والتخيير فيه فلم يرد النقض واعتذر أيضا بأن الحديث معتبر والمقصود خطاب الله المتعلق بفعل المكلف بما هو مكلف والاية ليست متعلقة بفعله بما هو مكلف وهو غير وافي اذ حديثه يخرج الاباحة لانها غير متعلقة بفعله بما هو مكلف اذ لا تكليف فيها فتدبر وكلمة أو ههنا ليست للشك والابهام بل للتوبيخ فلا يضر التعريف والمراد بالفعل ما هو أعم من فعل القلب والجوارح فلا يخرج نحو وجوب الايمان نعم يرد عليه خروج نحو الاجماع حجة الا أن يقال ليس بحكم الا اذا أول بأن العمل بمقتضاه واجب وحينئذ صار متعلقا بفعل المكلف فتدبر (وههنا أبحاث الاول أنه لا ينعكس) الحد (فانه يخرج منه الاحكام الوضعية) كالحكم بسببية الوقت للصلاة والبيع للملك وأمثالهما (فمنهم من زاد) في الحد (أو وضعها) فدخلت تلك الاحكام (ومنهم من لم يزد فتارة) لدفع هذا الاراد (يمنع خروجها عن الحد) ويدعى أن في الاحكام الوضعية اقتضاء أيضا (فان الاقتضاء) المذكور في الحد (أعم من الصريح والضمني) والوضعيان فيها اقتضاء ضمنى فانه يفهم من سببية الوقت للصلاة أنها واجبة عنده وهكذا فان قيل حينئذ يدخل القصة اذ فيه أيضا اقتضاء ضمنى فانه يفهم منه الاجتناب عن أمثال أفعالهم السيئة وبيان أمثال الحسنات أجاب بقوله (والقصة من حيث هي قصة لا اقتضاء فيها) فانها بهذا الاعتبار اخبار محض فلا تدخل واما باعتبار أنها يفهم منها ايجاب

من الكلام قولك كل فعل محكم ففاعله عالم والعالم فعل محكم فصانعه عالم ومثال الاستدلال بأحدى النتيجةين على الأخرى في الفقه قولنا الزنا لا يوجب حرمة المصاهرة لأن كل وطء لا يوجب المحرمية فلا يوجب الحرمة وهذا لا يوجب المحرمية فلا يوجب الحرمة فإن الحرمة والمحرمية ليست أحدهما علة للأخرى بل هما نتيجتا علة واحدة وحصول إحدى النتيجةين يدل على حصول الأخرى بواسطة العلة فانها تلازم علتها والنتيجة الثانية أيضا تلازم علتها وملازم الملازم ملازم لا محالة وجميع استدلالات الفراسة من قبيل الاستدلال بأحدى النتيجةين على الأخرى حتى انه يستدل بخطوط حجر في كتف الشاة على اراقة الدماء في تلك السنة ويستدل بالخلق على الاخلاق ولا يمكن ذلك الا بطريق تلازم النتائج الصادرة عن سبب واحد ولنقتصر من مدارك العقول على هذا القدر فانه كالعلاوة على علم الاصول ومن أراد مزيدا عليه فليطلبه من كتاب بحث النظر وكتاب معيار العلم ولنشتغل الآن بالاقطاب الاربعة التي يدور عليها علم الاصول والحمد لله وحده والصلاة والسلام على خير خلقه محمد وآله وعلى جميع أصحابه

(بسم الله الرحمن الرحيم)
(القطب الاول في الثمرة وهي الحكم)

والكلام فيه ينقسم الى فنون أربعة فن في حقيقة الحكم وفن في أقسامه وفن في أركانه وفن فيما يظهره (الفن الاول في حقيقته) ويشتمل على تهديد وثلاث مسائل أما التهديد فهو أن الحكم عندنا عبارة عن خطاب الشرع اذا تعلق بأفعال المكلفين فالحرام هو المقول فيه اتركوه ولا تفعلوه والواجب هو المقول فيه افعلوه ولا تتركوه والمباح هو المقول فيه ان شئتم فافعلوه وان شئتم فاتركوه فان لم يوجد هذا الخطاب من الشارع فلا حكم فلهذا قلنا العقل لا يحسن ولا يقيح ولا يوجب شكر المنعم ولا حكم للأفعال قبل ورود الشرع فلترسم كل مسألة برأسها (مسئلة) ذهبت المعتزلة الى أن

وحرمة نظرا الى أن شرائع من قبلنا حجة واجبة العمل فيكم داخل في الحكم وفيه نظر فانه ان أراد بالاقضاء الضمني الدلالة على الاقتضاء ولو التزاما فعدم كون القصة دالة عليه غير ظاهر اذ يفهم من اللفاظ وان أراد الدلالة مطابقة أو تضمنا أو التزاما مقصودة بالذات فكون الاحكام الوضعية بأسرها كذلك دالة على الاقتضاء على هذا النحو غير ظاهر فان قوله صلى الله عليه وسلم لا يقبل الله الصلاة من غير طهور لا يفهم منه بما هو هذا الكلام الا الاشتراط وأما اقتضاء وجوب الوضوء فلازم من جهة وجوب الصلاة فتأمل فيه فانه موضع تأمل (وما في التحرير) مطابقا لقول صدر الشريعة (ان الوضع مقدم عليه) فان وضع الشارع سببية الوقت موجب لوجوب الصلاة عنده والموجب مقدم فهما متغايران فادراج أحدهما في الآخر غير معقول وما في التلويح ان التغاير لا يضر أعمية الاقتضاء بل التغاير بين الاعم والخاص ضروري ساقط اذا المراد بالتغاير المباينة والوضع مبين للاقتضاء موجب له (لا يضر) لما نحن بصدده (الصدق) الاقتضاء (الاعم) من الصريح وغيره وان كان الصريح مبينا له ومتأخرا عنه (وتارة يمنع) هذا المكتفى (كونها من المحدود فانا لانسمى) الخطابات الوضعية (حكما وان سمي غيرنا ولا مشاحة) في الاصطلاح البحث (الثاني من المعتزلة ان الخطاب عندكم) معشر أهل السنة (أى الكلام النفسى قديم والحكم حادث لثبوت عدمه بالنسخ وما ثبت قدمه امتنع عدمه) فإلم يمتنع عدمه لم يثبت قدمه والحكم قد ثبت عدمه فهو حادث فالحكم اذن مبين للخطاب فلا يصح تعريفه به (والجواب أن) حدوث الحكم غير مسلم بل (الحادث هو التعلق) أى تعلق الحكم بالفعل تنجيذا (فافهم) فانه ظاهر جدا البحث (الثالث الحد منقوض بأحكام أفعال الصبي من مندوبية صلاته وصحة بيعه ووجوب الحقوق المالية في ذمته أولا) وان كان يؤدي بالنائب الولي وهي ليست متعلقة بفعل المكلف (وأجيب) في كتب بعض الشافعية (بأنه لا خطاب للصبي) أصلا فليست صلاته مندوبة (وانما الولي التحريض) على الصلاة للاعتياد بالثواب بل (وله) أى الولي (الثواب وعليه الاداء) أى أداء الحقوق من مال الصبي لأن الحقوق تجب أولا على الصبي (والصحة) أمر (عقلى) لاحكم شرعى (لانها تتم بالمطابقة) أى مطابقة الجزئ للحقيقة المعبرة شرعا ولا حاجة فيه الى الخطاب (وفيه ما فيه) لان القول بنفي الثواب عن الصبي بعيد جدا ومخالف للاحاديث المشهورة

الافعال تنقسم الى حسنة وقيحة فمنها ما يدرك بضرورة العقل كحسن انقاذ الغرقى والهلكى وشكر المنعم ومعرفة حسن الصدق وكقبح الكفران وايلام البرى والكذب الذى لا غرض فيه ومنها ما يدرك بتطويع العقل كحسن الصدق الذى فيه ضرر ووقع الكذب الذى فيه نفع ومنها ما يدرك بالسمع كحسن الصلاة والجموع وسائر العبادات وزعموا انها متميزة بصفة ذاتها عن غيرها بما فيها من اللطف المانع من الفحشاء الداعى الى الطاعة لكن العقل لا يستقل بدركه فنقول قول القائل هذا حسن وهذا قبيح لا يحسن بفهم معناه ما لم يفهم معنى الحسن والقبح فان الاصطلاحات فى اطلاق لفظ الحسن والقبح مختلفة فلا بد من تلخيصها والاصطلاحات فيه ثلاثة (الاول) الاصطلاح المشهور العامى وهو ان الافعال تنقسم الى ما وافق غرض الفاعل الى ما يخالفه الى ما لا يوافق ولا يخالف فالموافق يسمى حسنا والمخالف يسمى قبيحا والثالث يسمى عبثا وعلى هذا الاصطلاح اذا كان الفعل موافقا للشخص مخالفا لآخر فهو حسن فى حق من وافقه قبيح فى حق من خالفه حتى ان قتل الملاك الكبير يكون حسنا فى حق أعدائه قبيحا فى حق اوليائه وهؤلاء لا يتحاشون عن تقييد فعل الله تعالى اذا خالف غرضهم ولذلك يسمون الدهر والفلك ويقولون خرب الفلك وتعرس الدهر وهم يعلمون ان الفلك مسخر ليس اليه شئ ولذلك قال صلى الله عليه وسلم لا تسبوا الدهر فان الله هو الدهر فاطلاق اسم الحسن والحسن والقبح على الافعال عند هؤلاء كاطلاقه على الصور فن مال طبعه الى صورة أو صوت شخص قضى بحسنه ومن نفر طبعه عن شخص استقبحه ورب شخص ينفر عنه طبع ويميل اليه طبع فيكون حسنا فى حق هذا قبيحا فى حق ذلك حتى يستحسن سمرة اللون جماعة ويستقبحها جماعة فالحسن والقبح عند هؤلاء عبارة عن الموافقة والمناقضة وهما أمران اضافيان لا كالسواد والبياض اذ لا يتصور أن يكون الشئ أسود فى حق زيد أبيض فى حق عمرو (الاصطلاح الثانى) التعبير بالحسن عما حسنه الشرع بالثناء على فاعله فيكون فعل الله تعالى حسنا فى كل حال خالف الغرض أو وافقه ويكون المأمور به شرعا ندبا كان أو ايجابا حسنا والمباح لا يكون حسنا (الاصطلاح الثالث) التعبير بالحسن عن كل ما فاعله أن يفعله فيكون المباح حسنا مع المأمورات وفعل الله يكون حسنا بكل حال وهذه المعانى الثلاثة كلها أو صافى اضافية

فصدق على صلاته حد المندوب فلا مجال لمنع مندوبية صلاته قال فى الحاشية الاظهر أن ترتب الثواب لعلة يجرى عادة الله تعالى أن لا يضع أجر من أحسن عملا انتهى ولا يخفى عليك أن هذا لا يصح من قبل الاشعري اذ لا حسن ولا قبح من غير خطاب فلو لم يكن حكم من الشرع فليس هذا العمل بحسن وأما على رأينا وان كان هنالك حسن من دون ورود خطاب لكن اثابة الصبي ليس من هذا القليل فانه قد ورد الخطاب النبوى والتقرير بإيصال الثواب على أعمال الصبيان فان قلت لا يسمى هذا الخطاب حكما انما الحكم الخطاب المتعلق بفعل المكلف قلت هذا الحكم ظاهر لا يلفت اليه فافهم وأما الختوق المالية فلو لم تجب على الصبي كان الاخذ من ماله ظاهرا فاذن الحقوق المالية كضمان المتلفات يجب فى ماله أولا ثم ينوب عنه الولي فى أدائه ولا يزيد بصفة بيعه ما ذكر حتى تكون عقلية بل ان بيعه نافذ مع اذن الولي وهذا حكم شرعى البتة فان معناه أن بيعه بعد الاذن سبب للمالك كبيع المكلف ولا يتحقق هذا الابداع اعتبار الشارع ذلك ولو أورد بدلها كحرمة بيعه وعدم نفاذه عند عدم الاذن لكان أدفع للشغب فاذا الحق ما قال صدر الشريعة رحمه الله الصواب خطاب الله المتعلق بفعل العبد البحث (الرابع انه يخرج) من الحد (ما ثبت بالاصول الثلاثة غير الكتاب) من السنة والاجماع والقياس لعدم خطاب الله هنالك (والجواب أنها كاشفة عن الخطاب) الالهى (فالتاب بها) أى بالاصول الثلاثة (ثابت به) أى بالخطاب الالهى فالحكم حقيقة هو ذلك الخطاب فان قلت فعلى هذا يلزم أن لا يعد نظم القرآن خطبا لانه كاشف أيضا عن النفسى قال (وأما عدم عد نظم القرآن منه) أى من الكاشف (مع أنه كاشف عن النفسى فلان الدال كاته المدلول) فلا يسمى كاشفا نادبا فان قلت فما بال الحنفية لا ينسبون الكشف الى القياس قال (وما عن الحنفية أن القياس مظهر بخلاف السنة والاجماع فبني على أنه أصرح فى الفرعية) فانه يحتاج الى أصل مقيس عليه حال أخذ الحكم بخلافها اذ لا يحتاج فى أخذ الحكم منها الى شئ سواهما فنسبوا اثبات الحكم اليهما وكشف الحكم اليه (فتأمل) فيه فانه دقيق حقيق بالقبول (ثم فى تسمية الكلام فى الازل خطبا بخلاف) بعضهم جعلوه خطبا بالاولا ثم لا (والحق أنه) بخلاف لفظى (ان فسر بما يفهم) ولو بالأخرة أى ما فيه صلوح الافهام (كان خطبا فيه) أى فى الازل لانه صالح فيه للافهام فيما لا يزال (وان فسر بما يفهم) أى وقع افهامه

وهي معقولة ولا حجر على من يجعل لفظ الحسن عبارة عن شيء منها فلا مشاحة في الالفاظ فعلى هذا اذا لم يرد الشرع لا يتميز فعل
عن غيره الا بالموافقة والمخالفة ويختلف ذلك بالاضافات ولا يكون صفة للذات فان قيل نحن لاننازكم في هذه الامور بالاضافة
ولا في هذه الاصطلاحات التي تواضعت عليها ولكن ندعي الحسن والقبح وصف ذاتيا للحسن والقبح مدر كاضرورة العقل
في بعض الاشياء كالعلم والكذب والكفران والجهل ولذلك لا يجوز شيئا من ذلك على الله تعالى لقبحه ونحرمة على كل عاقل قبل
ورود الشرع لانه قبح لذاته وكيف ينكر ذلك والعقلاء باجمعهم متفقون على القضاء به من غير اضافة الى حال دون حال قلنا
انتم منازعون فيما ذكرتموه في ثلاثة أمور أحدها في كون القبح وصفا ذاتيا والثاني في قولكم ان ذلك مما يعلمه العقلاء بالضرورة
والثالث في ظنكم ان العقلاء لو اتفقوا عليه لكان ذلك حجة مقطوعا بها وادلية لا على كونه ضروريا أما الاول وهو دعوى كونه
وصفا ذاتيا فهو تحكم بما لا يعقل فان القتل عندهم قبح لذاته بشرط أن لا تسبقه جناية ولا يعقبه عوض حتى جاز ايلام
البهائم وذبحها ولم يقبح من الله تعالى ذلك لانه يشبهها عليه في الآخرة والقتل في ذاته له حقيقة واحدة لا تختلف بأن تتقدمه
جناية أو تتعقبه لانه الامن حيث الاضافة الى الفوائد والاعراض وكذلك الكذب كيف يكون قبحه ذاتيا ولو كان فيه عصمة
دم نبي باخفاء مكانه عن ظالم يقصد قتله لكان حسنا بل واجبا يعصى بتركه والوصف الذاتي كيف يتبدل بالاضافة الى الاحوال
وأما الثاني وهو كونه مدر كاضرورة وكيف يتصور ذلك ونحن تنازعكم فيه والضرورة لا ينازع فيه خلق كثير من العقلاء
وقولكم انكم مضطرون الى المعرفة وموافقون عليه ولكنكم تظنون أن مستند معرفتكم السمع كما ظن الكعبي أن مستند علمه
بخبير التواتر النظر ولا يبعد التباس مدرك العلم وانما يبعد الخلاف في نفس المعرفة ولا خلاف فيها قلنا هذا كلام فاسد لاننا نقول
يحسن من الله تعالى ايلام البهائم ولا نعتقد لها جرم ولا ثوابا فدل أننا تنازعكم في نفس العلم وأما الثالث فهو أننا وسلمنا اتفاق العقلاء
على هذا أيضا لم تكن فيه حجة اذ لم يسلم كونهم مضطرين اليه بل يجوز أن يقع الاتفاق منهم على ما ليس بضروري فقد اتفق
الناس على اثبات الصانع وجواز بعثة الرسل ولم يخالف الا الشواذ فواتفق أن ساء عنهم الشواذ لم يكن ذلك ضروريا فكذلك
اتفاق الناس على هذا الاعتقاد يمكن أن يكون بعضه عن دليل السمع الدال على قبح هذه الاشياء وبعضه عن تقليد مفهوم من

(لم يكن) في الازل خطابا اذ لم يتحقق الافهام فيه (بل فيما لا يزال) فقط والخطاب في اللغة توجيه الكلام للافهام ثم أطلق
على الكلام الموجه للافهام فان اكتفى بالصالح للافادة فالازل خطاب في الازل وان أريد الافهام الحالى فلا وأما أخذ العلم
بافهامه في الجملة كما قال السيد قدس سره فغير ظاهر ولا يفهم من لفظ الخطاب وما قال في الحاشية ان الاعتبار في كون الكلام
خطابا أحد الأمرين الافهام بالفعل أو العلم في الحال بالافهام في المآل وأما المفهم بالقوة مع عدم العلم في الحال بكونه مفهما
في المآل فليس الا خطابا بالقوة عند الغير يقين فادعاء محض بل الكلام الذي هي للافهام خطاب عند من يكتفى بالصالح
للافهام في المآل علم انه يفهم ما لا أم لا نعم يشترط للعلم بأنه خطاب علم كونه مفهما فظهور الخطابية انما هو بالعلم وأما نفس
الخطابية فبالتهبؤ والتوجه للافهام ولو ما لا فتأمل (ويبتى عليه أنه حكم في الازل أو فيما لا يزال) فن قال الكلام خطاب في
الازل قال انه حكم فيه ومن لم يقل لا يقول به فان قلت كيف يتأتى أزلية الحكم مع أنه الخطاب المتعلق والتعلق حادث قلت المراد
بالتعلق في الحد وقوع فعل المكاف من متعلقاته كالمفعول ونحوه وليس هذا التعلق حادثا بل الحادث التعلق بمعنى أن يصير
المكاف مشغول الذمة بالفعل وأين هذا من ذلك كذا في التحرير ولك أن تقول بعبارة أخرى المراد بالتعلق في الحد التعلق الاعم
من التعليق والتخييز والحادث التخييزي فتدبر ولما فرغ عن الحد شرع في التقسيم فقال (ثم الاقتضاء) الذي في الحكم
(ان كان حتما الفعل غير كف فالإيجاب) أي فالحكم الإيجاب وعلى هذا يلزم أن لا يكون الكف عن الحرام واجبا ولا يصلح
للدخول في باقي الاقسام فيجئ الحصر فالصواب أن لا يقيد بغير الكف (وهو نفس الامر النفسي) وهو ظاهر عند كون
الامر النفسي مدلول اللفظي (أو) ان كان (ترجيحا) لفعل (فالنذب) أي فالحكم النذب (أو) ان كان (حكما
لكف) الفعل (فالتحريم) أي فالحكم التحريم بالقياس الى المكفوف عنه وان كان واجبا بالقياس الى نفسه المطلوب
فتدبر أحسن التدبر (أو) ان كان (ترجيحا) لكف (فالكراهة) أي فالحكم الكراهة (والتخيير الاباحية) أي
الحكم بالتخيير الاباحية (والحنفية) لما وجدوا أحكام ما ثبت بدليل قطعي مخالفة لما ثبت بظني (لاحظوا) في التقسيم

الآخذين عن السمع وبعضه عن الشبهة التي وقعت لأهل الضلال فالتأم الاتفاق من هذه الأسباب لا يدل على كونه ضروريا فلا يدل على كونه حجة لولا منع السمع عن تجويز الخطأ على كافة هذه الأمة خاصة إذا لا يبعد جماع الكافة على الخطأ عن تفليد وعن شبهة وكيف وفي المصلحة من لا يعتقد قبح هذه الأشياء ولا حسن نقائصها فكيف يدعى اتفاق العقلاء احتجوا بأننا علم قطعاً أن من استوى عنده الصدق والكذب أثر الصدق ومال إليه أن كان عاقلاً وليس ذلك إلا لحسنه واما الملك العظيم المستولى على الأقاليم إذا رأى ضعيفاً مشرفاً على الهلاك يميل إلى نفعه وإن كان لا يعتقد أصل الدين لينتظر ثواباً ولا ينتظر منه أيضاً مجازاة وشكراً ولا يوافق ذلك أيضاً غرضه بل ربما يتعب به بل يحكم العقلاء بحسن الصبر على السيئ إذا أكره على كلمة الكفر أو على إفشاء السر ونقض العهد وهو على خلاف غرض المكره وعلى الحالة استحسان مكارم الأخلاق وإفاضة النعم مما لا ينكره عاقل إلا عن عناد والجواب أن لا ننكر اشتها هذه القضايا بين الخلق وكونها محمودة مشهورة ولكن مستندها ما للتدين بالشرائع واما الأغراض ونحن انما نشكر هذا في حق الله تعالى لا لتفاء الأغراض عنه فاما إطلاق الناس هذه اللفاظ فيما يدور بينهم فيستمر من الأغراض ولكن قد تدق الأغراض وتخفى فلا يتنبه لها إلا المحققون ونحن ننبه على مشارب الغلط فيه وهي ثلاث مشارب يغلط الوهم فيها (الأولى) أن الإنسان يطلق اسم القبح على ما يخالف غرضه وإن كان يوافق غرض غيره من حيث أنه لا يلتفت إلى الغير فإن كل طبع مشغوف بنفسه ومستحققر لغيره فيقضي بالقبح مطلقاً وربما يضيف القبح إلى ذات الشيء ويقول هو بنفسه قبيح فيكون قد قضى بثلاثة أمور هو مصيب في واحد منها وهو أصل الاستقباح ومخطئ في أمرين أحدهما إضافة القبح إلى ذاته إذ غفل عن كونه قبيحاً لمخالفة غرضه والثاني حكمه بالقبح مطلقاً ومنشؤه عدم الالتفات إلى غيره بل عدم الالتفات إلى بعض أحوال نفسه فإنه قد يستحسن في بعض الأحوال عين ما يستقبحه إذا اختلف الغرض (الغلطة الثانية) أن ما هو مخالف للغرض في جميع الأحوال لا في حالة واحدة نادرة قد لا يلتفت الوهم إلى تلك الحالة النادرة بل لا يخطر بالبال فيراه مخالفاً في كل الأحوال فيقضي بالقبح مطلقاً لا استيلاء أحوال قبحه على قلبه وذهاب الحالة النادرة عن ذكره كحكمه على الكذب بأنه قبيح مطلقاً وغفلته عن الكذب الذي تستفاد به عصمة دم نبي أو ولي وإذا قضى بالقبح مطلقاً واستمر عليه مدة وتكرر ذلك على

(حال الدال) في الطلب الختمى لأنه العمد في الباب (فقالوا إن ثبت الطلب الجازم بقطعي فالافتراض) أن كان ذلك الطلب للفعل (أو التحريم) أن كان ذلك للكف (أو) ثبت الطلب الجازم (بظني فالإيجاب) أن كان ذلك الطلب للفعل (وكرهية التحريم) أن كان ذلك للكف فالأحكام اذن سبعة فقد بان لك أن النزاع بيننا وبين الشافعية ليس إلا في التسمية لا في المعنى فلا وجه لما شمر الذيل صاحب المحصول لا بطل قولنا ومن زعم من الشافعية أن النزاع معنوي في أن الافتراض في كلام الشارع على أيهما يحمل فقد غلط كيف وإن التصوص كلها كانت قطعية في زمن الرسول صلى الله عليه وسلم والظن إنما نشأ من بعد ذلك الزمان ومن البين أن إطلاق الافتراض في لسان الشارع ليس إلا على الإلزام لا غير والذي أوقعه في هذا الغلط ما بين القاضي الإمام أبو زيد في وجه التسمية بالافتراض (و) الوجوب وكرهية التحريم (بشاركانهما) أي الافتراض والتحريم (في استحقاق العقاب بالترك) أي الافتراض والوجوب يتشاركان في استحقاق العقاب بترك فعلهما والتحريم وكرهية التحريم يتشاركان في استحقاق العقاب بترك الكف (ومن ههنا) أي من أجل التشارك في هذا اللازم (قال) الإمام الهمام (محمد) رحمه الله تعالى (كل مكروه حرام تحوزاً) وأراد استحقاق العقاب بالفعل للقطع بأن محمد رحمه الله تعالى لا يكفر جاحداً للمكروه (والحقيقة) من الكلام (ما قاله) أي الإمامان الشيخان (أنه إلى الحرام أقرب) للتشارك في استحقاق العقاب بالفعل (هذا) واعلم أنه قد يطلق الافتراض على ما يكون ركناً أو شرطاً لعبادة فيقال أنه فرض فيها وإن كان ثابتاً بدليل ظني كما يقال مسح ربيع الرأس فرض وأمثاله وما لم يكن شرطاً ولا ركناً بل مكمل لها ولو كان حتماً يقال له الواجب سواء كان الحتم مقطوعاً كما يقال الستر واجب في الطواف أولاً كما يقال الفاتحة واجبة في الصلاة وهذا الاصطلاح مذكور في الكشف وبعضهم زعموا أنهم إنما أطلقوا الفرض في أمثال المسح لأنه قطعي ثابت بالكتاب وشنع عليه فيه بتشتيعات يطول الكلام بذكرها ومن أراد الاطلاع عليه فليرجع إليه (واعلم أنهم جعلوا أقسام الحكم مرة الإيجاب والتحريم) جعلوا مرة (أخرى الوجوب والحرمة فحمل بعضهم على المسامحة) وقالوا إنما جعل الوجوب والحرمة لأنهما

سمعه ولسانه انغرس في نفسه استقباح. نفرقا ووقعت تلك الحالة النادرة وجد في نفسه نفرة عنه لطول نشوه على الاستقباح فانه ألقى اليه منذ الصبا على سبيل التأديب والارشاد أن الكذب قبيح لا ينبغي أن يقدم عليه أحد ولا ينبغي على حسنه في بعض الاحوال خيفة من أن لا تستحكم نفرة عن الكذب فيقدم عليه وهو قبيح في أكثر الاحوال والسماع في الصغر كالنقش في الحجر فينغرس في النفس ويحس الى التصديق به مطلقا وهو صدق لكن لا على الاطلاق بل في أكثر الاحوال واذا لم يكن في ذكره إلا أكثر الاحوال فهو بالاضافة اليه كل الاحوال فلذلك يعتقد مطلقا (الغلطة الثالثة) سببها سبق الوهم الى العكس فان ما يرى مقرونا بالشئ يظن أن الشئ أيضا محالة مقرون به مطلقا ولا يدري أن الاخضر أبدا مقرون بالاعم والاعم لا يلزم أن يكون مقرونا بأحد خاص ومثاله نفرة نفس السليم وهو الذي نهشته الحية عن الحبل المبرقش اللون لانه وجد الاذى مقرونا بهذه الصورة فتوهم أن هذه الصورة مقرونة بالأذى وكذلك تنفر النفس عن العسل اذا شبه بالعدرة لانه وجد الاذى والاستفذار مقرونا بالرطب الاصفر فتوهم أن الرطب الاصفر مقرون به الاستفذار ويغلب الوهم حتى يتعذرا لا كل وان حكم العقل بكذب الوهم لكن خلقت قوى النفس مطيعة للاوهام وان كانت كاذبة حتى ان الطبع لينفر عن حسناء سميت باسم اليهود اذا وجد الاسم مقرونا بالقبح فظن أن القبح أيضا ملازم للاسم ولذا تورد على بعض العوام مسئلة عقلية جلية فيقبلها فاذا قلت هذا مذهب الاشعري أو الحنبلي أو المعتزلي نفر عنه ان كان يسىء الاعتقاد فبين نسبه اليه وليس هذا طبع العامي خاصة بل طبع أكثر العقلاء المتسمين بالعلوم الا العلماء الراسخين الذين أراهم الله الحق حقا وقواهم على اتباعه وأكثر الخلق قوى نفوسهم مطيعة للاوهام الكاذبة مع علمهم بكذبها وأكثرا قدام الخلق واجماهم بسبب هذه الاوهام فان الوهم عظيم الاستيلاء على النفس ولذلك ينفر طبع الانسان عن الميت في بيت فيه ميت مع قطعه بأنه لا يتحرك ولكنه كانه يتوهم في كل ساعة حركته ونطقه فاذا انتهت لهذه المشارات فترجع ونقول انما يرجح الانفاذ على الاهمال في حق من لا يعتقد الشرائع لدفع الاذى الذي يلحق الانسان من رقة الجنسية وهو طبع يستحيل الانفكاك عنه وسببه أن الانسان يقدر نفسه في تلك البلية ويقدر غيره معرضا عنه وعن انفاذه فيستقبحه منه بخالفه غرضه فيعود ويقدر ذلك الاستقباح من المشرف على الهلاك في حق نفسه

أثران لهما أو أريد بهما الايجاب والتحريم اطلاقا للسبب على السبب ولك أن تجوز في المقسم وتقول أريد بالمقسم حين قسم الى الوجوب والحرمة ما ثبت بالخطاب وهذا الصق بكلام صدر الشريعة بل كلامه ظاهر فيه (و) حل (بعضهم على أنهم ما متحدان بالذات مختلفان بالاعتبار) فلا بأس بجعلهما من أقسام الحكم لانه ليس هنا صفة حقيقية قائمة بالفعل حتى يسمى وجوبا وحرمة فان الفعل معدوم ولا يتصف المعدوم بصفة حقيقية فاذا لم يكن الصفة الحاكمة وهو معنى افعال ولها اعتباران اعتبارا قياسيا باعتبارها بالفاعل ونسبتها اليه وحينئذ تسمى ايجابا واعتبارا تعلقها بالفعل فانه متعلق بالفعل وبهذا الاعتبار تسمى وجوبا وهذا معنى قوله (فان معنى افعال اذا نسب الى الحاكم) واعتبر مع هذا الانتساب (سمى ايجابا واذا نسب الى الفعل) واعتبر مع هذا الانتساب (سمى وجوبا) فينهما اتحاد ذاتي وتغاير اعتباري (وأورد أن الوجوب مستتر على الايجاب) فان الشئ يجب بالايجاب (فكيف الاتحاد) والالزام ترتب الشئ على نفسه (ويجب) بعدم المناقاة بين الاتحاد والترتب (بجواز ترتب الشئ باعتبار على نفسه باعتبار آخر ورجعه الى ترتب أحد الاعتبارين على الآخر) ولا استحالة فيه وفيما نحن فيه نسبه الى الفعل متأخرة عن نسبه الى الحاكم (قال السيد) قدس سره (وبهذا ايجاب عما قيل ان الايجاب من مقولة الفعل والوجوب من مقولة الانفعال) وهما متباينان بالذات فلا يمكن الاتحاد ويقال انه لا بأس في كون الشئ باعتبار مندرجا تحت مقولة وباعتبار آخر تحت أخرى (ودعوى امتناع صدق المقولات على شئ باعتبارات شتى محل مناقشة) فانه جائز لا بأس به (انتهى) كلام الشريف (أقول) انه قدس سره لم يرد المقولة الحقيقية كيف والفعل المقولة عبارة عن هيئة غير قارة حاصلة من التأثير ولا يصدق على صفات الباري بل أراد الاعتبارية و (الحاصل أن تصادق المقولات الحقيقية) التي هي أجناس عالية (لم يلزم وتصادق) المقولات (الاعتبارية) التي يعتبرها العقل وان لم تكن أجناسا (باعتبارات مختلفة ليس بممتنع) فلا بأس بان يصدق عليه باعتبار انتسابه الى الحاكم الفاعل فعل أي هيئة تأثيرية وباعتبار نسبه الى الفعل المفعول انفعال أي هيئة تأثرية (فلا يرد ما قيل) في حواشي ميرزا جان (ان الشيخ) شيخ الفلاسفة أبا علي بن سينا (في الشفاء

فدفع عن نفسه ذلك القبح المتوهم فان فرض في بهيمة أو في شخص لارقة فيه فهو بعد تصوره ولو تصور فيبقى أمراً آخر وهو طلب الثناء على احسانه فان فرض حيث لا يعلم أنه المنقذ فيتوقع أن يعلم فيكون ذلك التوقع باعثاً فان فرض في موضع يستحيل أن يعلم فيبقى ميل النفس وترجح بضاهي نفرة طبع السليم عن الحبل المبرقش وذلك أنه رأى هذه الصورة مقرونة بالثناء فظن أن الثناء مقرون بها بكل حال كما أنه لما رأى الأذى مقروناً بصورة الحبل وطبعه ينفر عن الأذى فنفر عن المقرون بالأذى فالمقرون بالذي لا يذو المقرون بالمكروه مكروه بل الانسان اذا جالس من عشقه في مكان فاذا انتهى اليه أحس في نفسه تفرقة بين ذلك المكان وغيره ولذلك قال الشاعر

أمر على الديار ديار ليسلى * أقبل ذا الجدار وذا الجدارا
وما تلك الديار شغفن قلبي * ولكن حب من سكن الديارا

وقال ابن الرومي منبها على سبب حب الاوطان

وحب أوطان الرجال اليهم * ما رب قضاها الشباب هنالك
اذا ذكروا أوطانهم ذكرتهم * عهد الصبا فيها ختموا لذلك

وشواهد ذلك مما يكثر وكل ذلك من حكم الوهم وأما الصبر على السيف في ترك كلمة الكفر مع طمأنينة النفس فلا يستحسنه جميع العقلاء لولا الشرع بل ربما استعجبوه وانما استحسنه من ينتظر الثواب على الصبر أو من ينتظر الثناء عليه بالشجاعة والصلابة في الدين وكم من شجاع يركب متن الخطر ويتهجم على عددهم أكثر منه وهو يعلم أنه لا يطيقهم ويستحق ما يناله من الألم لما يعتاضه من توهم الثناء والجد ولو بعد موته وكذلك اخفاء السر وحفظ العهد انما تواصى الناس به مما لم يفهم من المصالح وأكثروا الثناء عليهم ما فن يحتمل الضرر فيه فانما يحتمله لاجل الثناء فان فرض حيث لا ثناء فقد وجد مقروناً بالثناء فيبقى ميل الوهم الى المقرون بالذي يذوان كان خاليا عنه فان فرض من لا يستولى عليه هذا الوهم ولا ينتظر الثواب والثناء فهو مستقيم للسعي في هلاك نفسه بغير فائدة ويستحق من يفعل ذلك قطعاً فيسلم أن مثل هذا يؤثر الهلاك على الحياة وعلى هذا يجري

صرح بان المقولات متباينة بالذات تبايناً ذاتياً (فلا يتصادقان) على شيء (ولو باعتبار) وجه عدم الوجود أن قول ابن سينا في المقولات الحقيقية لا اعتبارية ونحن ندعي صدق الاعتبارية فإن هذا من ذلك واعلم أن ما ذكره المصنف تنزل بعد تسليم قول ابن سينا ذلك أن تقول أي حجة في حساب ابن سينا فانه ما أقام عليه دليلاً فلما أن لا نساخده فعني كلامه قدس سره أن دعوى امتناع صدق المقولات وان اشتهر بين الفلاسفة وصدر عن شيخهم محل مناقشة عندي فلا يراد ثم ههنا بحثان الاول أنه لا يلزم من الدليل غير أن الفعل لا يتصف بصفة خارجية ولا يلزم أن لا يتصف بصفة اعتبارية والوجوب يجوز أن يكون صفة اعتبارية وما قال في الحاشية ان الوجوب ليس صفة لفعل خارجي حال وجوده بل هو صفة له حادثة قبل وجوده والمعدوم مادام معدوماً لا يتصف بصفة حادثة أصلاً فحينئذ لا حظ للفعل من الوجوب الا وجود الفعل متعلقاً به فيه أنه سلم تعلق الفعل بكونه متعلقاً بصفة حادثة فيلزم أن لا يصح هذا التعلق والتحقيق أن اتصاف الفعل به باعتبار وجوده التقديري وحينئذ يصح اتصافه بصفة اعتبارية أخرى ثم ان تنزلنا نقول سلمنا أن الفعل غير متصف بصفة ثبوتية لكن المكلف موجود عند تخير التكليف قطعاً ويحدث من تعلق الخطاب بالأزلي بصفة فيه هي صيرورة ذمته مشغولة بأداء الفعل وهو الوجوب فافهم وأما الكلام بان الطلب لا يتعلق بالمعدوم وسيجيء أنه مكلف فلا بد له من وجود المكلف وان كان معدوماً ما زاننا لکنه حاضر عنده تعالى فيتعلق به الطلب كذلك الفعل حاضر عنده تعالى موجود في زمانه فيمكن أن يتصف بصفة ثبوتية هي الوجوب فلا يفقهه هذا العبد فان ما يجيىء من تكليف المعدوم الطلب التعليق وهو لا يستدعي الوجود بل التعلق التعليق يصح بالمعدوم وأما وجود المكلف والفعل متحققين بزمان وجوديهما في الأزل عنده تعالى فقول بالقدم الدهري والاصريون يرون شيئاً فرياً هذا الثاني أن تغاير الوجوب والایجاب ضروري فانهم متضايقان مقتضيان للوصوفين المتغايرين وانكاره مكابرة الجواب أنا لا ننكر تغاير المفهومين وانما المقصود اتحاد المصداق بالذات مع المغايرة بالاعتبار وهو معنى أفعال قائماً بالفاعل متعلقاً بالمفعول فالعقل يتزعم منه مفهومين أحدهما باعتبار قيام هذا المعنى بالفاعل فيصف به الفاعل والاخر باعتبار تعلقه بالمفعول فيصف به

الجواب عن الكذب وعن جميع ما يفرضونه ثم نقول نحن لا نشكر أن أهل العادة يستقبح بعضهم من بعض الظلم والكذب وانما الكلام في القبح والحسن بالاضافة الى الله تعالى ومن قضى به فستنده قياس الغائب على الشاهد وكيف يقبس والسيد لو ترك عبيده واماءه وبعضهم يوجب في بعض ويرتكبون الفواحش وهو مطلع عليهم وقادر على منعهم لقبح منه وقد فعل الله تعالى ذلك بعباده ولم يقبح منه وقولهم انه تركهم لينزجروا بانفسهم فيستحقوا الثواب هو س لانه علم أنهم لا ينزجرون فليمنهم قهرا فكم ممنوع عن الفواحش بعنة أو عجز وذلك أحسن من تمكنهم مع العلم أنهم لا ينزجرون

(مسئلة) لا يجب شكر المنعم عقلا خلا للمعتزلة ودليله أن لا معنى للواجب الا ما أوجبه الله تعالى وأمر به وتوعده بالعقاب على تركه فاذا لم يرد خطاب فأى معنى للوجوب ثم تحقيق القول فيه أن العقل لا يخلو اما أن يوجب ذلك لفائدة أولا لفائدة ومحال أن يوجب لفائدة فان ذلك عبث وسفه وان كان لفائدة فلا يخلو اما أن ترجع الى المعبود وهو محال اذ يتعالى ويتقدس عن الاغراض أو الى العبد وذلك لا يخلو اما أن تكون في الدنيا أو في الآخرة ولا فائدة له في الدنيا بل يتعب بالنظر والفكر والمعرفة والشكر ويحرم به عن الشهوات واللذات ولا فائدة له في الآخرة فان الثواب تفضل من الله يعرف بوعده وخبره فاذا لم يخبر عنه فمن أين يعلم أنه يثاب عليه فان قيل يخطر له أنه ان كفر وأعرض عما يعاقب والعقل يدعو الى سؤاله طريق الامن قلنا لابل العقل يعرف طريق الامن ثم الطبع يستحث على سلوكه اذ كل انسان مجبول على حب نفسه وعلى كراهة الالم فقد غلطتم في قولكم ان العقل داع بل العقل هاد والبواعث والدواعي تنبعث من النفس تابعة لحكم العقل وغلطتم أيضا في قولكم انه يثاب على جانب الشكر والمعرفة خاصة لان هذا الخاطر مستنده توهم غرض في جانب الشكر يتميز به عن الكفر وهما متساويان بالاضافة الى جلال الله تعالى بل ان فتح باب الاوهام فر بما يخطر له أن الله يعاقبه لو شكره ونظر فيه لانه أمدده بأسباب النعم فلعله خلقه ليمتدحه وليتمتع فاتعابه نفسه تصرف في مملكته بغير اذنه ولهم شبهتان احدهما قولهم اتفاق العقلاء على حسن الشكر وقبح الكفر ان لا سبيل الى انكاره وذلك مسلم لكن في حقهم لانهم يهتزون ويرتاحون للشكر ويغتمون بالكفر ان والرب تعالى يستوى في حقه الامران فالمعصية والطاعة في حقه سيات ويشهد له امران أحدهما أن المتقرب الى

المفعول المفروض عنده فعنى افعلى هو وجوب واجباب أى مصداقهما وبهذا اظهر اندفاع الاول كما لا يخفى على ذى كياسة والحق عند اعلام الغيوب ولما فرغ عن تقسيم الاقتضاء والتحيز رأى الخطاب التكليف شرع في تقسيم الوضعى فقال * (ثم خطاب الوضع أصناف منها الحكم على الوصف بالسببية) أى بكونه سببا لحكم (وهى بالاستقراء وقتية) ان كان السبب وقتا (كالدلول) أى الزوال (لوجوب الصلاة) لقوله تعالى وأقم الصلاة لدولك الشمس (ومعنوية) ان لم يكن وقتا (كالاسكار للتحريم) لقوله عليه وآله وأصحابه الصلاة والسلام كل مسكر حرام رواه مسلم (ومنها الحكم بكونه مانعا للحكم) فقط مع بقاء السبب على السببية (كالابوة فى القصاص) فانها منعت القصاص مع وجود السبب وهو القتل ظلم (أو السبب كالدين فى الزكاة) فانه يمنع النصاب عن كونه سببا فان أدام حاجة أصلية والنصاب صار مشغولا فلم يبق فاضلا مغنيا حتى يكون مفضيا الى وجوب الاغناء فقد اتضح الفرق بين هذا والابوة فان الشرع جعل فى باب الزكاة النصاب المغنى سببا وأما القصاص فالسبب فيه القتل العمد العدوان وانما تختلف الحكم فى البعض لما عفا فافهم (ومنها الحكم بكونه شرطا للحكم كالقدرة على تسليم المبيع) للبيع أى صحته وهى حكم (أو السبب كالطهارة) شرطت (فى الصلاة وسببها تعظيم البارى تعالى) وقد شرطت الطهارة فيها لاجلها لان التعظيم يفقد مع فقدان الطهارة (هذا * والآن نشرع فى مسائل الاحكام ولنقدم عليها تعريف الواجب) لما فيه من الشغب وان كان علم سابقا فى ضمن التقسيم (وهو ما استحق تاركه العقاب استحقا فاعقلا) كما عليه قائلوا الحسن والقبح العقليين (أو) استحقا (عاديا) كما عليه الأشعرية وزيد تاركه فى جميع وقته ليدخل الموسع وقيل تاركه فى جميع وقته بوجه ليدخل الموسع والكفائى ولا حاجة اليهما ويكفى ما فى المتن فتدبر وما قيل انه لا يصح استحقا العقاب بالعدم لانه غير مقدور وان أريد الكف عن الفعل للزم أن يكون التارك الغير الكاف لا يستحق العقاب ففيه ما سيجى أن عدم المقدور وان كان فى نفسه غير مقدور يوجب استحقا العقاب فان قيل فعلى هذا يلزم عدم صحة العفو قلنا كلا (والعفو) لمستحق العقاب (من الكرم) فلا ينافى الاستحقاق والصلوح (وقيل ما أوعد بالعقاب على تركه ولا يخرج العفو لان الخلف

فهذا أمر معقول لا تناقض فيه (الجواب الثاني) المقابلة بمذهبهم فأنهم قضا بأن العقل هو الموجب وليس يوجب بجوهره
 ايجاباً ضرورياً لا ينقل منه أحد أذلو كان كذلك لم يخل عقل عاقل عن معرفة الوجوب بل لا بد من تأمل ونظر ولولم ينظر لم يعرف
 وجوب النظر وإذا لم يعرف وجوب النظر فلا ينظر فيؤدي أيضاً إلى الدور كما سبق فان قيل العاقل لا يخلو عن خاطر ينظر ان له
 أحدهما أنه ان نظر وشكر أثيب والثاني أنه ان ترك النظر عوقب فيلوح له على القرب وجوب سلوك طريق الامن قلنا كم
 من عاقل انقضى عليه الدهر ولم يخطر له هذا الخاطر بل قد يخطر له أنه لا يتميز في حق الله تعالى أحدهما عن الآخر فكيف
 أعذب نفسه بلا فائدة ترجع الى ولا الى المعبود ثم ان كان عدم الخلو عن الخاطر من كافي في التمكين من المعرفة فاذا بعث النبي
 ودعا وأظهر المعجزة كان حضور هذه الخواطر أقرب بل لا ينقل عن هذا الخاطر بعد انذار النبي وتحذيره ونحن لا ننكر أن
 الانسان اذا استشعر المخافة استحسنته طبعه على الاحتراز فان الاستشعار انما يكون بالتأمل الصادر عن العقل فان سمي مسم
 معرفت الوجوب موجبا فقد تجاوز في الكلام بل الحق الذي لا يجاز فيه أن الله موجب أي مرجح للفعل على الترتل والنبي مخبر
 والعقل معرف والطبع باعث والمعجزة ممكنة من التعريف والله تعالى أعلم

(مسئلة) ذهب جماعة من المعتزلة الى أن الافعال قبل ورود الشرع على الاباحة وقال بعضهم على الخطر وقال بعضهم على
 الوقف ولعلمهم أرادوا بذلك فيما لا يقضى العقل فيه بتحسين ولا تقيح ضرورة أو نظرا كما فصلناه من مذهبهم وهذه المذاهب كلها
 باطلة أما ابطال مذهب الاباحة فهو أن نقول المباح يستدعي مبيحا كما يستدعي العلم والذ كرذا كراو عالم والمبيح هو الله تعالى اذا
 خير بين الفعل والتترك بخطابه فاذا لم يكن خطاب لم يكن تخيير فلم تكن اباحة وان عتوب يكونه مباحا أنه لا خرج في فعله ولا
 تركه فقد أصابوا في المعنى وأخطوا في اللفظ فان فعل الهيمة والصبي والمجنون لا يوصف بكونه مباحا وان لم يكن في فعلهم وتركهم
 حرج والافعال في حق الله تعالى أعني ما يصدر من الله لا توصف بانها مباحة ولا حرج عليه في تركها لكنه اذا انتفى التخيير
 من الخير انتفت الاباحة فان استجر أمستجري على اطلاق اسم المباح على أفعال الله تعالى ولم يرد به الا نفي الخرج فقد أصاب
 في المعنى وان كان لفظه مستكرها فان قيل العقل هو المبيح لانه خير بين فعله وتركه اذ حرم القبيح وأوجب الحسن وخير فيما

من شأنه أن يثاب الا تون ولا يعاقب التاركون اذا أتى به البعض وان لم يأت أحد يعاقب الكل (واجب على الكل أي كل واحد)
 والمصنف جرى في هذا الكتاب على اطلاق الواجب بحيث يشمل الفرض أيضا (ويسقط بفعل البعض) فان قيل سقوط
 الواجب من غير أدائه نسخ له قال (ولا يلزم النسخ لان سقوط الأمر قبل الأداء قد يكون لانتهاء علة الوجوب) وهو ليس
 بنسخ وهي حصول المقصود من ايجابه باتيان واحد وتحقيقه أن المقصود من الايجاب قد يكون اتعاب المكلف بالاستفعال
 به كما في الاركان الاربعة وقد يكون المقصود شيئا آخر يجب لأجله ما يحصل المقصود بمحصله فاذا حصل المقصود لا يبقى
 الواجب واجبا كالجهاد فانه انما واجب لاعلاء كلمة الله تعالى فاذا أتى به البعض حصل الاعلاء وسقط الوجوب وهذا امر احل
 من النسخ (وقيل) الواجب على الكفاية واجب (على البعض) المبهم وهو مختار صاحب الحصول وأما القول بأنه واجب
 على واحد معين عند الله غير معلوم عندنا فلم يصدر من يعتد به وبطلانه بين فانه يلزم أن لا يكون المكلف عالما بكافيه ولا يصح
 من أحد نية أداء الواجب والقول بأنه واجب على البعض المعين وهم المشاهدون للشيء كصلاة الجنائز فانما تجب على من
 شاهد هاشرح لقول الجمهور فانهم لا يقولون بوجوب صلاة الجنائز على كل أحد كيف وهذا تكليف بما لا يطاق وقد صرح
 صاحب الهداية أن سبب وجوب صلاة الجنائز شهودها وقال صدر الشريعة في شرح الوقاية تصير صلاة الجنائز فرضا على
 جيرانه دون من هو بعيد فان أقام الاقربون كلهم أو بعضهم سقط عن الكل وان بلغ الأبعد أن الاقرب ضيع حقه فعلى الأبعد
 أن يقوم بها فان ترك الكل فكل من بلغ اليه خبر موته آثم فافهم لنا أولا النصوص كقوله تعالى كتب عليكم القتال وقوله عليه
 وآله وأصحابه الصلاة والسلام طلب العلم فريضة على كل مسلم ومسلمة رواه الامام أبو حنيفة وغير ذلك فلا وجه للعدول عنه
 و (لنا) ثانيا (اثم الكل يتركه اذا ظنوا أن غيرهم لم يفعل) ولولم يكن واجبا عليهم لم يأثموا جميعا قال في الحاشية وفيه ما فيه
 ولعل وجهه أن اثم الكل لا يوجب الوجوب على الكل بل تأثم الكل لكونه فردا من البعض كما سيجي مع حله وقد يقال لعل اثم
 الكل الوجوب على الكل بما هو كل فلا يلزم منه الوجوب على كل والمدعى هذا هو منه ظاهر فان اشتراط الاجتماع في الوجوب

ليس بحسن ولا قبيح قلنا تحسين العقل وتقييمه قد أبطلناه وهذا مبني عليه فيبطل ثم تسمية العقل مبيحا مجاز كتسميته موجبا فان العقل يعرف الترجيح ويعرف انتفاء الترجيح ويكون معنى وجوبه رجحان فعله على تركه والعقل يعرف ذلك ومعنى كونه مباحا انتفاء الترجيح والعقل يعرف لامبيح فانه ليس بمرجح ولا مسؤل لكنه معرف للرجحان والاستواء ثم نقول بم تنكرون على أصحاب الوقف اذا أنكروا استواء الفعل والترك وقالوا ما من فعل مما لا يحسنه العقل ولا يقيمه الا ويجوز أن يرد الشرع بإيجابه فبدل على أنه متميز بوصف ذاتي لاجله يكون لطفاته اعمى عن الفحشاء داعيا الى العبادة ولذلك أوجب الله تعالى والعقل لا يستقل بدركه ويجوز أن يرد الشرع بتحريمه فبدل على أنه متميز بوصف ذاتي يدعو بسببه الى الفحشاء لا يدركه العقل وقد استأثر الله بعلمه هذا مذهبهم ثم يقولون بم تنكرون على أصحاب الحظر اذا قالوا لا نسلم استواء الفعل وتركه فان التصرف في ملك الغير بغير اذنه قبيح والله تعالى هو المالك ولم يأذن فان قيل لو كان قبيحا لنهي عنه وورد السمع به فعدم ورود السمع دليل على انتفاء قبحه قلنا لو كان حسنا لأذن فيه وورد السمع به فعدم ورود السمع به دليل على انتفاء حسنه فان قيل اذا علمنا الله تعالى أنه نافع ولا ضرر فيه فقد أذن فيه قلنا فاعلام المالك ايانا أن طعامه نافع لا ضرر فيه ينبغي أن يكون اذا كان قيل المالك منا يتضرر والله لا يتضرر بالتصرف في مخلوقاته بالاضافة اليه يجري مجرى التصرف في امرأة الانسان بالنظر فيها وفي حائطه بالاستتلال به وفي سراج به بالاستضاءة به قلنا لو كان قبيحا بالتصرف في ملك الغير لتضرره لالعدم اذنه لقبح وان أذن اذا كان متضررا كيف ومنع المالك من المرأة والطفل والاستضاءة بالسراج قبيح وقد منع الله عباده من جملة من الماء كولات ولم يقبح فان كان ذلك لضرر العبد قما من فعل الا ويتصور أن يكون فيه ضرر خفي لا يدركه العقل ويرد التوقيف بالنهي عنه ثم نقول قولكم انه اذا كان لا يتضرر بالبارئ يتصرفنا فيباح فلم قلتم ذلك فان نقل امرأة الغير من موضع الى موضع وان كان لا يتضرر به صاحبها يحرم وانما يباح النظر لان النظر ليس تصرفا في المرأة كما أن النظر الى الله تعالى والى السماء ليس تصرفا في المنظور فيه ولا في الاستتلال تصرف في الحائط ولا في الاستضاءة تصرف في السراج فلو تصرف في نفس هذه الاشياء عما يقضى بتحريمه الا اذا دل السمع على جوازها فان قيل خلق الله تعالى الطعوم فيها والذوق دليل على انه أراد ان تغايبها فقد كان

غير معقول والا يلزم الاثم بترك البعض وهو يناfi الوجوب الكفائي قائلوا الوجوب على البعض (قالوا أولا سقط بفعل البعض ولو كان) واجبا (على الكل لم يسقط) بفعل البعض كسائر العبادات (قلنا) لانسلم الملازمة اذ (المقصود وجود الفعل) في الواقع (وقد وجد) فلم تبقى علة الوجوب فسقط (كسقوط ما على الكفيلين بأداء أحدهما) لحصول المقصود وهو حصول حق الدائن وهذا اسند للمنع فلا تضر المناقشة فيه بأنه ليس على الكفيلين دين وانما عليهم ما المطالبة فانه يكفي في الاستناد سقوط المطالبة عنهما بأداء ما توجه به المطالبة اليهما نعم لو كان قياسا كما يفهم من بعض كتب الشافعية تضرر فافهم (و) قالوا (ثانيا لا بهام في المكلف كالإبهام في المكلف به) والتكليف بالمكلف به المبهم صحيح فكذا على المكلف المبهم حصول المصلحة به قلنا أولا قياس في مقابلة النصوص فلا يسمع وقد تقرر بأن الواجب الكفائي يسقط بفعل الكل والبعض فالمكلف القدر المشترك وهو البعض فلا يخيّل المانع الا الإبهام وهو غير مانع لان الإبهام في المكلف مثله في المكلف به وهو لا يمنع وحينئذ فالجواب أن السقوط بفعل البعض والكل لا يستلزم الوجوب على القدر المشترك كيف والنصوص قاضية بالوجوب على الكل فلم لا يجوز أن يكون من خواص بعض الواجبات سقوطها بفعل واحد فافهم (قلنا) ثانيا قياس مع الفارق اذ (تأثير المبهم غير معقول) بخلاف تأثير المتعينين بترك المبهم فإبهام المكلف مانع دون المكلف به (قيل) عليه (مذهبهم اثم الكل بسبب ترك البعض) فلا تأثير للمبهم (قلنا) بل لازم اذ (ترك البعض يقتضي أولا وبالذات اثم البعض) اذ هم التاركون للواجب (وان كان يؤل الى) اثم (الجميع ثانيا وبالعرض) لعدم أولوية البعض دون البعض بل نقول لا يصح تأثير الكل بالعرض أيضا الا اذا كان واجبا على الكل بالعرض وهم غير قائلين به (فيلزم تأثير المبهم أقول) لدفعه (الكل من فرد البعض المبهم) اذ مرادهم بالبعض اعم من أن يتحقق في البعض أو الكل (فان الكل اذا أتوا به أو اجماعا وجب عليهم اتفاقا فإثم الكل فرد من اثم البعض) كما أن اتيان الكل كان فردا من اتيان البعض (وهذا النحو من تأثير المبهم معقول البتة لانه لا ينافي التخصيص نعم) تأثير (المبهم الغير المجمع للكل أي من حيث انه مبهم غير معقول فتفكر) وفيه أولا أن الكل وان

قادر على خلقها عارية عن الطعوم قلنا الاشعرية وأكثر المعتزلة مطبقون على استحالة خلوها عن الاعراض التي هي قابلة لها فلا يستقيم ذلك وان سلم فعله خلقها لا ينتفع بها أحد بل خلق العالم بأسره لا لعله أولعله خلقها ليدرك ثواب اجتنبها مع الشهوة كما يشاء على ترك القبائح المشتهة وأما مذهب أصحاب الخطر فأظهر بطلاننا ذلك لا يعرف خطرها بضرورة العقل ولا بدليله ومعنى الخطر ترجيح جانب الترك على جانب الفعل لتعلق ضرر بجانب الفعل من أين يعلم ذلك ولم يرد مع والعقل لا يقضي به بل ربما يتضرر بترك الذات عاجلا فكيف يصير تركها أولى من فعلها وقولهم أنه تصرف في ملك الغير بغير إذنه وهو قبيح فاسد لا ناسلم قبح ذلك لولا تحريم الشرع ونهييه ولو حكم فيه العادة فذلك يقبح في حق من تضرر بالتصرف في ملكه بل القبح المنع مما لا ضرر فيه ثم قد بينا أن حقيقة ترك القبح ترجع إلى مخالفة الغرض وان ذلك لا حقيقة له وأما مذهب الوقف ان أرادوا به أن الحكم موقوف على ورود السمع ولا حكم في الحال فصحيح اذ معنى الحكم الخطاب ولا خطاب قبل ورود السمع وان أريد به أنا نتوقف فلا ندري أنها محظورة أو مباحة فهو خطأ لا ندري أنه لا خطر اذ معنى الخطر قول الله تعالى لا تفعلوه ولا إباحة اذ معنى الإباحة قوله ان شئتم فافعلوه وان شئتم فانزكوه ولم يرد شئ من ذلك

(الفن الثاني في أقسام الاحكام)

ويشتمل على تمهيد ومائيل خمس عشرة أما التمهيد فان أقسام الاحكام الثابتة لأفعال المكلفين خمسة الواجب والمحظور والمباح والمندوب والمكروه ووجه هذه القسمة أن خطاب الشرع إما أن يرد باقتضاء الفعل أو باقتضاء الترك أو التخيير بين الفعل والترك فان ورد باقتضاء الفعل فهو أمر فاما أن يقتضيه الاشعار بعقاب على الترك فيكون واجبا أو لا يقتضيه فيكون ندبا والذي ورد باقتضاء الترك فان أشعر بالعقاب على الفعل فخطروا ولا فكر أهية وان ورد بالتخيير فهو مباح ولا بد من ذكر حد كل واحد على الرسم فأما حد الواجب فقد ذكرنا طرفا منه في مقدمة الكتاب ونذكر الآن ما قيل فيه فقال قوم أنه الذي يعاقب على تركه فاعترض عليه بان الواجب قد يعنى عن العتوبة على تركه ولا يخرج عن كونه واجبا لان الوجوب ناجز والعقاب منتظر وقيل

كان فردا للبعض لكن الوجوب على أى واحد واحد مما صدق عليه البعض أو على البعض المبهم فى أى فرد تحقق وعلى الاول الوجوب على الكل وانما الاختلاف فى التعبير وعلى الثانى فتأثير المبهم لازم قطعاً لان الاثم لا يكون الا تارك الواجب عليه وههنا التارك للواجب البعض المبهم فهو الاثم وهو غير معقول لانه حيث لا يتوجه الحساب بالذات اليه فتدبر وثانياً يقول هذا العبدان تأثيم المبهم باطل لان العقاب اما على بعض مبهم من حيث الاجتهاد أو على بعض معين أو على الكل وبطلان الاول ضرورى وكذا الثانى اذ لا أولوية للبعض وكذا الثالث وهو ظلم لان لكل أحد منهم العذر بانك أوجبت على البعض فعذب سواى ولا يصح أن يقال انما يعذب الكل لعدم الأولوية فيه لان هذا ليس أولى من عفو الكل بل عفو أولى لان رجته سبقت غضبه ولوقيل ان الوجوب على أفراد البعض والكل من أفرادهم قال الى ما قلنا من الوجوب على الجميع هذا والعلم الاثم عند اعلام الغيوب (و) قالوا (ثالثا قال الله تعالى فلا تفر من كل فرقة طائفة ليتفقهوا فى الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم ينعى لم لا ينفر من كل فرقة طائفة واحدا كان أو أكثر مع رسول الله صلى الله عليه وسلم ليتفقهوا فى الدين ولينذروا قومهم بعد الرجوع أولم لا ينفر طائفة فى السرايا ولم ينفر كل أحد ولا يبق آخرون مع رسول الله صلى الله عليه وسلم ليتفقهوا فى الدين ولينذروا قومهم الذين مع السرايا اذا رجعوا فقد أمر البعض بالخروج للتفقه أو الجهاد وكل منهما واجب على الكفاية (قلنا) ليس فى الذكر عمة ما يدل على الوجوب على البعض بل فيه تحريض لخروج البعض لتحصّل لهم فائدة التفقه وعلى التنزل نقول (مؤول بالسقوط بفعل البعض جمعاً بين الأدلة) هذا الدليل والدلائل الدالة على الوجوب على الكل من النصوص وغيرها (ثم) قال (فى التحرير يشكل) مسألة الوجوب على البعض بدليل السقوط بفعل البعض (بسقوط) صلاة (الجنابة بفعل الصبي العاقل كما هو الاصح عند الشافعية مع أنه لا وجوب عليه) ولا يسقط الواجب الا بأداء من وجب عليه (أقول لا اشكال فان ذلك) السقوط (كسقوط الدين بأداء المتبرع) مع أنه لا وجوب لأداء الدين عليه والحاصل أنه ربما يكون المقصود من إيجاب شئ خروج الفعل المقصود منه فى الوجود فان وجد بنفسه أو بأداء من لا وجوب عليه يسقط الوجوب

ما توقعه بالعقاب على تركه فاعترض عليه بأنه لو توقعه لوجب تحقيق الوعيد فان كلام الله تعالى صدق ويتصور أن يعفى عنه ولا يعاقب وقيل ما يخاف العقاب على تركه وذلك يبطل بالمشكوك في تحريمه ووجوبه فانه ليس بواجب ويخاف العقاب على تركه وقال القاضي أبو بكر رحمه الله الاولى في حده أن يقال هو الذي يذم تاركه ويلام شرعا بوجه ما لان الذم أمر ناجز والعقوبة مشكوك فيها وقوله بوجه ما قصد أن يشمل الواجب المخير فانه يلام على تركه مع بدله والواجب الموسع فانه يلام على تركه مع ترك العزم على امتثاله فان قيل فهل من فرق بين الواجب والفرض قلنا لا فرق عندنا بينهما بل هما من اللفاظ المترادفة كالختم واللازم وأصحاب أبي حنيفة اصطلموا على تخصيص اسم الفرض بما يقطع بوجوبه وتخصيص اسم الواجب بما لا يدرك الاظنا ونحن لا ننكر انقسام الواجب الى مقطوع ومظنون ولا حجر في الاصطلاحات بعد فهم المعاني وقد قال القاضي لو أوجب الله علينا شيئا ولم يتوعد بعقاب على تركه لوجب فالوجوب انما هو بإيجابه لا بالعقاب وهذا فيه نظر لان ما استوى فعله وتركه في حقنا فلا معنى لوصفه بالوجوب اذ لا نعقل وجوبا الا بان يترجح فعله على تركه بالاضافة الى أغراضنا فاذا انتفى الترجيح فلا معنى للوجوب أصلا واذا عرفت حيد الواجب فالمحذور في مقابله ولا يخفى حده وأما حد المباح فقد قيل فيه ما كان تركه وفعله سيئا ويبطل بفعل الطفل والمجنون والبهيمة ويبطل بفعل الله تعالى وكثير من أفعاله يساوى الترك في حقنا وهما في حق الله تعالى أبدا سيما وكذلك الأفعال قبل ورود الشرع تساوى الترك ولا يسمى شيئا من ذلك مباحا بل حده أنه الذي ورد الاذن من الله تعالى بفعله وتركه غير مقرون بدم فاعله ومدحه ولا يذم تاركه ومدحه ويمكن أن يحد بانه الذي عترف الشرع أنه لا ضرر عليه في تركه ولا فاعله ولا نفع من حيث فعله وتركه احترازاً عما إذا ترك المباح بمعصية فانه يتضرر لا من حيث ترك المباح بل من حيث ارتكاب المعصية وأما حد النذب فقيل فيه انه الذي فعله خير من تركه من غير ذم يلحق بتركه ويرد عليه الا كل قبل ورود الشرع فانه خير من تركه لما فيه من اللذة وبقاء الحياة وقالت القدرية هو الذي اذا فعله فاعله استحق المدح ولا يستحق الذم بتركه ويرد عليه فعل الله تعالى فانه لا يسمى ندباً مع أنه يمدح على كل فعل ولا يذم فالاصح في حده أنه المأمور به الذي لا يلحق الذم بتركه من حيث هو تركه له من غير حاجة الى بدل احترازاً عن الواجب المخير والموسع وأما المكروه فهو لفظ مشترك في عرف

وهذا كما أنه متحقق في حقوق العباد فان المقصود وصول الدين مثلاً فان وجد الدائن مال المدينون وأخذ بقدر دينه من غير اذنه أو أدى المتبرع الدين سقط الوجوب عن ذمة المدينون كذلك في حقوق الله تعالى التي يكون المقصود منها وقوع المصلحة دون اتعاب المكلف بالذات بل الاتعاب لاجل وقوع الفعل فقط فالوقوع المصلحة بنفسها كما اذا أسلم الكفرة أو ماتوا أو اقتصوا فيما بينهم وقتلوا جميعاً سقط وجوب الجهاد عن الذمة فاقيل ان هذا قياس الحقوق الالهية على الحقوق العبدية وهو غير صحيح ساقط فتدبر (مسئلة * ايجاب أمر من أمور معلومة صحيح) وواقع (وهو الواجب المخير) اصطلاحاً (كخصال الكفارة وقيل) فيها (ايجاب بالجميع ويسقط بفعل البعض فلو أتى المكلف (بالجميع يستحق ثواب واجبات) على هذا الرأي لانه أت بواجبات (أقول) هذا غير مطرد اذ (ذلك فرع جواز اجتماع الجميع وقد لا يجوز كنصب أحد المستعدين الامامة) الكبرى فانه واجب ونصب الكل حرام فكيف يستحق الا أتى بالكل ثواب واجبات بل يستحق الاثم ولعل القائل بهذا انما يقول بثوابات مهما أمكن ثم الظاهر أن النزاع انما هو فيما ورد الامر مرددين أشياء معلومة وعلى هذا فالنقض انما يرد لو ثبت الأمر فيها بهذا الوجه والا لا (ثم هذا الاحتمال محال بمشهر قائله) قال السيد قال به بعض المعتزلة لا يعتد بهم قال في الحاشية قال مشاهيرهم الواجب الكل بدلاً وهذا عين مذهبنا فلا نزاع في المعنى وبعضهم جعلوا النزاع معنواً يفرروا هذا المذهب بأن الواجب الكل ثم ردوا بأنه لو كان كذلك لزم الاثم بترك البعض (وقيل) الواجب واحد (معين عنده تعالى) مبهم عندنا (وهو) أي المعين (ما يفعله فيختلف) الواجب فن أتى بالاعتناق فهو الواجب عليه ومن أتى بالأطعام أو الكسوة فهو الواجب (ورد بأن الوجوب يجب أن يكون قبل الفعل) لعله أراد أن العلم بالوجوب يجب قبل الفعل والافهذه القائل قائل بقيلية الوجوب (حتى يمتثل) اذا لامتمثال من غير العلم بالوجوب غير معقول فانه الاتيان بالواجب من حيث انه واجب وبنية في أكثر الواجبات خصوصاً في الكفارة قال في الحاشية الوجوب طلب وهو قبل المطالب والتعين ولو في علم الباري انما يكون بعد الوجود لان العلم تابع للعلوم انتهى وهذا يرشد الى أن الحاصل انه لا يتصور الطلب المعين قبل الوجود وهذا كما ترى فان الله تعالى يعلم الاشياء قبل وجودها

الفقهاء بين معاني أحدها المحذور فكثيرا ما يقول الشافعي رحمه الله وأكره كذا وهو يريد التحريم الثاني ما نهى عنه نهى تنزيه وهو الذي أشعر بان تركه خير من فعله وان لم يكن عليه عقاب كما أن النذب هو الذي أشعر بان فعله خير من تركه الثالث ترك ما هو الأولى وان لم ينه عنه ترك صلاة الضحى مثلا لأنه ورد عنه ولكن لكثرة فضله وثوابه قيل فيه انه مكروه تركه الرابع ما وقعت الريبة والشبهة في تحريمه كحكم السبع وقليل التبذ وهذا فيه نظران من أدام اجتهاده الى تحريمه فهو عليه حرام ومن أدام اجتهاده الى حله فلا معنى للكرهية فيه الا اذا كان من شبهة الخصم خرازة في نفسه ووقع في قلبه فقد قال صلى الله عليه وسلم الاثم خراز القلب فلا يقبح اطلاق لفظ الكراهية لما فيه من خوف التحريم وان كان غالب الظن الحل وبوجه هذا على مذهب من يقول المصيب واحد فاما من صوب كل مجتهد فالحل عنده مقطوع به اذا غلب على ظنه الحل * واذا فرغنا من تهديد الاقسام فلنذكر المسائل المتشعبة عنها **(مسئلة)** الواجب ينقسم الى معين والى مبهم بين اقسام محصورة ويسمى واجبا مخيرا كخصله من خصال الكفارة فان الواجب من جملة ما لا يعينه وأتكرت المعتزلة ذلك وقالوا لا معنى للاجباب مع التخيير فانهم ما متناقضان ونحن ندعى أن ذلك جائز عقلا وواقع شرعا أما دلائل جواز عقلا فهو أن السيد اذا قال لعبد أوجب عليك خياطة هذا القميص أو بناء هذا الحائط في هذا اليوم أيهما فعلت اكتفيت به وأثبتك عليه وان تركت الجميع عاقبتك ولست أوجب الجميع وانما أوجب واحد لا يعينه أي واحد أردت فهذا كلام معقول ولا يمكن أن يقال انه لم يوجب عليه شيئا لأنه عرضه للعقاب بترك الجميع فلا ينفلت عن الوجوب ولا يمكن أن يقال أوجب الجميع فإنه صرح بنقيضه ولا يمكن أن يقال أوجب واحد لا يعينه من الخياطة أو البناء فإنه صرح بالتخيير فلا يبقى الا أن يقال الواجب واحد لا يعينه وأما دليل وقوعه شرعا فخصال الكفارة بل إيجاب اعتاق الرقبة فإنه بالاضافة الى أعيان العبيد مخير وكذلك تزويج البكر الطالبة للنكاح من أحد الكفو من الخاطبين واجب ولا سبيل الى إيجاب الجمع وكذلك عقد الامامة لاحد الامامين الصالحين للامامة واجب والجمع محال فان قيل الواجب جميع خصال الكفارة فلو تركها عوقب على الجميع ولو أتى بجميعها وقع الجميع واجبا ولو أتى بواحد سقط عنه الآخر وقد يسقط الواجب

كما توجد فيعلم كل ما يأتي به المكلف معينا فيصح تعلق الطلب به والحق ما قلنا سابقا (فافهم وقيل) الواجب واحد (معين لا يختلف لكن يسقط) عن الذمة (به) أي باتيان (و) يسقط (ب) اتيان (الآخر) أيضا لوقوعه بدلا منه (لنا الجواز عقلا) متحقق كيف وان الواجبات كلها انما طلب فيها القدر المشترك فان الصلاة انما طلب فيها الامر المشترك بين الصلاة الجزئية الواقعة في كل جزء جزء من وقتها وانكاره مكابرة (والنص دل عليه) دلالة قاطعة فيجب القول به فائلا وجوب الكل (قالوا في نفي التخيير) وانما قيد به لان بعض دلائلهم لا يعطى الا هذا القدر قال في الحاشية في هذا النقيض اشارة الى أن لا تخييره أصلا بخلاف المذهبين الباقيين المخالفين فان في أحدهما الاختيار بحسب الفعل وفي الآخر بحسب الاسقاط فارجاع الكل الى نفي التخيير كما في شرح المختصر لا يخفى ما فيه وفيه ما فيه انتهى لعل وجهه أن التخيير في الاسقاط في مذهب الوجوب على الكل أيضا فإنه يسقط بفعل الكل أو البعض أي بعض كان بل المراد بالتخيير التخيير في الاتيان بالواجب في ضمن أي خصوصية شاء وهذا انما يتحقق على القول المختار لا على المذهب الآخر فان الواجب في الثاني الكل وفي الثالث الواحد المعين غاية ما في الباب أنه يختلف بحسب كل مكلف وفي الرابع الواجب المعين غاية ما في الباب أن الاخير يصير خلفا عنه فافهم (أولا) الواحد غير معين (وغير المعين مجهول ويستحيل وقوعه فلا يكلف به) لانه سيجي امتناع التكليف به وبه يمكن ابطال المعين المختلف وغير المختلف لانه مجهول فلا يصح التكليف به أيضا (قلنا) لان سلم أن غير المعين مجهول بل (انه معلوم من حيث انه واجب وهو مفهوم الواحد من الثلاثة) وان كان مجهولا من حيث انه معين لكنه ليس بواجب بهذا الاعتبار (ويقع) هذا المفهوم (بوقوع كل) فاستحالته ممنوعة (وانما يستحيل لو كلف بإيقاعه غير معين في الخارج و) قالوا (ثانيا) ان الواحد واجب وتخيره بزمكم و (كون الواجب أحدها والتخيير فيه متناقضان قلنا الواجب المبهم والتخيير فيه المتعينات) التي هي أفراد (وذلك جائز) لان محل الوجوب غير محل التخيير (كوجوب أحد النقيضين) والاجاز ارتفاعهما (مع امكان كل منهما و) قالوا (ثالثا الوجوب بالجميع في التخيير كالوجوب على الجميع في الكفاية) فيكون الواجب فيه الكل كما كان الواجب هنالك على الكل (فان مقتضى فهم ما واحد وهو حصول المصلحة معهم قلنا) أولا انه تعليل في مقابلة النص القاطع وثانيا انه قياس مع الفارق اذ (تأثير واحد لا يعينه غير معقول) فلذا لم يجب هنالك على واحد لا يعينه بل على الكل (بخلاف التأثير بترك واحد) فإنه معقول

بأسباب دون الاداء وذلك غير محال قلنا هذا لا يطرد في الامامين والكفو من فان الجمع فيه حرام فكيف يكون الكل واجبا ثم هو خلاف الاجماع في خصال الكفارة اذا لامة مجمعة على أن الجميع غير واجب واحتجوا بأن الخصال الثلاثة ان كانت متساوية الصفات عند الله تعالى بالاضافة الى صلاح العبد فينبغي أن يجب الجميع تسوية بين المتساويات وان تميز بعضها بوصف يقتضي الاجاب فينبغي أن يكون هو الواجب ولا يجعل مبهما بغيره كيلا يلتبس بغيره قلنا ومن سلم لكم أن الافعال أوصافا في ذاتها لاجلها يوجبها الله تعالى بل الاجاب اليه وله أن يعين واحدة من الثلاث المتساويات فيخصصها بالاجاب ومن غير هاوله أن يوجب واحدا لا بعينه و يجعل مناط التعيين اختيار المكلف لفعله حتى لا يتعذر عليه الامتثال احتجوا بان الواجب هو الذي يتعلق به الاجاب وإذا كان الواجب واحدا من الخصال الثلاث علم الله تعالى ما يتعلق به الاجاب فتميز ذلك في علمه فكان هو الواجب قلنا اذا أوجب واحدا لا بعينه فانا نعلمه غير معين ولو خاطب السيد عبده باني أوجبت عليك الخياطة أو البناء فكيف يعلم الله تعالى ولا يعلمه الا على ما هو عليه من نعمة ونعته أنه غير معين فيعلمه غير معين كما هو عليه وهذا التحقيق وهو أن الواجب ليس له وصف ذاتي من تعلق الاجاب به وانما هو اضافة الى الخطاب والخطاب بحسب النطق والذكر وخلق السواد في أحد الجسمين لا بعينه وخلق العلم في أحد الشخصين لا بعينه غير ممكن فلماذا كروا أحدا من اثنين لا على التعيين فممكن كمن يقول لزوجه أحدا كما طالق فلا يجاب قول يتبع النطق فان قيل الموجب طالب ومطلوبه لا بد أن يتميز عنه - ده قلنا يجوز أن يكون طلبه متعلقا بأحد أمرين كما تقول المرأة تزوجني من أحد الخاطبين أيهما كان وأعتق رقبة من هذه الرقاب أيها كانت وبايع أحدهما من الامامين أيهما كان فيكون المطلوب أحدهما لا بعينه وكل ما تصور طلبه تصورا يجابه فان قيل ان الله سبحانه يعلم ماسيا في به المكلف ويتأدى به الواجب فيكون معين في علم الله تعالى قلنا يعلم الله تعالى غير معين ثم يعلم أنه يتعين بفعله ما لم يكن متعينا قبل فعله ثم لو أتى بالجميع أو لم يأت بالجميع فكيف يتعين واحد في علم الله تعالى فاب قيل فلم لا يجوز أن يوجب على أحد شخصين لا بعينه ولم قلتم بان فرض الكفاية على الجميع مع أن الوجوب يسقط بفعل واحد قلنا لان الوجوب يتحقق بالعقاب ولا يمكن عقاب أحد الشخصين لا بعينه ويجوز أن يقال انه يعاقب على أحد الفعلين لا بعينه

قائلو وجوب معين مختلف (قالوا علم) الله (ما يفعله فهو الواجب) في الحاشية أقول يلزم منه أنه لو لم يفعل لم يكن شيء واجبا عليه الا أن يقال علم لوفعل لفعل ذلك الشيء ولا يخفى ما فيه من الكلفة (قلنا) نعم انه الواجب لكن (لكونه أحدها لا بخصوصه) يعني لكونه فردا من أفراد الواجب هو الواحد من الثلاثة لا لأن الواجب هو بخصوصه فافهم قائلو وجوب واحد معين غير مختلف (قالوا أولا يجب ان يعلم الامر الواجب) والا لا يصح الامر (فيكون) الواجب (معينا عنده تعالى) لان الابهام لا يكون في المعدوم (قلنا يعلمه حسبما أوجبه) وهو مفهوم أحدها ولا ابهام فيه انما الابهام في أفراد (فان العلم تابع) أي مطابق (للمعلوم) قالوا (ثانيا لو أتى) المكلف (بالكل معاقلا امثال) أي الاتيان كما وجب (اما بالكل فيجب الكل) لانه لا يمثل الا بالواجب (أو) الامتثال (بكل واحد فيلزم تعدد العلل التامة) على واحد وهو محال (أو) الامتثال (بواحد لا بعينه وهو غير موجود فتعين المعين أقول) في الجواب اختار الشق الاول و (لا يلزم وجوب الكل بالامتثال بالكل) فانه انما يمثل بالكل لكونه فردا من مفهوم أحدها ووجوده فيها (وانما يلزم) وجوب الكل بالامتثال بالكل (لأنه لا يمكن) الكل (بدلا) فينشد يصير المجموع بما هو مجموع واجبا (ألا ترى أن عدم الجزء علة تامة لعدم الكل فاذا عدم الجزء أن كان المجموع) من العدمين (هو العلة التامة) لان العلة بالحقيقة عدم العلة التامة فاذا عدم جزء تحقق عدمها في ضمنه فهو العلة لاشتماله عليها واذا عدم الجزء أن فالكل علة لاشتماله على عدم العلة التامة فكذا ههنا الواجب حقيقة واحد لا بعينه فاذا وجد واحد معين فهو الواجب لاشتماله عليه واذا وجد الكل فهو الواجب لاشتماله عليه أيضا ويمكن ان يقرر باختصار الاخير ومنع كون الواحد لا بعينه غير موجود بل هو موجود في ضمن وجود الكل وبه الامتثال وهذا أظهر (وأجاب في المنهاج بأن الامتثال بكل و) لا بأس بتعدد العلة التامة اذ (تلك معارفات) شرعية وليست عللا حقيقية فلا خلاف (وفيه نظر ظاهر) لان لهذا المعترف أسوة بالعلل العقلية فيلزم من الامتناع فيها الامتناع ههنا وهذا مناف لما سيحقق المصنف من تجويز تعدد العلل في باب القياس فالصواب أن يقرر بأن الامتثال أمر موجود فلا بد من علة وجوده وليس علة شرعية بل عقلية والشرع انما جعل الواجب واجبا وأما كونه موجبا للامتثال فأمر عقلي نعم انما علل عادية والمؤثر حقيقة هو الله تعالى لكن التعدد فيها أيضا غير متصور وكيف يجوز عاقل أن احتراق خشب واحد باحتراقين ولعل هذا مراد شارح المنهاج

(مسئلة) الواجب ينقسم بالاضافة الى الوقت الى مضيق وموسع وقال قوم التوسع ينقض الواجب وهو باطل عقلا وشرعا أما العقل فان السيد اذا قال لعبد مخط هذا الثوب في بياض هذا النهار اما في أوله أو في أوسطه أو في آخره كيفما أردت فهم ما فعلت فقد امتثلت ايجابى فهذا معقول ولا يخلو اما أن يقال لم يوجب شيئا أصلا أو أوجب شيئا مضيقا وشما لا لأن فلم يبق الا أنه أوجب موسعا وأما الشرع فالاجماع منعقد على وجوب الصلاة عند الزوال وأنه مهم ماضى كان مؤديا للفرض وممثلا لاهل الايجاب مع أنه لا تضيق فان قيل حقيقة الواجب ما لا يسع تركه بل يعاقب عليه والصلاة والخياطة ان أضيفا الى آخر الوقت فيعاقب على تركه فيكون وجوبه في آخر الوقت أم قبله فيتخير بين فعله وتركه وفعله خير من تركه وهذا أحد الندب قلنا كشف الغطاء عن هذا أن الاقسام في العقل ثلاثة فعل لا عقاب على تركه مطلقا وهو الندب وفعل يعاقب على تركه مطلقا وهو الواجب وفعل يعاقب على تركه بالاضافة الى مجموع الوقت ولكن لا يعاقب بالاضافة الى بعض أجزاء الوقت وهذا قسم ثالث فيفتقر الى عبارة ثالثة وحقيقته لا تعد والندب والوجوب فالولى الالقاب به الواجب الموسع أو الندب الذى لا يسع تركه وقد وجدنا الشرع يسمى هذا القسم واجبا بدليل انعقاد الاجماع على نية الفرض في ابتداء وقت الصلاة وعلى أنه يثاب على فعله ثواب الفرض لا ثواب الندب فاذا الاقسام الثلاثة لا ينكرها العقل والزاع يرجع الى اللفظ والذى ذكرناه أولى فان قيل ليس هذا قسم ثالثا بل هو بالاضافة الى أول الوقت ندب اذ يجوز تركه وبالاضافة الى آخر الوقت حتم اذ لا يسع تأخير عنه وقولكم انه ينوى الفرض فسلم لكنه فرض بمعنى أنه يصير فرضا كمجمل الزكاة ينوى فرض الزكاة و يثاب ثواب مجمل الفرض لا ثواب الندب ولا ثواب الفرض الذى ليس بمجمل قلنا قولكم انه بالاضافة الى أول الوقت يجوز تأخير عنه فهو ندب خطا اذ ليس هذا أحد الندب بل الندب ما يجوز تركه مطلقا وهذا لا يجوز تركه الا بشرط وهو الفعل بعده أو العزم على الفعل وما جاز تركه ببدل وشرط فليس بندب بدليل ما لو أمر بالاعتاق فانه ما من عبد الا ويجوز له ترك اعتاقه لكن بشرط أن يعتق عبدا آخر وكذلك خصال الكفارة ما من واحدة الا ويجوز تركها لكن ببدل ولا يكون تدبيل كما يسمى ذلك واجبا مخيرا يسمى هذا واجبا غير مضيق واذا كان حظ المعنى منه متفقا عليه وهو الانقسام الى الاقسام الثلاثة فلا معنى للنفاضة وما جاز تركه بشرط يفارق ما لا يجوز

بقوله ان الدليل الدال على امتناع التعدد الدال على امتناع تعدد المعرفات أيضا ثم انه يلزم من الامتثال بكل وجوب كل فلا يصح الا بالمراجعة الى ما سبق في المتن ثم ان المستدل بين فساد وجوب واحد لا بعينه فان سلم فلا ينفع القول بالامتثال بكل وان لم يسلم فهو الجواب فافهم * (تقسيم) الواجب ان كان لادائه وقت مقدر شرعا فمؤقت والافغير مؤقت و (الوقت في الموقت اما أن يفضل) عن الواجب (فيسمى ظرفا وموسعا) والمشهور أن الموسع اسم للواجب (كوقت الصلاة وهو سبب للوجوب) لاضافة الصلاة اليه وهي تتكرر بتكرر الوقت وهذا آية السببية (وظرف للمؤدى) فانه يسعه ويسع غيره (وشرط لاداء وهو) أى كونه شرطا لاداء (الحكم في كل) واجب (موقت وليس المتظروف عين المشروط لان) المشروط الاداء والمتظروف الصلاة المؤداة و (الاداء غير المؤدى وما فى التحرير المراد بالاداء الفعل المفعول فيتحديدان) أى المشروط والمؤدى المتظروف (لا) المراد (فعل الفاعل) وهو الاداء (لانه اعتبارى لا وجود له فتدفع لان الحادث وان كان اعتباريا يصلح للشروطية واما أن يساوى) الوقت الواجب بحيث لا يسع غيره (فيسمى معيارا ومضيقا) والمضيق قد يطلق على الواجب (وهو قد يكون سببا للوجوب كرمضان عين شرعا لفرض الصوم) واليوم الواحد لا يصلح محالا للصومين فاذا تعين للفرض (فلم يبق غيره مشروعا) فصار الوقت معيارا له (فلا يشترط نية التعيين) اذ لا مزاحم فيصح بنية المطلق (بل يصح بنية مبينة) للنقل أو الواجب الآخر (عند الحنفية خلافا للجمهور) هم الأئمة الثلاثة قال الشيخ ابن الهمام الحق معهم لان التعيين شرعا لفرض الصوم يقتضى عدم صحة ما نوى لاصحة ما لم ينو كيف وهو ينادى أنا لم أرد صوم الفرض والاعمال بالنيات قال فى الحاشية اذا نوى جهة الخصوص شرعا بى مطلق النية الصحيحة لوجود الفعل والنوع اذا انحصر فى فرد نال ذلك الفردية هذا ورد ما وقف الاسرار البارع فى العلوم بان انتفاء الخصوص شرعا لا يوجب بقاء المطلق بل يجوز أن ينتفيا معامع أن الكلام فى صحة الاطلاق أيضا وشيد أركانه فى بعض تصانيفه بان تعيين الشهر لصوم الفرض يوجب حرمة صوم آخر لأنه لا يبق مشروعا وكيف وانتهى فى الشرعيات يقرر المشروعية بل يجوز أن يصح وان كان الا فى عاصيا كصوم العيد فلم ينحصر النوع فى الفرد ولو سلم أن الشهر لم يبق محل الصوم أصلا لكن لا يلزم منه عدم اشتراط نية التعيين بل يجوز أن تلغوا النية ويكون الصائم لغير الفرض كعدم النية

تركه مطلقا وما يجوز تركه مطلقا فهو قسم ثالث وأما ما ذكرتموه من أنه تعجيل للفرض فلذلك سمي فرضا فخالف للاجماع إذ يجب نية التعجيل في الزكاة وما نوى أحد من السلف في الصلاة في أول الوقت الا ما نواه في آخره ولم يفرقوا أصلا وهو مقطوع به فان قيل قد قال قوم يقع نفلا ويسقط الفرض عنده وقال قوم يقع موقوفا فان بقيت المكلفين الى آخر الوقت تبين وقوعه فرضا وان مات أو جن وقع نفلا قلنا لو كان يقع نفلا لجازت بنية النفل بل استحالة وجود نية الفرض من العالم بكونه نفلا إذ النية قصد يتبع العلم والوقوف باطل اذا لامة مجمعة على أن من مات في وسط الوقت بعد الفراغ من الصلاة مات مؤديا فرض الله تعالى كما نواه وأداءه ان قال نويت أداء فرض الله تعالى فان قيل بنيتم كلامكم على أن تركه جائز بشرط وهو العزم على الامتنال أو الفعل وليس لذلك فان الواجب المخير ما خيره بين شيئين كتحصيل الكفارة وما خيرا للشرع بين فعل الصلاة والعزم ولان مجرد قوله صل في هذا الوقت ليس فيه تعرض للعزم فإيجابه زيادة على مقتضى الصيغة ولانه لو غفل وخلا عن العزم ومات في وسط الوقت لم يكن عاصيا قلنا ما قولكم لو ذهل لا يكون عاصيا فسلم وسببه أن الغافل لا يكلف أما اذا لم يغفل عن الأمر فلا يخلو عن العزم الا بضده وهو العزم على الترك مطلقا وذلك حرام وما لا خلاص من الحرام الا به فهو واجب فهذا الدليل قد دل على وجوبه وان لم يدل عليه مجرد الصيغة من حيث وضع اللسان ودليل العقل أقوى من دلالة الصيغة فاذا يرجع حاصل الكلام الى أن الواجب الموسع كالواجب المخير بالاضافة الى أول الوقت وبالإضافة الى آخره أيضا فانه لو أخلى عنه في آخره لم يعص اذا كان قد فعل في أوله

(مسئلة) اذا مات في أثناء وقت الصلاة بخافة بعد العزم على الامتنال لا يكون عاصيا وقال بعض من أراد تحقيق معنى الوجوب انه يعصى وهو خلاف اجماع السلف فاننا نعلم أنهم كانوا لا يؤمنون من مات بخافة بعد انقضاء مقدار أربع ركعات من وقت الزوال أو بعد انقضاء مقدار ركعتين من أول الصبح وكانوا لا ينسبونه الى تقصير لاسيما اذا اشتغل بالوضوء أو نهض الى المسجد فمات في الطريق بل محال أن يعصى وقد جوز له التأخير فن فعل ما يجوز له كيف يمكن تعصيته فان قيل جاز له التأخير بشرط سلامة العاقبة قلنا هذا محال فان العاقبة مستورة عنه فاذا سألنا وقال العاقبة مستورة عني وعلى صوم يوم وأنا أريد أن أخره الى غد فهل يحل لي التأخير مع الجهل بالعاقبة أم أعصى بالتأخير فلا بد له من جواب فان قلنا لا يعصى فلم أنهم بالموت الذي

في حكم المفطر هذا وتحقيق المقام أن اليوم الواحد أي يوم كان لا يسع أكثر من صوم واحد بالضرورة فشر رمضان لا يسع كل يوم منه الا صوما واحدا ولما أوجب الله تعالى الصوم فيه صار الصوم الذي يسعه صوم فرض فلم يبق محلا لصوم آخر كيف ويؤيده أيضا حديث رواه الفقهاء فاذا انسلخ شعبان فلا صوم الا عن رمضان لانه نفي حقيقة غير صوم رمضان فلم يبق محلا فإيام هذا الشهر كالباقي في حق صوم غير رمضان بخلاف يوم العيد فان الشرع ما عين الصوم الواحد الذي يسعه بصفة بل حرم ايضاع هذا فان أوقع يكون صوما والموقع عاصيا فاذا ثبت أن الواحد الذي يسعه كل يوم من أيام هذا الشهر تعين بصفة الفرضية ولا يسع صوما آخر حتى يكون غيره فالصوم المضاف الى هذا اليوم وان لم ينو بقيد الفرضية مساوفي الصدق لصوم الفرض فالاطلاق والتعيين سواء وينتبه نية والصوم المضاف اليه المقيد بقيد النفلية في قوة الصوم الفرض والنفل ولو نوى على هذا الوجه يتأدى الفرض ويلغو هذا التقييد فكذا ههنا هذا ما عندي ولعل الله يحدث بعد ذلك أمرا (الابنية المسافر) عند الامام أبي حنيفة رحمه الله تعالى لا يكفي لأداء الفرض اذا كان بنية نفل (لترخص) ف رمضان في حقه كشعبان فلا يتأدى بنية واجب آخر ولا نفل في رواية لذلك ولانه لما رخص الفطر لم يصلح بدنه فالاولى أن يرخص لمصلح دينه بدلالة النص ومن جملة مصالح دينه أن يفرغ ذمته عن أداء واجب آخر وعلى هذا فيصح الفرض بنية النفل فان مصلحة دينه تقتضي أن يقع عن الفرض وهذه رواية أخرى أفتى بها ورد الشيخ ابن الهمام هذا الوجه بان الترخص لا يوجب أن يكون رمضان في حقه كشعبان بل هو يوجب حل الفطر فحسب وأما عدم اتساع الوقت صوما آخر فبحاله كما يدل عليه الحديث المروي بعمومه وهذا كلام حق وان شئت فشد أركانه بما ذكر سابقا ان هذا اليوم كان لا يسع الا صوما واحدا وقد جعله الشرع بصفة الفرضية وليس صوما آخر حتى يجوز اتصافه بوصف سواء كان حلالا أو حراما والوجه الثاني أيضا ضعيف اذا شركة في المناط فان اعتبار مصالح البدن ممكن بتجوير الافطار فان المحل صالح له بخلاف مصلحة أداء واجب آخر فانها غير ممكنة اذا المحل ليس صالحا لصوم آخر غير الفرض كما علمت وأما المريض فقد اضطربت الاقوال فيه فني كشف المنار أنه يقع عن الفرض اذا ترخص الا بحقيقة العجز واذا صام بان أن لا يعجز

ليس اليه وان قلنا يعصى فهو خلاف الاجماع في الواجب الموسع وان قلنا ان كان في علم الله تعالى أنك تموت قبل الغد فأنت عاص وان كان في علمه أن تحيا فلاك التأخير فيقول وما يدريني ماذا في علم الله فاسفتوا كم في حق الجاهل فلا بد من الجزم بالتحليل أو التحريم فان قيل فان جاز تأخيرها أبدا ولا يعصى اذا مات فأى معنى لوجوبه قلنا تحقق الوجوب بأنه لم يجز التأخير الا بشرط العزم ولا يجوز العزم على التأخير الا الى مدة يغلب على ظنه البقاء اليها كما تأخير الصلاة من ساعة الى ساعة وتأخير الصوم من يوم الى يوم مع العزم على التفرغ له في كل وقت وتأخير الحج من سنة الى سنة فلو عزم المريض المشرف على الهلاك على التأخير شهرا أو الشيخ الضعيف على التأخير سنين وغالب ظنه أنه لا يعيش الى تلك المدة يعصى بهذا التأخير وان لم يميت ووفق للعمل لكنه مأخوذ بموجب ظنه كالمعز اذا ضرب ضربا يهلك أو قاطع سلعة وغالب ظنه الهلاك أتم وان سلم ولهذا قال أبو حنيفة لا يجوز تأخير الحج لان البقاء الى سنة لا يغلب على الظن وأما تأخير الصوم والزكاة الى شهر وشهرين فخاف لانه لا يغلب على الظن الموت الى تلك المدة والشافعي رحمه الله يرى البقاء الى السنة الثانية غالب على الظن في حق الشاب الصحيح دون الشيخ والمريض ثم المعز اذا فعل ما غالب ظنه السلامة فهلك ضمن لانه آثم لكن لانه أخطأ في ظنه والمخطئ ضامن غير آثم

(مسئلة) اختلفوا في أن ما لا يتم الواجب الابهل يوصف بالوجوب والتحقيق في هذا أن هذا ينقسم الى ما ليس الى المكلف كالقدرة على الفعل وكاليد في الكتابة وكالرجل في المشي فهذا لا يوصف بالوجوب بل عدمه يمنع الايجاب الاعلى مذهب من يجوز تكليف ما لا يطاق وكذلك تكليف حضور الامام الجمعة وحضور تمام العدد فانه ليس اليه فلا يوصف بالوجوب بل يسقط بتعذره الواجب وأما ما يتعلق باختيار العبد فيقسم الى الشرط الشرعي والى الحسى فالشرعى كالطهارة في الصلاة يجب وصفها بالوجوب عند وجوب الصلاة فان ايجاب الصلاة ايجاب لما يصير به الفعل صلاة وأما الحسى فكالسعي الى الجمعة وكالمشي الى الحج والى مواضع المناسك فينبغي أن يوصف أيضا بالوجوب اذا امر البعيد عن البيت بالحج امر بالمشي اليه لا محالة وكذلك اذا وجب غسل الوجه ولم يمكن الا بغسل جزء من الرأس واذا وجب الصوم ولم يمكن الا بامساك جزء من الليل قبل الصبح فيوصف ذلك بالوجوب ونقول ما لا يتوصل الى الواجب الابه وهو فعل المكلف فهو واجب وهذا أولى من أن نقول يجب التوصل الى

ولا يخفى ما فيه فان الرخصة منوطة بظن زيادة المرض أو تحققها واذا صام وازداد مرضه فينبغي أن يجوز عن واجب آخر عنده قال الشيخ ابن الهمام وحقق في المريض تفصيل بين أن يضره فتعلق الرخصة بخوف الزيادة فهو كالسافر وان كان المريض لفساد الهضم فتحققها فان صام بنيسة النذر وقع عن الفرض وفي الشق الثاني أيضا خفاء كما اذا صام صاحب المرض الثاني واستضر به وزاد مرضه فينبغي أن لا يقع عن فرض الوقت وروى الامام أبو الحسن الكرخي أن المريض والمسافر سيان وهو مختار صاحب الهداية هذا كله على رأيه وأما عندنا فالحج والمريض والمقيم والمسافر سواسية في كفاية مطلق النية ونية المباين لاداء صوم الوقت وهو الاشبه بالصواب كما قررنا ثم اعلم أنه نقل عن المصنف أن المريض الذي لا يضره الصوم والمالك المرفه المسافر سواء في عدم المشقة فتجوز الافطار لاحدهما دون الآخر تحككم وليس كذلك فان الاحاديث الصحيحة قد دلت على عدم اعتبار المشقة في رخصة السفر وانعقد الاجماع حتى لم يرو خلاف فيه فأبقى السفر على اطلاقه بخلاف المرض فان الظاهر أن ترخيص الافطار فيه للمضرة كيف وكلما ينحو الانسان عن المرض فلو كان مطلقه مخصصا لما كان لا فراضه فائدة بل يرتفع الصوم من البين اللهم الا قليلا كالمعدوم فافهم (وقد لا يكون) المعيار (سببا) للوجوب (كالنذر المعين في تأدي بمطلق النية وبنية النفل الا في رواية) غير مختارة لانه كان للنادر في ذلك اليوم صوم واحد وكان له أن يصفه بصفة النفلية وغيرها ولما نذر به صار واجبا فلا يتصف بالنفلية ولا يصح غيره حتى يتصف بالنفلية فهذا اليوم بالقياس الى النفل كالبالي بالقياس الى الصيام كاه فتلغو النفلية وتبقى نية الصوم في هذا اليوم ومصدقه ليس الا المندور فيصح (ولا يتأدى بنية واجب آخر) كالقضاء والكفارة (بلا خلاف) في رواية (بخلاف رمضان) فانه يصح بكل نية (فرقا بين ايجاب الله تعالى) (وايجاب العبد) فبايجاب الله تعالى صار صوم رمضان بوصف الفرض فلا يتصف بصفة أخرى ولا يمكن غيره ليتصف وأما المندور فانه عين بنذره وقد كان أيام العمر وقتا لاداء واجب آخر فينذره لا يخرج صوم اليوم عن قبول وصف الوجوب والالزام لقلب المشروع وهو معصية ولا نذر بها وأما ابطال النفلية فكان فيه ما أدونا من الشارع فوق النذر المعين محل لا يقع الصوم مع وصف الكفارة مثلا وان كان ايقاعه

الواجب بما ليس بواجب اذ قولنا يجب فعل ما ليس بواجب متناقض وقولنا ما ليس بواجب صار واجبا غير متناقض فانه واجب لكن الاصل وجب بالايجاب قصدا اليه والوسيلة وجبت بواسطة وجوب المقصود وقد وجب كيفما كان وان كان علة وجوبه غير علة وجوب المقصود فان قيل لو كان واجبا لكان مقدرا فما المقدار الذي يجب غسله من الرأس وامساكه من الليل قلنا قد وجب التوصل به الى الواجب وهو غير مقدر بل يجب مسح الرأس ويكفي أقل ما ينطلق عليه الاسم وهو غير مقدر فكذلك الواجب أقل ما يمكن به غسل الوجه وهذا التقدير كاف في الوجوب فان قيل لو كان واجبا لكان يثاب على فعله ويعاقب على تركه وتارك الوضوء لا يعاقب على ما تركه من غسل الرأس بل من غسل الوجه وتارك الصوم لا يعاقب على ترك الامساك ليل قلنا ومن أنبأكم بذلك ومن أين عرفتم أن ثواب البعيد عن البيت لا يزيد على ثواب القريب في الحج وأن من زاد عمله لا يزيد ثوابه وان كان بطريق التوصل وأما العقاب فهو عقاب على ترك الصوم والوضوء وليس يتوزع على أجزاء الفعل فلا معنى لضافته الى التفاصيل فان قيل لو قدر على الاقتصار على غسل الوجه لم يعاقب قلنا هذا مسلم لانه انما يجب على العاجز اما القادر فلا وجوب عليه **(مسئلة)** قال قائلون اذا اختلطت منكوبة باجنبية وجب الكف عنهما لکن الحرام هي الاجنبية والمنكوبة حلال ويجب الكف عنها وهذا متناقض بل ليس الحرمة والحل وصفان اتيان لهما بل هو متعلق بالفعل فاذا حرم فعل الوطء فيهما فأى معنى لقولنا ووطء المنكوبة حلال ووطء الاجنبية حرام بل هما حرامان احدهما بعله الاجنبية والاخرى بعله الاختلاط بالاجنبية فالاختلاف في العلة لا في الحكم وانما وقع هذا في الاوهام من حيث ضاهى الوصف بالحل والحرمة الوصف بالحجر والقدرة والسواد والبياض والصفات الحسية وذلك وهم نهناعليه اذ ليست الاحكام صفات للاعيان أصلا بل نقول اذا اشبهت رضية بنساء بلدة فنكح واحدة حنت واحتمل أن تكون هي الرضية في علم الله تعالى ولا نقول انها ليست في علم الله تعالى زوجة له اذ لا معنى للزوجة الا من حل ووطؤها نكاح وهذه قد حل ووطؤها فهي حلال عنده وعند الله تعالى ولا نقول هي حرام عند الله تعالى وحلال عنده في ظنه بل اذا ظن الحل فهي حلال عند الله تعالى أيضا وسيأتي تحقيق هذا في مسألة تصويب المجتهدين أما اذا قال لزوجتيه احدا كما قال في محتمل أن يقال يحل ووطؤها والطلاق غير واقع لانه لم يعين له محلا فصارت كما اذا باع أحد عبدين ويحتمل انما التفويت واجب النذر فانكشف الفرق باتم وجهه فلا تصغ الى من يقول لا فرق بين النذر ورمضان لانهم ما فرضان فلم يبق في الوقت مباين بينهما مشروعا فينبغي أن يتحد حكمهما (والجذوشهين) شبهه (بالمعيار) شبهه (بالظرف) فانه لا يسع في عام واحد (الا واحد) وبهذا شبه المعيار لا يسع الا واجبا واحدا (ولا يستغرق فعله وقته) الذي هو أشهر الحج وهذا آية الاتساع وفيه أن العام الواحد بعض من الوقت فان وقته العمر كله فلا يصلح شبهه بالمعيارية والافوق الصلاة أيضا معيار اذ بمضاه لا يسع الا صلاة واحدة ثم عدم استغراق فعله عام الوقت لا يكفي للظرفية بل سعة الوقت بفعل آخر مثله وليس أشهر العام الواحد كذلك وعنه اوجه آخر لا شك أي لكونه ذا شهرين هو أن العام الاول لا يصلح الاجبا واحدا والتأخير عنه ثم فهو وقته والعام الآخر مشكوك فتعين للاداء في هذا الوجه معيار وان وجد أعوام أخرى فهي أيضا صالحة لاداء الحج فوسع الوقت الذي هو العرجا أخبر بهذا الوجه صار ظرفا كذا ذكره القاضي الامام أبو زيد في الاسرار واعل هذا الوجه هو مراد الامام فخر الاسلام بقوله ومعنى قولنا انه مشكوك أن وقته العمر وأشهر الحج في كل عام صالحة لادائه أم أشهر الحج من العام الاول وقت معين لادائه ويمكن جعل عبارة المتن عليه أي هذا الوجه انما يتم على رأي الامام أبي يوسف رحمه الله فانه يرى التجهيل واجبا وأما على رأي الامام ثم مدرجه الله فنسبة العمر اليه نسبة وقت الظهر اليه فان قلت الحج وان كان وقته العمر لكنه يحتمل الموت قيل ادراك العام الثاني فالعام الاول يحتمل أن يكون هو العمر فيضيق الوقت ويحتمل أن يكون بعض العمر فيتسع قلت هذا لا يوجب وقوع التحديد من الشارع بل مثله مثل الزكاة اذا تضيق بقرب الموت والصلاة اذا تضيق بالتأخير بخلاف قول أبي يوسف رحمه الله فان الوجوب عنده شرعا على الفور لا احتمال الموت فيضيق شرعا فاذا عاش ولم يحج العام الاول تضيق الثاني شرعا وصار هو مع العام الاول موسعا فانهم وتأمل فانه حقيق به (ومن ههنا) أي من أجل شبهه بالمعيار والظرف أعطى حكما بين حكميهما فقلنا (يتأدى فرضه بطلاق النية ويقع عن النقل اذا واه) وانما يعكس لان النية تضاد الفرضية وليست مبطله له كافي المعيار والاطلاق لا يضادها وانت لا يذهب عليك أنه هل يصلح العام الاول للنفل أم لا وعلى الثاني يلزم

أن يقال حرمتا جميعا فإنه لا يشترط تعيين محل الطلاق ثم عليه التعيين واليه ذهب أكثر الفقهاء والمتبع في ذلك موجب ظن المجتهد أما المصير إلى أن أحدهما محرمة والآخرى منكوبة كما توهموه في اختلاط المنكوبة بالاجنبية فلا ينقدح ههنا لأن ذلك جهل من الآدمي عرض بعد التعيين وأما هنا فليس متعينا في نفسه بل يعلم الله تعالى مطلقا أحدهما لا بعينها فان قيل اذا وجب عليه التعيين فالله تعالى يعلم ما سيعينه فتكون هي المحرمة المطلقة بعينها في علم الله تعالى وإنما هو مشكل علينا قلنا الله تعالى يعلم الأشياء على ما هي عليه فلا يعلم الطلاق الذي لم يعين محله متعينا بل يعلمه قابلا للتعين اذا عينه المطلق ويعلم أنه سيعين زينب مثلا فتعين الطلاق بتعيينه اذا عين لا قبله وكذلك نقول في الواجب الخير الله تعالى يعلم ما سيعمله العبد من خلال الكفارة ولا يعلمه واجبا بعينه بل واجبا غير معين في الحال ثم يعلم صيرورته متعينا بالتعيين بدليل أنه لو علم أنه يموت قبل التكفير وقبل التعيين فيعلم الوجوب والطلاق على ما هو عليه من عدم التعيين **(مسئلة)** اختلفوا في الواجب الذي لا يتقدر بحد محدود كسج الرأس والطمأنينة في الركوع والسجود ومدة القيام انه اذا زاد على أقل الواجب هل توصف الزيادة بالوجوب فلو مسح جميع الرأس هل يقع فعله بجملته واجبا أو الواجب الأقل والباقي ندب فذهب قوم إلى أن الكل يوصف بالوجوب لأن نسبة الكل إلى الأمر واحد والأمر في نفسه أمر واحد وهو أمر إيجاب ولا يتميز البعض من البعض فالكل امتثال والاولى أن يقال الزيادة على الأقل ندب فإنه لم يجب الأقل ما ينطلق عليه الاسم وهذا في الطمأنينة والقيام وما وقع متعاقبا أظهر وكذلك المسح اذا وقع متعاقبا وما وقع من جملة معا وان كان لا يتميز بعضه من بعض بالاشارة والتعيين فيجتمعا أن يقال قدر الأقل منه واجب والباقي ندب وان لم يتميز بالاشارة المندوب عن الواجب لأن الزيادة على الأقل لا عقاب على تركها مطلقا من غير شرط بدل فلا يتحقق فيه حد الوجوب **(مسئلة)** الوجوب ببيان الجواز والاباحة بحده فلذلك قلنا يقضى بخطا من ظن أن الوجوب اذا نسخ بقي الجواز بل الحق انه اذا نسخ رجع الأمر إلى ما كان قبل الوجوب من تحريم أو اباحة وصار الوجوب بالنسخ كأن لم يكن فان قيل كل واجب فهو جائز وزيادة اذا جاز ما لا عقاب على فعله والواجب أيضا لا عقاب على فعله وهو معنى الجواز فاذا نسخ الوجوب فكانه أسقط

أن يصح بنية النفل أيضا وعلى الاول فلا يكفي الاطلاق فان المؤدى لم يتعين للفرض وأيضا الواجب وان كان واجبا فوريا لكن غاية حرمة غيره لا أنه صار الوقت في حق ماء داه كالمحرم فلا بد من نية التعيين بخلاف شهر رمضان والحق في وجهه أن في الحج توسعة حتى حكم (١) رسول الله صلى الله عليه وسلم تلك المرأة ان يخرج ابنك وكان غير عاقل تام فاكتفى بنية أمه فأولى أن يصح بنية مطلقة من الحاج وأما النفقة فزيادة بالكلية فلا يصح بنية أخذ الله أعلم بمراد عباده وهو علام الغيوب **(مسئلة *)** اذا كان الواجب موسعا لجميع الوقت وقت لادائه فيتميز المكلف أن يأتي به في أي وقت شاء من وقته المقدر ولا يتولد في كل الوقت (قال القاضي) أبو بكر الباقلاني (وأكثر الشافعية الواجب في كل وقت الفعل أو العزم بدلا ويتعين) الفعل (آخره لا يوجبون) أي هؤلاء (تحدد العزم في كل جزء) حتى ان أدخل بالعزم في الجزء الثاني عصي (بل) يجوز أن يكون مذهبه العزم (الاول ينسحب انسحاب النية) الى ان يتضيق (فلا يرد ما في المنهاج ان البدل متعدد والمبدل واحد) وذلك لم يوجد في الشرع وجه عدم الورود أن لا نسلم تعدد البدل فإنه لم ينص عليه فيجوز أن يكون واحدا منسجبا انسحاب النية وأما اذا وجد العزم ان فليس كل بدلا بالذات بل البدل أحدهما الموجود في ضمنهما كما في خصال الكفارة اذ خصوص الاول والثاني لا دخل له في البدلية (على أن) المبدل أيضا متعدد فان (ايقاعات الفعل بعدد الاجزاء) أي عدد أجزاء الوقت ولا شك أن تلك الايقاعات واجبة بدلا فإنه ان لم يؤد في أول الوقت فيجب الايقاع الثاني وهكذا فكذا أعزاهم متعددة (قتساوى) الايقاعات (الأعزام) الأبدال فان قيل الواجب ليس الا الصلاة ولا تعدد فيها وإنما تعدد في الايقاعات الجزئية فالمبدل واحد والبدل كثير قلت العزم المطلق عزم واحد بدل الصلاة المطلقة وجزئياته كجزئياته فان قلت الشرع انما أوجب صلاة واحدة لاصوات لكن موسعا فيجب في كل جزء بدلا صلاة واحدة والعزم البدل ان كان هو الواحد الموجود في الجزء الاول المنسحب الى الآخر فهذا هو الجواب الاول والالزم تعدد الأبدال قطعاً قلت هب الواجب من الشرع صلاة واحدة لكن لا بوحدة متعينة

(١) قوله حتى حكم الخ كذا بالاصول التي عندنا وأصل العبارة في شرح محمد عبد الحق هكذا ان في الحج توسعة حتى حكم رسول الله صلى الله عليه وسلم بصحة حج صبي غير عاقل مع أمه فاكتفى الخ والحديث في مسلم وغيره رفعت امرأة صبيها لها فقال يا رسول الله ألهذا حج قال نعم ولك أجر اه كنهه مصححه

العقاب على تركه فيبقى سقوط العقاب على فعله وهو معنى الجواز قلنا هذا كقول القائل كل واجب فهو نذير وزيادة فإذا نسخ الوجوب بقي النذير ولا قائل به ولا فرق بين الكلامين وكلاهما وهم بل الواجب لا يتضمن معنى الجواز فإن حقيقة الجواز التخيير بين الفعل والترك والتساوي بينهما بتسوية الشرع وذلك منقضي عن الواجب وذكر هذه المسئلة ههنا أولى من ذكرها في كتاب النسخ فإنه نظري حقيقة الوجوب والجواز لا في حقيقة النسخ (مسئلة) كما فهمت أن الواجب لا يتضمن الجواز فافهم أن الجواز لا يتضمن الأمر وأن المباح غير أمور به لتناقض حديهما كما سبق خلافه للبحر فإنه قال المباح ما مور به ولكنه دون النذير كما أن النذير ما مور به ولكنه دون الواجب وهذا محال إذا الأمر اقتضاء وطلب والمباح غير مطاوع بل ما دون فيه ومطلق له فإن استعمل لفظ الأمر في الأذن فهو يتجاوز فإن قيل ترك الحرام واجب والسكون المباح يترك به الحرام من الزنا والسرقة والسكوت المباح أو الكلام المباح يترك به الكفر والكذب وترك الكفر والكذب والزنا أمور به قلنا قد يترك بالنذير حرام فليكن واجبا وقد يترك بالحرام حرام آخر فليكن الشيء الواحد واجبا حراما وهو تناقض ويلزم هذا على مذهب من زعم أن الأمر بالشيء نهى عن ضده والنهي عن الشيء أمر بإحدا أضداده بل يلزم عليه كون الصلاة حراما إذا تحرم (١) بهما من ترك الزكاة الواجبة لأنه أحد أضداد الواجب وكل ذلك قياس مذهب هؤلاء لكنهم لم يقولوا به فإن قيل فالمباح هل يدخل تحت التكليف وهل هو من التكليف قلنا إن كان التكليف عبارة عن طلب ما فيه كلفة فليس ذلك في المباح وإن أراده ما عرف من جهة الشرع اطلاقه والأذن فيه فهو تكليف وإن أراده أنه الذي كاف اعتقاد كونه من الشرع فقد كاف ذلك لكن لا بنفس الإباحة بل بأصل الإيمان وقد سماه الاستاذ أبو اسحق رحمه الله تكليفا بهذا التأويل الأخير وهو بعيد مع أنه نزاع في اسم فإن قيل فهل المباح حسن قلنا إن كان الحسن عبارة عما فاعله أن يفعله فهو حسن وإن كان عبارة عما أمر بتعظيم فاعله والثناء عليه أو وجب اعتقاد استحقيقه للثناء والقيح ما يجب اعتقاد استحقيق صاحبه للذم أو العقاب فليس المباح بحسن واحترنا باعتقاد الاستحقيق عن معاصي الأنبياء فقد دل الدليل على وقوعها منهم ولم يؤمر بها منهم وذهبهم لكننا نعتقد استحقيقهم لذلك مع

بل أي وحدة كانت فإن الواجب الصلاة في أي جزء وقعت ولا شد أن الصلاة الواقعة في الجزء الأول جزئي وفي الجزء الثاني جزئي آخر فإذا لم يؤد في أول الجزء فيجب عليه الاداء في جزء آخر بل إيقاعها في جزء آخر وكذا الأعرام فتدبر إلا أن الواجب واحد موجود في هذه الجزئيات بالذات والأعرام قد كثرت في الوجود فلا جواب إلا الأول (و) نقل (عن بعض الشافعية وقيل بل عن بعض المتكلمين وقته أو له فإن أخره ففضاء) فينبغي على هذا أن يأثم بالتأخير عن أول الوقت (و) روى (عن بعض الحنفية) العراقيين ليس كل الوقت وقتا للواجب (بل أخره) وقته (فإن قدمه فنفل يسقط به الفرض) كالوضوء قبل الوقت ونسب في المنهاج هذا القول إلى الحنفية وهذه النسبة غلط وما قال بعض شروحه أنهم قالوا ليس في أول الوقت واجب الاداء ففيه أنه نفل لا محل له فإن نفس الوجوب لا يوجب نفلية المأتي به بل ينافيها ولو أتى به المكلف أتى بالواجب قطعاً (قال) الإمام أبو الحسن (الكرخي إن بقي) المؤدى في غير الآخر (بصفة التكليف إلى آخر الوقت فاقدمه واجب) والافنفل (لنا أن الأمر وسع وقت الفعل) وخير المكلف بالاداء في أي وقت شاء (لأنه لو أتى في أي جزء لا يعد عاصيا بالاجماع) القاطع قبل حدوث هذه الآراء (والنعين) بأول الوقت أو آخره (تضييق) مناف للتوسعة (والتخيير بين الفعل والعزم) كما في قول القاضي (زيادة) على توسعة الأمر من غير دليل (واستدل بأن المصلي في غير الآخر) بل في الوسط (متمثل) فليس الواجب في الأول والآخر الا امتثال ثم هو متمثل (لكونه مصليا قطعاً لا كونه آتيا بأحد الأمرين) فبطل قول القاضي (وربما تمنع المقدمة) المذكورة فإنها كيف يسألها القاضي (فقلل أنها مجمع عليها إجماعاً قطعياً) فلا يصح المنع (أقول) الإجماع على الامتثال بها بخصوصها في كل جزء فرع الإجماع على وجوبها فيه (لأن الامتثال أداء الواجب كما وجب) (وقد تقدم الخلاف فيه) فلا إجماع (فتأمل) إشارة إلى منع الفرعية مستنداً بأن الامتثال في وقت أعظم من الوجوب فيه والجواب أنا أردنا به إتيان المأمور به على وجهه وهذا لا يحصل إلا بالآتيان كما وجب ولأننا نقول في تقرير الدليل أن خروج المصلي في غير الآخر عن عهدة التكليف إنما هو لا إتيان الصلاة لا إتيان أحد الأمرين والإجماع على هذا لا يتوقف على الإجماع على الوجوب الموسع تدبر قال واقف الأسرار قدس سره الخروج عن عهدة التكليف فرع وجودها والعهدة هي الوجوب ثم لو حرر

(١) قوله إذا تحرم بهما من ترك الزكاة الخ كذا بأصلين بيدنا وبعبارة فيما سياتي إذا ترك بها الزكاة الواجبة على الفور اهـ معجزة

تفضل الله تعالى بإسقاط المستحق من حيث أمرنا بتعظيمهم والثناء عليهم (مسئلة) المباح من الشرع وقد ذهب بعض المعتزلة الى أنه ليس من الشرع اذ معنى المباح رفع الحرج عن الفعل والترك وذلك ثابت قبل السمع فمعنى اباحة الشرع شيئاً أنه تركه على ما كان عليه قبل ورود السمع ولم يغير حكمه كل ما لم يثبت تحريمه ولا وجوبه بقى على النقي الاصلى فعبارة المباح وهذا غور وكشف الغطاء عنه أن الافعال ثلاثة أقسام قسم بقى على الاصل فلم يرد فيه من الشرع تعرض لا بصرح اللفظ ولا بدليل من أدلة السمع فينبغى أن يقال استترفيه ما كان ولم يتعرض له السمع فليس فيه حكم وقسم صرح الشرع فيه بالتخيير وقال ان شئت فافعلوه وان شئت فاتركوه فهذا خطاب والحكم لامعنى له الا الخطاب ولا سبيل الى انكاره وقد ورد وقسم ثالث لم يرد فيه خطاب بالتخيير لكن دل دليل السمع على نفي الحرج عن فعله وتركه فقد عرف بدليل السمع ولولا هذا الدليل لكان يعرف بدليل العقل نفي الحرج عن فاعله وبقاؤه على النقي الاصلى فهذا فيه نظرا اذا جمع عليه دليل العقل والسمع وفي الطرفين الاخرين أيضا نظرا اذ يمكن أن يقال قول الشارع ان شئت فقم وان شئت فاقعد ليس بتجديد حكم بل هو تقرير بالحكم السابق ومعنى تقريره أنه ليس بغير أمر بل يتركه على ما هو عليه فليس ذلك أمرا احادنا بالشرع فلا يكون شرعا وأما الطرف الاخر وهو الذى لم يرد فيه خطاب ولا دليل فيمكن أيضا انكاره بان يقال قد دل السمع على أن ما لم يرد فيه طلب فعل ولا طلب ترك فالمكلف فيه مخير وهذا دليل على العموم فيما لا يتناهى من الافعال فلا يبقى فعل الامدول لا عليه من جهة الشرع فتكون اباحته من الشرع والاعراض أن الاباحة من جهة الشرع تقرير لا تغيير وليس مع التقرير تجديد أمر بل بيان أنه لم يجد فيه أمرا بل كفى عن التعرض له وسيأتى لهذا تحقيق في مسئلة اقامة الدليل على الناقى

(مسئلة) المندوب ما أمر به وان لم يكن المباح ما أمر به لان الامر اقتضاى وطلب والمباح غير مقتضى أما المندوب فانه مقتضى لكن مع اسقاط الذم عن تاركه والواجب مقتضى لكن مع ذم تاركه اذا تركه مطلقا وتركه وبذله وقال قوم المندوب غير داخل تحت الامر وهو فاسد من وجهين أحدهما أنه شاع في لسان العلماء أن الامر ينقسم الى أمر ايجاب وأمر استحباب وما شاع أنه ينقسم الى أمر اباحة وأمر ايجاب مع أن صيغة الامر قد تطلق لارادة الاباحة كقوله تعالى واذا حلتم فاصطادوا فاذا

الكلام على طريقة المنع وجعل المذ كوسند الارتفاع هذا القيل والقال من الذين قد تدر (ثم أقول الخصم لا يقول بالبديهة من الطرفين) بأن تكون الصلاة بدلا من العزم والعزم من الصلاة (كخصال الكفارة بل) ههنا الصلاة (أصل و) العزم (خلف فالامتنال بالصلاة بخصوصها) لكونها أصلا (لا يضره) كما أن الامتنال بوضوء المذنوب لكونه أصلا لا يضر وجوب التيمم بدلا منه فتأمل فانه دقيق القاضى وشيعته (قالوا لآتى بأحدهما أجزاء ولو أدخل بهما عصى) فالواجب أحدهما قلنا العصيان ممنوع على تقدير الاخلال بهما (كيف وكثيرا ما لا يوجد في أول الوقت الفعل أو ارادته) فينبغى أن يعصى و (لو قيل أريد) بالعزم (عدم ارادة الترك قلنا) مسلم أنه واجب لكن (هو من أحكام الايمان) لا دخل فيه للوقت ولا يصلح بدلا عن الفعل فان المؤمن يجب عليه أن لا يريد الترك للواجب (الآثرى لو أدخل بالعزم بأن أراد الترك عصى وان لم يدخل الوقت فافهم) قال (في البديع) لا بطل قول القاضى (لو كان العزم بدلا) عن الصلاة (يسقط به المبدل كسائر الابدال) وليس كذلك فان الصلاة لا تسقط حتى قال انه يتعين آخر (والجواب منع الملازمة بل اللازم سقوط الوجوب وقد التزموه) فانه يسقط الوجوب في ذلك الحين وأما في الآخر فلا بدل وفيه نظر ظاهر فانه اذا آتى بالمبدل مرة سقط وجوب البدل والمبدل فتم امتثال الامر فانه لا يقتضى التكرار فان وجب واجب بأمراً آخر فهذا واجب آخر ولا كلام فيه فتأمل وهذا ما عندى وأيضا يلزم أن لا يكون المؤدى بعد العزم في وسط الوقت ممتثلا لعدم بقاء الوجوب والامتنال حقيقة ليس الأداء الواجب كما وجب اللهم الا أن يلتزم ويقول نقل يسقط به الفرض وأيضا يلزم أن لا يصح هذا المؤدى لانه ان أدى بنية أداء الواجب فلا واجب وان أدى بنية النقل أو مطلق النية فلم يذهب اليه أخذ في الموضع فتأمل وأنصف فانه دقيق بغض الحنفية (قالوا لو كان واجبا أو لا عصى بتأخيرهم) وفي الكشف بعبارة أخرى الايجاب في أول الوقت والتخيير فيه متنافيان لان الايجاب يقتضى المنع عن الترك والتخيير يجوز (قلنا) الزوم (ممنوع وانما يلزم لو كان) الوجوب (مضيفا) بل انما وجب موسعا ولا تنافي فان الوجوب الموسع مانع عن الترك في كل الوقت والتخيير انما هو في أجزاء الوقت بشرط أن لا يخل به في كل

قضيت الصلاة فانتشروا الثاني ان فعل المندوب طاعة بالاتفاق وليس طاعة لكونه مرادا اذا الامر عندنا بفارق الارادة ولا لكونه موجودا أو حادثا أو لذاته أو صفة نفسه اذ يجري ذلك في المباحات ولا لكونه مثابا عليه فان المأمور وان لم يثبت ولم يعاقب اذا امتثل كان مطيعا وانما الثواب والترغيب في الطاعة ولانه قد يحبط بالكفر ثواب طاعته ولا يخرج عن كونه مطيعا فان قيل الامر عبارة عن اقتضاء جازم لا تخيير معه والنسب مقرون بتجوز الترك والتخيير فيه وقولكم انه يسمى مطيعا يقابله أنه لو ترك لا يسمى عاصيا قلنا النسب اقتضاء جازم لا تخيير فيه لان التخيير عبارة عن التسوية فاذا رجح جهة الفعل بربط الثواب به ارتفعت التسوية والتخيير وقد قال تعالى في المحرمات أيضا في شيء فليؤمن ومن شاء فليكفر فلا ينبغي أن يظن أن الامر اقتضاء جازم بمعنى أن الشرع يطلب منه شيئا لنفسه بل يطلب منه لما فيه من صلاحه والله تعالى يقتضي من عباده ما فيه صلاحهم ولا يرضى الكفر لهم وكذلك يقتضي الندب لنيل الثواب ويقول الفعل والترك سنان بالاضافة الى أما في حقك فلا مساواة ولا خيرة اذ في تركه ترك صلاحك وثوابك فهو اقتضاء جازم وأما قولهم انه لا يسمى عاصيا فسيببه أن العصيان اسم ذم وقد أسقط الذم عنه نعم يسمى مخالفا وغير ممتثل كما يسمى فاعله موافقا ومطيعا (مسئلة) اذا عرفت أن الحرام ضد الواجب لانه المقضي تركه والواجب هو المقضي فعله فلا يخفى عليك أن الشيء الواحد يستحيل أن يكون واجبا حراما طاعة معصية لكن ربما تخفى عليك حقيقة الواحد فالواحد ينقسم الى واحد بالنوع والى واحد بالعدد أما الواحد بالنوع كالسجود مثلا فانه نوع واحد من الافعال فيجوز أن ينقسم الى الواجب والحرام ويكون انقسامه بالاوصاف والاضافات كالسجود لله تعالى والسجود للصنم اذا أحدهما واجب والاخر حرام ولا تناقض وذهب بعض المعتزلة الى أنه تناقض فان السجود نوع واحد مأمور به فيستحيل أن ينهى عنه بل الساجد للصنم عاص بقصد تعظيم الصنم لا بنفس السجود وهذا خطأ فاحش فانه اذا تغير متعلق الامر والنهي لم يتناقض والسجود للصنم غير السجود لله تعالى لان اختلاف الاضافات والصفات يوجب المغايرة اذ الشيء لا يغير نفسه والمغايرة تارة تكون باختلاف النوع وتارة باختلاف الوصف وتارة باختلاف الاضافة وقد قال الله تعالى لا تسجدوا للشمس ولا للقمر واسجدوا لله وليس المأمور به هو المنهى عنه والاجماع منعقد على أن الساجد للشمس عاص

الوقت بعض الشافعية قالوا لو كان واجبا في الآخر لما صح في الاول قلنا ممنوع وانما يلزم لو كان فيه بخصوصه بل هو موسع من الاول الى الآخر (مسئلة في السبب في) الواجب (الموسع الجزء الاول عينا عند الشافعية للسبب) وعدم المراجعة من الجزء الآخر (وعند عامة الحنفية) ليس السبب الجزء الاول عينا (بل موسعا الى الاخير كالمسبب) فانه موسع وأراد بتوسيع السببية انتقالها يعني أن السبب الجزء الاول ان اتصل به الاداء حصل المقصود وتقرر السببية والا فالثاني وهكذا الى الاخير (وعند) الامام (زفر) الانتقال (الى ما يسع الأداء) وبعده لا سببية فن صار أهلا في الجزء الذي لا يسعه لا تجب الصلاة عليه عنده وعندنا تجب وسيجيء ان شاء الله تعالى (وبعد الخروج) أي بعد خروج الوقت ولم يؤد (فالكل) سبب (وروى عن أبي اليسر أن) الجزء (الاخير) من الوقت (متعين حينئذ) أي حين الخروج للسببية (واستدل) أولا (بالاجماع على الوجوب على من أسلم أو بلغ في وسط الوقت) وبالجملة صار أهلا فيه ولو كان السبب الجزء الاول عينا لما وجب عليه والالزم الثبوت من غير سبب وان شئت فافرض الاهليات متعاقبة في أجزاء متعاقبة الى الاخير فلا يتعين جزء عينا للسببية (ويمكن أن) يجابو (يقال انه) أي الجزء المدرك (الاول في حقهما فتدبر) وهذا لا يصلح من قبل الشافعية وانما هو احداث احتمال آخر والقول بان السبب الجزء الاول المقارن للاهلية واستدل ثانيا بان السبب اما الكل فيلزم أن لا تصح الصلاة الا بعد انقضاء الوقت واما الاول بعينه فيلزم أن يكون المؤدى في الوسط قضاء واما جزء أخير بعينه فيلزم أن لا يصح الاداء قبله فتعين أن يكون كل سبب على جهة الانتقال وفيه نظر لان الخصم أن يختار الثاني ويقول سببته ليس للوجوب المضيق حتى يلزم كون المؤدى في الوسط قضاء بل السببية للوجوب الموسع فهو مفضل الى شغل ذمة المكلف بالاداء في أي جزء من أجزاء الوقت بعينه ولا يؤخر عنه كافي خصال الكفارة الواجب أحد الاشياء مخيرا وشيخنا الشيخ ابن الهمام أركان سببية الاول عينا بان انتقال السببية يوجب أن يكون أداء المسبب معترفا للسببية وهو قلب لموضوع السببية لانه تتقرر السببية على هذا الرأي على الجزء المقارن للاداء فالجزء المقارن لا يعرف الا بالاداء وهذا ليس بشئ لان السبب عندنا الجزء

بنفس السجود والقصد جميعا فتقول لهم ان السجود نوع واحد لا يغني مع انقضاء هذا النوع الى أقسام مختلفة المقاصد اذ مقصود هذا السجود تعظيم الصنم دون تعظيم الله تعالى واختلاف وجوه الفعل كاختلاف نفس الفعل في حصول الغيرية الرافعة للتضاد فان التضاد انما يكون بالاضافة الى واحد ولا وحدة مع المغايرة (مسئلة) ما ذكرناه في الواحد من النوع ظاهر أما الواحد بالتعيين كصلاة زيد في داره مغصوبة من عمر وفركته في الصلاة فعل واحد بعينه هو مكتسبه ومتعلق قدرته فالذين سلموا في النوع الواحد نازعوا ههنا فقالوا لا تصح هذه الصلاة اذ يؤدي القول بصحتها الى أن تكون العين الواحد من الأفعال حراما واجبا وهو متناقض فقبل لهم هذا خلاف إجماع السلف فانهم ما أمروا الظلمة عند التوبة بقضاء الصلوات المؤداة في الدور المغصوبة مع كثرة وقوعها ولا نهوا الظالمين عن الصلاة في الاراضي المغصوبة فاشكل الجواب على القاضي أبي بكر رحمه الله فقال يسقط الوجوب عندها لابلها بدليل الإجماع ولا يقع واجب بالان الواجب ما يثاب عليه وكيف يثاب على ما يعاقب عليه وفعله واحد هو كون في الدار المغصوبة وسجود موركو عنه أكون اختيارية هو معاقب عليها ومنهى عنها وكل من غلب عليه الكلام قطع بهذا نظرا الى اتحاد كونه في كل حالة من أحواله وان الحادث منه الا كونه لا غيرها وهو معاقب عليها عاص بها فكيف يكون متقربا بما هو معاقب عليه ومطيعا بما هو به عاص وهذا غير مرضي عندنا بل نقول الفعل وان كان واحدا في نفسه فاذا كان له وجهان متغايران يجوز أن يكون مطلوبا من أحد الوجهين مكروها من الوجه الآخر وانما المحال أن يطلب من الوجه الذي يكره بعينه وفعله من حيث انه صلاة مطلوب ومن حيث انه غصب مكروه والغصب معقول دون الصلاة والصلاة معقولة دون الغصب وقد اجتمع الوجهان في فعل واحد ومتعلق الامر والنهي الوجهان المتغايران وذلك يعقل من السيد أن يقول لعبده صل اليوم ألف ركعة وخط هذا الثوب ولا تدخل هذه الدار فان ارتكبت النهي ضربت وإن امتثلت الامر اعتقتك لحاط الثوب في الدار وصلى أنت ركعة في تلك الدار فيحسن من السيد أن يضربه ويعتقه ويقول أطاع بالخياطة والصلاة وعصى بدخول الدار فكذلك فيما نحن فيه من غير فرق فالفعل وان كان واحدا فقد تضمن تحصيل أمرين مختلفين يطلب أحدهما ويكره الآخر ولورجى سهم واحد الى مسلم بحيث يبرق الى كافر أو الى كافر بحيث يبرق الى مسلم فإنه يثاب ويعاقب ويمثل سلب

الاول وبه يثبت الواجب في الذمة فان أدى فيها والا انقضى هذا الجزء وتحقق آخر فهو مقض الى ثبوت الواجب وهكذا وليس فيه كون الجزء المقارن بما هو مقارن سببا حتى يلزم ما ذكر قال واقف الاسرار أي قدس سره الوجوب الذي حدث من الجزء الاول هل بقي أم ارتفع على الاول يلزم بسببية الجزء الثاني اما تحصيل الحاصل أو وجوبان وهما باطلان والثاني تصادمه الضرورة الوجدانية ولا أقل من أنه قول نظري من غير حجة وأيضا السببية ليست باعتبار منا بل هي أمر اعتباري الشارع فاذا كان الجزء الاول سببا باعتبار الشارع فاذا أدركه الأهل وجب المسبب فلا يرتفع لعدم الاداء فلا انتقال كيف ولم يخرج المكلف عن عهدة التكليف الذي أفضى اليه السبب فالسبب في السببية كما كان وتحقيق المقام أن الوقت كل جزء منه صالح للسببية كما يظهر فيما إذا فرضت الاهليات متعاقبة فتعين البعض دون البعض تحكما فالسبب للوجوب جزء ما من أجزاء هذا الوقت ثم الوجوب موسع ففي كل جزء منه يصح أداء الواجب والفعل الموجود في جزء غير الموجود في جزء آخر ضرورة أن الصلاة حركات وسكنات والزمان من مشخصاتها ففي الجزء الاول كانت الحقيقة الصلاة مطلوبة فيه فان أدى فيها والاضارت في الجزء الثاني مطلوبة وهكذا فالسبب الجزء الاول لان نفسه بل لكونه جزءا فان أدى فيه تقرر السببية عليه وتفرغ الذمة والافوجد الجزء الثاني فهو السبب لانه هو بخصوصه بل لانه جزء ما من أجزاء هذا الوقت لكن اشتغل ذمة المكلف بالاداء في جزء آخر في شخص آخر وهكذا وهذا هو المعنى بانتقال السببية ومغايرة الإيقاعات بهذا الوجه كافية والاستدلال الثاني الذي عليه مدار الأئمة لا يفيد الا سببية جزء ما لا بعينه واذا خرج الوقت ولم يؤد نسب الى كل الوقت لانه كل كيف ولم يكن له دخل في الاداء فأنى يكون له دخل في القضاء بل لاشتماله على السبب الذي هو جزء ما هكذا ينبغي أن يفهم هذا المقام والتكلاان على المفضل المنعام (فرع * صحر يومه في) الجزء (الناقص) وهو وقت اجرار الشمس لان السببية قد انتقلت اليه فنقصانه أوجب ناقصا وأدى كما وجب (لا) عصر (أمسه) أي لا يصح قضاء العصر للنوم الآخر (لان سببه) أي عصر الامر (أي الجملة) من الوقت (ناقص من وجه) دون وجه فالواجب به لا يكون ناقصا من كل وجه (فلا يتأدى

الكافر ويقتل بالمسلم قصاصا لضمين فعله الواحد أمرين مختلفين فان قيل ارتكاب المنهي عنه اذا أخل بشرط العبادة أفسدها بالاتفاق ونية التقرب بالصلاة شرط والتقرب بالمعصية محال فكيف ينوى التقرب فالجواب من أوجه الاول أن الاجماع اذا انعقد على صحة هذه الصلاة فليعلم به بالضرورة أن نية التقرب ليس بشرط أو نية التقرب بهذه الصلاة ممكن وأبو هاشم والجباث ومن خالف في صحة الصلاة مسبوق باجماع الامة على ترك تكليف الظلة قضاء الصلوات مع كثرتهم وكيف ينكر سقوط نية التقرب وقد اختلفوا في اشتراط نية الغرضية ونية الاضافة الى الله تعالى فقال قوم لا يجب الا أن ينوى الظهر أو العصر فهو في محل الاجتهاد وقد ذهب قوم الى أن الصلاة تجب في آخر الوقت والصبي اذا صلى في أول الوقت ثم بلغ آخره أجزاء ولو بلغ في وسط الوقت مع أنه لا يتحقق الغرضية في حقه فان قيل من نوى الصلاة فقد تضمنت نيته القربة قلنا اذا صحت الصلاة بالاجماع واستحال نية التقرب فتلغى تلك النية ويصح أن يقال تعلق نية التقرب ببعض أجزاء الصلاة من الذكر والقراءة وما لا يراحم حق المعصوب منه فان الاكوان هي التي تتناول منافع الدار ثم كيف يستقيم من المعتزلة هذا وعندهم لا يعلم المأمور كونه مأمورا ولا كون العبادة واجبة قبل الفراغ من الامتثال كما سيأتي فكيف ينوى التقرب بالواجب وهو لا يعرف وجوبه الجواب الثاني وهو الاصح أنه ينوى التقرب بالصلاة ويعصى بالغصب وقد بينا انفصال أحدهما عن الآخر ولذلك يحذر المصلي من نفسه نية التقرب بالصلاة وان كان في دار مغصوبة لانه لو سكن ولم يفعل فعلا لكان غاصبا في حالة النوم وعدم استعمال القدرة وانما يتقرب بأفعاله وليست تلك الافعال شرطا لكونه غاصبا فان قيل هو في حالة القعود والقيام غاصب بفعله ولا يفعل له الا قيامه وقعوده وهو متقرب بفعله فيكون متقربا بعين ما هو غاصب به قلنا هو من حيث أنه مستوف منافع الدار غاصب ومن حيث أنه أتى بصورة الصلاة متقرب كما ذكرناه في صورة الخياطة اذ قد يعقل كونه غاصبا ولا يعلم كونه مصليا ويعلم كونه مصليا ولا يعلم كونه غاصبا فهما وجهان مختلفان وان كان ذات الفعل واحدا الجواب الثالث هو أن نقول هم تنكرون على القاضي رحمه الله حيث حكم بأن الفرض يسقط عندها لا به دليل الاجماع فسلم أنه معصية ولكن الامر لا يدل على الاجزاء اذا أتى بالمأمور ولا النهي يدل على عدم الاجزاء بل يؤخذ الاجزاء من دليل آخر كما سيأتي فان قيل هذه المسئلة

بالناقص من كل وجه واعترض بلزوم صحته اذا وقع بعضه في الناقص وبعضه في الكامل بان شرع في الكامل وأتم في الناقص (فعدل) منه (الى أن الكل كامل اعتبارا بالغلبة) فان أكثر الاجزاء كاملة وللاكثر حكم الكل (فالواجب به كامل من كل وجه) ويرد عليه أنه يلزم أن يصح اذا أدى أكثر الاجزاء في الكامل وأقل في الناقص فان المؤدى كامل باعتبار الغلبة كالسبب فالاولى أن يقال ان سببية الجملة ليست الا لأنها مشتملة على جزء ما من تلك الاجزاء ولا نقص في هذا المطلق وانما هو في خصوص مادة تحققه في وقت الاجرار (فورد من أسلم في الناقص فلم يصل فيه لا يصح) عصر القضاء (في ناقص غيره مع تعذرا لاضافة في حقه الى الكل) فانه لم يكن أهلا فيه فالسبب ليس في حقه الا الناقص فينبغي أن يصح في ناقص غيره ولا يبعد أن يقال ان سببية الناقص ليست باعتبار خصوصه بل لما هو مصداق للمطلق وهو كامل لانقص فيه انما النقص في الخصوص فقط وانما يصح عصر اليوم مع أن سببه أي المطلق كامل لان الإيجاب لم يكن منه الا بالاداء فيه فقد وجب ناقصا وفيه أن وجوب القضاء بعينه وجوب الاداء ولما كان وجوبه كذلك كان وجوب القضاء أيضا ناقصا فيؤدي في الناقص فتأمل (فأجيب بمنع عدم الصحة فانه لا رواية عن المتقدمين فيلزم الصحة) هذا مختارا لا امام فخر الاسلام وقال شمس الأئمة لا يصح وهو المختار وأشار اليه بقوله (والحق أن لانقص في الوقت لذاته) فان الوقت وقت كسائر الاوقات ولذا يصح فيه عبادات أخرى (وانما يلزم) النقص (الاداء) للصلاة (بالعرض) لوقوع التشبه بعبادة الكفار فان الشمس تطلع وتغرب مع قرن الشيطان فيعبد فيه (فيحمل) هذا النقص (في الاداء لشرفه) وكماه والافات هذا الكمال (دون غيره) أي غير الاداء فان فيه اختيارا للنقصان مع امكان الاجتناب عنه فلا يصح هذا والله أعلم بحقيقة الحال (مسئلة * لا ينفصل الوجوب عن وجوب الاداء في) الواجب (البدني عند الشافعية بخلاف) الواجب (المالي كالزكاة) فانها عنده قبل الحول كانت نفسها واجبة دون أدائها فانه يجب بعد الحول (بدليل عدم الاثم بالتأخير) من وقت تلك النصاب الى حولان الحول فان مات قبله لا يؤاخذ بها (والسقوط بالتجمل) قبل حولان الحول بنية الفرض فعلم أن نفسها واجبة

اجتهادية أم قطعية قلنا هي قطعية والمصيب فيها واحد لان من صحح أخذ من الاجماع وهو قاطع ومن أبطل أخذ من التضاد الذي بين القرينة والمعصية ويدعى كون ذلك محالا بدليل العقل فالمسئلة قطعية فان قيل ادعيت الاجماع في هذه المسئلة وقد ذهب أحمد بن حنبل الى بطلان هذه الصلاة وبطلان كل عقد منهي عنه حتى البيع في وقت النداء يوم الجمعة فكيف يتنجون عليه بالاجماع قلنا الاجماع حجة عليه اذ علمنا أن الظلمة لم يؤمر وابقضاء الصلوات مع كثرة وقوعها مع أنهم لو أمر وابه لا تنتشر وإذا أنكر هذا فيلزمه ما هو أظهر منه وهو أن لا تحل امرأة تزوجها وفي ذمتها نكاح ظلم به ولا يصح بيعه ولا صلاته ولا تصرفاته وأنه لا يحصل التحليل بوطء من هذه حاله لانه عصي بترك رد المظلمة ولم يتركها الا بتزويجه وبيعته وصلاته وتصرفاته فيؤدي الى تحريم أكثر النساء وفوات أكثر الاملاك وهو خرق للاجماع قطعاً وذلك لا سبيل اليه (مسئلة) كما يتضاد الحرام والواجب في تضاد المكروه والواجب فلا يدخل مكروه تحت الامر حتى يكون شيئاً واحداً مأموراً به مكروهاً الا أن تنصرف الكراهية عن ذات المأمور الى غيره ككراهية الصلاة في الحمام وأعطان الابل وبطن الوادي وأمثاله فان المكروه في بطن الوادي التعرض لخطر السيل وفي الحمام التعرض للرشاش أو لتخبط الشياطين وفي أعطان الابل التعرض لنفارها وكل ذلك مما يشغل القلب في الصلاة ويرعبا شوش الخشوع بحيث لا ينقدح صرف الكراهية عن المأمور الى ما هو في جواره وصحبته لكونه خارجاً عن ماهيته وشروطه وأركانه فلا يجتمع الامر والكراهية فقوله تعالى وليطوفوا بالبيت العتيق لا يتناول طواف المحدث الذي نهى عنه لان المنهي عنه لا يكون مأموراً به والمنهي عنه في مسئلة الصلاة في الدار المغصوبة انفصل عن المأمور اذا المأمور به الصلاة والمنهي عنه الغصب وهو في جواره (مسئلة) المتفقون على صحة الصلاة في الدار المغصوبة ينقسم النهي عندهم الى ما يرجع الى ذات المنهي عنه فيضاد وجوبه والى ما يرجع الى غيره فلا يضا وجوبه والى ما يرجع الى وصف المنهي عنه لا الى أصله وقد اختلفوا في هذا القسم الثالث ومثال القسمين الاولين ظاهر ومثال القسم الثالث أن يوجب الطواف وينهى عن ايقاعه مع الحدث أو يأمر بالصوم وينهى عن ايقاعه في يوم النحر فيقال الصوم من حيث انه صوم مشروع مطلوب ومن حيث انه واقع في هذا اليوم غير مشروع والطواف مشروع بقوله تعالى وليطوفوا بالبيت العتيق ولكن وقوعه في حالة الحدث مكروه والبيع

قبله وليست مطلوبة الاداء (أقول يرد الوضوء قبل الوقت) فانه لا يأنم بالتأخير الى الوقت ويسقط بالاداء قبل الوقت فيجب أن يفترق فيه أيضاً وهو بدني في الحاشية يمكن أن يقال ان الكلام بعد تحقق السبب وههنا لم يتحقق سبب وجوب الوضوء ولم يرتض به وقال فيه ما فيه ووجهه أن المقصود النقص على الدليل وهو لازم فان ما استدلل به جارهنا أيضاً مع عدم الاقتراق عندكم ويمكن أن يقرر الكلام بأن السقوط بالاداء فيه مع عدم الاثم في التأخير حال تحقق السبب آية الوجوب دون حال أخرى فانه لا مساغ فيها الى القول بالوجوب فتدبر وقد يجب بان الوضوء انما يسقط الوجوب لحصول المقصود وهو ارتفاع الحدث بخلاف الزكاة فان المقصود فيها الاداء الذي هو قرينة فلو لم تكن واجبة من قبل لم تكن مجزئة فان قلت هذا لا يصح على رأي الشافعي لان النية شرط عنده فالمقصود هناك القرينة أيضاً قلت المقصود رفع الحدث لكن ارتفاعه عنده لا يتحقق بدون النية ورد هذا الجواب بأن الزكاة يجوز أن يكون المقصود فيها وصول المال الى المصرف عن محل مخصوص وهو النصاب واذا وصل سقط الوجوب ولعل هذا مجادلة فان الزكاة من أركان الدين وأساس العبادات فالمقصود من ايجابها تعاب المكلف بايقاعها في العين فلو لم تكن واجبة قبل الحول لم تكن مجزئة هذا والاحسن في الدفع أن يقال الزكاة تسقط بالتعجيل بنية أداء الفرض وان نوى النفل لم تسقط فعلم أنها واجبة ولا يأنم بالتأخير الى الحول ومن مات قبل الحول لا يأنم وان ظن الموت فعلم أنها غير واجبة الاداء بخلاف الوضوء فانه لا يؤدي بنية الفرض بل انما يسقط الوجوب في الوقت لا ارتفاع علة الوجوب وهو الحدث ونظيره سقوط الجهاد بموت الكفار أو بقتل كفار آخرين اياهم ثم اعلم أن دليل الشافعية لا يدل الاعلى الافتراق في المال وهو متفق عليه ولا يلزم منه عدم الافتراق في البدني وشيد الشيخ أبو معين أن كانهم بان الواجب البدني ليس الافعل الصوم مثلاً وهو نفس الاداء كيف والصوم اما نفس الامسالك المخصوص أو غيره والثاني مكاره وبهت وعلى الاول فهو اما نفس فعل المكلف أو غيره فان كان غيره فاما أن يوجد بفعله وفعله ليس الا الامسالك الذي هو الصوم فقد وجد الشيء باقتضاء نفسه واما أن لا يوجد بفعله فلم يبق اختياراً بالعباد حتى يكلف به وان كان نفس الفعل والفعل هو الاداء

من حيث أنه بيع مشروع ولكن من حيث وقوعه مقترنا بشرط فاسد أو زيادة في العوض في الرقيات مكروه والطلاق من حيث أنه طلاق مشروع ولكن من حيث وقوعه في الحيض مكروه وحرارة الولد من حيث أنه حرارة مشروعة ولكنها من حيث وقوعها في غير المنكوحه مكروهة والسفر من حيث أنه سفر مشروع ولكن من حيث قصد الأبق به عن السيد غير مشروع فجعل أبو حنيفة هذا قسما ثالثا وزعم أن ذلك يوجب فساد الوصف لا انتفاء الأصل لأنه راجع إلى الوصف لا إلى الأصل والشافعي رحمه الله أحسق هذا بكرة الأصل ولم يجعله قسما ثالثا وحيث نفذ الطلاق في الحيض صرف النهي عن أصله ووصفه إلى تطويل العدة وألحق التدم عند الشك في الولد وأبو حنيفة حيث أبطل صلاة المحدث دون طواف المحدث زعم أن الدليل قد دل على كون الطهارة شرطاً في الصلاة فإنه قال عليه الصلاة والسلام لا صلاة إلا بطهورة فهو نفي للصلاة لا نهى وفي المسئلة نظران أحدهما في موجب مطلق النهي من حيث اللفظ وذلك نظري مقتضى الصيغة وهو بحث لغوي نذكره في كتاب الأوامر والنواهي والنظر الثاني نظري تضاده هذه الأوصاف وما يعقل اجتماعه وما لا يعقل إذا وقع التصريح به من القائل وهو أنه هل يعقل أن يقول السيد لعبد أنا أمرك بالخياطة وأنهالك عنها ولا شك في أن ذلك لا يعقل منه فإنه فيه يكون الشيء الواحد مطلوباً بمكروهها ويعقل منه أن يقول أنا أطلب منك الخياطة وأكره دخول هذه الدار والكون فيها ولا يتعرض في النهي للخياطة وذلك معقول وإذا خاط في تلك الدار أتى بمطلوبه ومكروهه جميعاً وهل يعقل أن يقول أطلب منك الخياطة وأنهالك عن إيقاعها في وقت الزوال فإذا خاط في وقت الزوال فهل جمع بين المكروه والمطلوب أو ما أتى بالمطلوب هذا في محل النظر والصحيح أنه ما أتى بالمطلوب وأن المكروه هي الخياطة الواقعة وقت الزوال لا الوقوع في وقت الزوال مع بقاء الخياطة مطبوبة إذ ليس الوقوع في الوقت شيئاً منفصلاً عن الواقع فإن قيل فلم صحت الصلاة في أوقات الكراهة ولم صحت الصلاة الواقعة في الأماكن السبعة من بين الوادي وأعطان الأبل وما الفرق بينهما وما بين النهي عن صوم يوم النحر قلنا من صحح هذه الصلوات لزمه صرف النهي عن أصل الصلاة ووصفها إلى غيره وقد اختلفوا في انعقاد الصلاة في الأوقات المكروهة لتردهم في أن النهي نهى عن إيقاع الصلاة

فوجب نفس الصوم هو وجوب أدائه فلا يفتقران بخلاف الواجب المالي فإن المال شيء يجب في الذمة بإيجاب الله تعالى والاداء فعل فيه فلا بأس بالافتراق ولقد بين هذا مطلباً في العبارة وفيما ذكرنا كفاية والجواب أنه لا شك أن للصوم والصلاة حقيقة وهي الحالة التي تحصل في العين والتصور والاداء أخرج تلك الحالة إلى الفعل فالاداء فعل فيه كما أنه فعل في المال وحينئذ فنقول الصوم أن أريد به الحالة التي يتصف بها العبد فهو عين الفعل بمعنى المفعول وغيره بمعنى الإيقاع والاداء وقد جعله الشارع جبراً على ذمة المكلف كما يجعل المال على ذمته وهذا انحوم من الواقعية المعتمدة من الشارع ولا طلب عنده هذا الجعل ثم بعد ذلك يطلب من العبد أن يوقع ذلك الثابت في الذمة في العين فإثبات الحالة الصومية مثلاً في الذمة هو نفس الوجوب وحكمه صحة الاداء وطلب إيقاع هذا الثابت وجوب الاداء فأتضح الفرق ومعنى الثبوت في الذمة اعتبار الشارع كون ذمة المكلف مشغولة بشئ سيطالب بإيقاعه هذا (وأما الحنفية فقولوا بالانفصال مطلقاً) أي انفصال نفس الوجوب عن وجوب الاداء في المالي والبدني (فن حاضرت آخر) أي في وقت آخر الأجزاء (لأقضاء عليها) لعدم وجوب الاداء (بخلاف من طهرت آخر) يجب عليها القضاء لوجوب الاداء عليها واعلم أن هذا التفريع ذكره صاحب الكشف وليس في متنه ويفهم من هذا أن القضاء مبني على وجوب الاداء والاستدلال الآتي يدل على أن مبناه على نفس الوجوب والظاهر هو هذا لأن الثابت في الذمة إذا لم يؤد في الوقت ولا بد من التفريع فيجب أدائه في غير وقته قال في الحاشية ويمكن أن يقرر أصل الكلام بأنه بالحيض في الآخر انتقلت السببية عما قبلها من الأجزاء إلى أن انعدمت فأنعدم نفس الوجوب فلا يطالب بالقضاء وبالطهارة في الآخر تقررت السببية بعد أن لم تكن فاشتغلت الذمة وثبتت نفس الوجوب (١) وإن كان معه وجوب الاداء أيضاً

(١) وجد هذا زيادة ليست في نسخ الطبع ونصها ومن طهرت آخر في الجزء الأخير الذي لا يسع إلا الحد التحريمية نفس الوجوب علمها لا وجوب الاداء لعدم اتساع الوقت وهو شرط وانتفاء الشرط انتفى المشروط وأنت لا يذهب عليك أن هذا مخالف لما كتب الثقات وهو ما يقوله المصنف إن الواجب علمها الاداء لترتب عليه القضاء والسعة المشروطة لوجوب الاداء السعة المتوهمه وستحقق ما هو الحق إن شاء الله فالصواب أن يقال ومن طهرت آخر فقد تقررت السببية وثبتت نفس الوجوب اهـ ولا يخفى أن الكلام تام بدونها فاعمل الناسخ حولها من الهامش إلى الصلب كتبه مصححه

من حيث انه ايقاع صلاة أو من أمر آخر مقترب به وأما صوم يوم النحر فقطع الشافعي رحمه الله بطلانه لانه لم يظهر انصراف
النهي عن عينه ووصفه ولم يرتض قولهم انه منهي عنه لما فيه من ترك اجابة الدعوة بالا كل فان الاكل ضد الصو فكيف يقال
له كل أي أجب الدعوة ولأن كل أي صم والآن تفصيل هذه المسائل ليس على الاصول بل هو موكول الى نظر المجتهدين في
الفروع وليس على الاصول الا حصر هذه الاقسام الثلاثة وبيان حكمها في التضاد وعدم التضاد وأما النظر في آحاد المسائل أنها
من أي قسم هي فالى المجتهد وقد يعلم ذلك بدليل قاطع وقد يعلم ذلك بظن وليس على الاصول شيء من ذلك وتعمام النظر في هذا
بيان أن النهي المطلق يقتضي من هذه الاقسام أيها وأنه يقتضي كون المنهي عنه مكروها لذاته أو لغيره أو لصفته وسيأتي
(مسئلة) اختلفوا في أن الأمر بالشئ هل هو منهي عن ضده والمسألة طرفان أحدهما يتعلق بالصيغة ولا يستقيم ذلك عند
من لا يرى للأمر صيغة ومن رأى ذلك فلا شك في أن قوله قم غير قوله لا تقعد فانهم ما صوران مختلفتان فيجب عليهما الرد الى المعنى
وهو أن قوله قم له مفهوم مان أحدهما طلب القيام والآخرة ترك القعود فهو دال على المعنيين فالمعنيان المفهومان منه متحدان
أو أحدهما غير الآخر فيجب الرد الى المعنى والطرف الثاني البحث عن المعنى القائم بالنفس وهو أن طلب القيام هل هو بعينه
طلب ترك القعود أم لا وهذا لا يمكن فرضه في حق الله تعالى فان كلامه واحد هو أمر ونهي ووعد ووعد فلا تتطرق الغيرية
اليه فليفرض في المخلوق وهو أن طلبه للحركة هل هو بعينه كراهة للسكون وطلب تركه وقد أطلق المعتزلة أنه ليس الأمر
بالشئ ثم ينعن ضده واستدل القاضي أبو بكر رحمه الله عليهم بأن قال لا خلاف أن الأمر بالشئ ناه عن ضده فاذا لم يقم دليل
على اقتران شئ آخر بأمره دل على أنه ناه عما هو أمر به قال وبهذا علمنا أن السكون عين ترك الحركة وطلب السكون عين طلب
ترك الحركة وشغل الجوهر بحيز انتقل اليه عين تفرغه للحيز المنتقل عنه والفرب من المغرب عين البعد عن المشرق فهو فعل
واحد بالاضافة الى المشرق بعد وبالاضافة الى المغرب قرب وكون واحد بالاضافة الى حيز شغل وبالاضافة الى الآخر تفرغ
وكذلك ههنا طلب واحد بالاضافة الى السكون أمر والى الحركة تنهي قال والدليل على أنه ليس معه غيره أن ذلك الغير لا يخلو
من أن يكون ضده أو مثاله أو خلافا ومحال كونه ضد الانهما لا يجتمعان وقد اجتمعوا ومحال بونه مثالا لتضاد المثليين ومحال

وقد أشار الى أنه لا يصلح توجيه التفرغ فالأحرى أن يجعل هذا من تفرغات انتقال السببية وقد وقع في كلام الامام فخر
الاسلام تفرغ عدمه واخذ من مات قبل الآخر على الانتقال وهذا مثله قال واقف الاسرار ولك أن تسقط مؤنة انتقال
السببية وتقول مبنى القضاء على أصـر الوجوب لكن بشرط بقائه وههنا لم يبق لارتفاع الاهلية عند توجه المطالبة بخلاف
الطاهرة آخر لتقرر الوجوب مع عدم الاداء وهذا لا يفهمه هذا العبد فان ارتفاع الوجوب بعد تقرر براءة الذمة بعد
اشتغالها لا بدله من وجه وكيف يرتفع الوجوب وقد تقرر سببه فلا بد من الاستعانة بانتقال السببية فان سببية السبب قد
ارتفعت وارتفعت الاهلية عند وجود سبب آخر فأمل (واستدلوا بوجوب القضاء على نائم كل الوقت) بالاجماع (وهو
فرع الوجوب) لأن ما لم تكن الذمة مشغولة به لا يتدارك وهو ما نفس الوجوب أو وجوب الاداء (والاتفاق على انتفاء
وجوب الاداء عليه) أي على نائم كل الوقت (لعدم الخطاب) ولا بدله من الخطاب وانما عدم الخطاب (حذر عن اللغو)
فان خطاب من لا يقدر على فهمه لغو فان قلت اذا لم يكن النائم مخاطبا ولم يجب عليه الاداء لا يجب عليه القضاء لأن القضاء
عندهم لا يجب الا بما يجب به الاداء قلت لفظ الاداء يطلق على معنيين أحدهما نفس الفعل الواجب ووجوبه اما مع طلب
الاداء وهو وجوب الاداء أو بدون الطلب بل بنفس ثبوته في الذمة وهو نفس الوجوب ومقابلته القضاء وهذا هو المراد في تلك
المسئلة والثاني ايقاع الفعل المطلوب وهو يعنى القضاء والاداء وهو المراد ههنا فتدبر ثم من العجائب ما وقع في بعض شروح
أصول الامام فخر الاسلام من أن النائم أيضا مطالب بالصلاة لكن لأن يظهر أثره في القضاء فان الطلب كما أنه قد يكون لأن
يوقع المطلوب كذلك قد يطلب لأن يوقع مثله كافي من صار أهلا آخر الوقت بحيث لا يسع الا قدر التحريم وفيه أنه لو تم لزوم ثبوت
وجوب الاداء لوجود الخطاب فلا يصلح دليلا على الاقتراق بين الوجوبين ثم هو في نفسه باطل أيضا لان المانع من تعلق الخطاب
عدم فهم المخاطب فان خطاب الغافل باطل ضرورة ولم يكن المانع عدم القدرة على الاداء حتى يصح توجه الخطاب بقدرة
متوهمه يظهر أثره في القضاء فالحق ما أسفنا لك فافهم وأورد الشيخ أبو معين بما حاصله ان الواجب على النائم بعد زوال النوم

كونه خلافاً لذلوكان خلافاً لجاز وجود أحدهما دون الآخر إما هذا دون ذلك أو ذلك دون هذا كإرادة الشيء مع العلم به لما
اختلفا تصور وجود العلم دون الإرادة وإن لم يتصور وجود الإرادة دون العلم بل كان يتصور وجوده مع ضد الآخر وضد انتهى
عن الحركة الأمر بها فلتجزأ أن يكون أمراً بالسكون والحركة معاً فيقول تحركه واسكن وقم واقعد وهذا الذي ذكره دليل
على المعتزلة حيث منعوا تكليف المحال والافس يجوز ذلك يجوز أن يقول اجتمع بين القيام والقعود ولا نسلم أيضاً أن ضرورة
كل أمر بالشيء أن يكون ناهياً عن ضده بل يجوز أن يكون أمراً بضده فضلاً عن أن يكون لا أمراً ولا ناهياً وعلى الجملة والذي
صح عندنا بالبحث النظري الكلامي تفريعا على إثبات كلام النفس أن الأمر بالشيء ليس نهيًا عن ضده لا بمعنى أنه عينه ولا بمعنى
أنه يتضمنه ولا بمعنى أنه يلزمه بل يتصور أن يأمر بالشيء من هو ذاهل عن أضداده فكيف يقوم بذاته قول متعلق بما هو
ذاهل عنه وكذلك ينهى عن الشيء ولا يخطر بباله أضداده حتى يكون أمراً بأحد أضداده لا بعينه فان أمراً ولم يكن ذاهلاً
عن أضداد الأمور به فلا يقوم بذاته زجر عن أضداده مقصود إلا من حيث يعلم أنه لا يمكن فعل المأمور به إلا بترك أضداده فيكون
ترك أضداد الأمور ذريعة بحكم ضرورة الوجود لا بحكم ارتباط الطلب به حتى لو تصور على الاستمالة الجمع بين القيام والقعود
إذا قيل له قم فجمع كان ممثلاً لأنه لم يؤمر إلا بإيجاد القيام وقد أوجده ومن ذهب إلى هذا المذهب لزمه فضائح الكعبة من المعتزلة
حيث أنكروا المباح وقال ما من مباح إلا وهو ترك الحرام فهو واجب ويلزمه وصف الصلاة بأنها حرام إذا ترك بها الزكاة الواجبة
على الفور وإن فرق مفرق فقال النهي ليس أمراً بالضد والأمر نهى عن الضد لم يجد إليه سبيلاً إلا التحكم المحض فان قيل فقد
قلتم إن ما لا يتوصل إلى الواجب إلا به فهو واجب ولا يتوصل إلى فعل الشيء إلا بترك ضده فليكن واجباً قلنا ونحن نقول ذلك
واجب وإنما الخلاف في إيجابه هل هو عين إيجاب الأمور به أو غيره فإذا قيل اغسل الوجه فليس عين هذا إيجاب الغسل جزء من
الرأس ولا قوله صم النهار إيجاب عينه لا مسالك جزء من الليل ولذلك لا يجب أن ينوى الصوم النهار ولكن ذلك يجب بدلالة العقل
على وجوبه من حيث هو ذريعة إلى الأمور لا أنه عين ذلك الإيجاب فلا منافاة بين الكلامين

واجب مستقل لم يكن واجباً من قبل دليل شرعي وأما كونه قضاء أو أداء فعرف منا والعرف القديم غير فارق يقال قضيت
الصلاة وأدبت من غير فرق وأما وجوب نية القضاء فممنوع بل يجب عليه نية ما أوجب الشارع بعد زوال العذر فينتد لدلالة
على ثبوت الوجوب على النائم هذا لكن القوم نقلا عن الإجماع على كون صلاة النائم بعد الانتباه قضاء والقضاء وإن كان
اصطلاحاً مانعاً لكن ما اصطلاحنا عليه معنى محصل وكان مفهوماً معلوماً من الشارع والاجماع على ثبوت هذا المعنى بصلاة النائم
بعد الانتباه وأيضاً حديث القضاء ناطق بأن لصلاة المنسية والنائم عنها هي التي تؤدي بعد الانتباه فتدبر (قيل) أنا لا نسلم أن
مخاطبة النائم توجب اللغو (انما يلزم اللغو لو كان مخاطباً بالليل الآن) حال النوم (بل هو مخاطب به بعد الانتباه) فالخطاب
تعليقي وهو غير ممنوع التعلق بالنائم (كالخطاب) المتعلق (للعدم) فإنه تعلقي لا يلزم منه اللغو (والجواب أن الكلام
في الخطاب تنجيذاً) فإنه لا بد لوجوب الأداء منه (والخطاب للعدم انما يصح تعليقا) فكذا يصح أن يعلق بالنائم تعليقا
ولا يضرنا (ولا فرق في هذا الخطاب) التعليقي (بين الصبي والمبالغ بخلاف الأول) التنجيزي (فعلى هذا لو انتبه الصبي
بالغلا قضاء عليه) لعدم التيقن بالأهلية في الوقت (الاحتياط) واستدلوا أيضاً بصوم المسافر فإنه إن أدى بنية الفرض
يصح ولو لم يؤد ومات قبل ذلك العدة من أيام أخر لا يأنثم فعلم أن كان الصوم واجباً عليه ولم يكن واجب الأداء ولا يمكن أن يقال أنه
واجب الأداء وجوباً موسعاً ولهذا لا يأنثم بالترك لأنه لو كان كذلك لكان حال السفر وبعده متساويين فإنه بعد الإقامة وادراك
العدة وجوب موسع أيضاً فينبغي أن يأنثم إذا مات قبل ادراك العدة كما يأنثم بعدها ولم يأنثم في الحالين وأجاب الشيخ ابن الهمام
عن هذين الدليلين أن ههنا إقامة السبب مقام المسبب ففي النائم انما يجب إقامته لا أدراكه السبب وفي المسافر انما يصح الصوم
لذلك لأنه كان الصلاة والصوم واجبين عليهما وهذا غير واف فإن إقامة السبب إن كانت عبارة عن اعتبار الشارع للذة
مشغولة بحيث يكون الفعل مسقطاً للطلب الذي سيقع ويستحق الحسنى التي تحصل عن الطلب ويأمن عن العقاب الذي يتوقع
بالترك بعد الطلب فهذا هو نفس الوجوب عبر بأي عبارة شئت وإن كان إقامته من غير هذا الاعتبار فأى شيء يقضى النائم والمسافر

(الفن الثالث من القطب الاول في أركان الحكم)

وهي أربعة الخاكم والمحكوم عليه والمحكوم فيه ونفس الحكم أما نفس الحكم فقد ذكرناه وأنه يرجع الى الخطاب وهو الركن الاول (الركن الثاني الخاكم) وهو المخاطب فان الحكم خطاب وكلام فاعله كل متكلم فلا يشترط في وجود صورة الحكم الا هذا القدر أما استحقاق نفوذ الحكم فليس الا لمن له الخلق والامر فانما النافذ حكم المالك على مملوكه ولا مالك الا الخالق فلا حكم ولا أمر الا له أما النبي صلى الله عليه وسلم والسلطان والسيد والاب والزوج فاذا أمر وأمر أو وجبوا لم يجب شيء بايجابهم بل بايجاب الله تعالى طاعتهم ولو لا ذلك لكان كل مخلوق أوجب على غيره شيئاً كان للوجب عليه أن يقبل عليه الايجاب اذ ليس أحدهما أولى من الآخر فاذا الواجب طاعة الله تعالى وطاعة من أوجب الله تعالى طاعته فان قيل لا بل من قدر على التوعد بالعقاب وتحقيقه حسافهوا هل لا لايجاب اذا الوجوب انما يتحقق بالعقاب قلنا قد ذكرنا من مذهب القاضي رحمه الله أن الله تعالى لو أوجب شيئاً للوجب وان لم يتوعد عليه بالعقاب لكن عند البحث عن حقيقة الوجوب لا يتحصل على طائل اذ لم يتعلق به ضرر محذور وان كان في الدنيا فقد يقدر عليه الا أن العادة جارية بتخصيص هذا الاسم بالضرر الذي يحذر في الآخرة ولا قدرة عليه الا الله تعالى فان أطلق على كل ضرر محذور وان كان في الدنيا فقد يقدر عليه الا دعى فعند ذلك يجوز أن يكون موجبا لا بمعنى أن يتحقق قدرته عليه فإنه ربما يعجز عنه قبل تحقيق الوعيد لكن نتوقع قدرته ويحصل به نوع خوف (الركن الثالث المحكوم عليه) وهو المكلف وشرطه أن يكون عاقلا يفهم الخطاب فلا يصح خطاب الجاهل والبهيم بل خطاب المجنون والصبي الذي لا يعير لان التكليف مقتضاه الطاعة والامثال ولا يمكن ذلك الا بقصد الامثال وشرط القصد العلم بالمقصود والفهم للتكليف فكل خطاب متضمن للامر بالفهم فن لا يفهم كيف يقال له افهم ومن لا يسمع الصوت كالجماد كيف يكلم وان سمي الصوت كالبهيمة ولكنه لا يفهم فهو ممن لا يسمع ومن يسمع وقد يفهم فهم ما مالكنه لا يعقل ولا يشب كالجمنون وغير المميز فخطابته ممكنة لكن اقتضاء الامثال منه مع أنه لا يصح منه قصد صحيح غير ممكن فان قيل فقد وجبت الزكاة والغرامات والنفقات على الصبيان قلنا ليس ذلك من التكليف في شيء اذ يستحيل التكليف بفعل الغير وتجب الدية على العاقل لا بمعنى أنهم

وأى شيء ينوي المسافر حين أدائه وعمله بالعزيمة هذا والعلم التام عند اعلام الغيوب (وما قيل) في التلويح (ان الوجوب لازم لعقلية الحسن) لان استحقاق الثواب لا يخلو عن نوع شغل الذمة وعقلية الحسن حق (كما هو مذهبنا) فثبت الوجوب قبل ورود الخطاب (فيرد عليه أنه يلزم ثبوته) أي ثبوت الوجوب (بدون الشرع ولم يقل به أحد منا كيف وليس لنا أصل خامس) هذا وقد عرفت أن معظم اصحابنا قائلون بالحكم قبل الشرع ولا يلزم منه أصالة أصل خامس فان هذه الاصول كاشفة عن الشغل الذي كان من الشارع بخير الكون الحسن عقليا وقد قالوا بمعرفة بعض الاحكام بالفعل أيضا (ثم اعلم أنهم صرحوا بان لا طلب في أصل الوجوب بل هو مجرد اعتبار من الشارع أن في ذمته جبر الفعل) بأن فاعله يستحق الحسنى التي يستحقها بالاداء بعد الطلب ويبعد عن الضرر الذي يتوقع بالترك بعد الطلب وأما وجوب الاداء ففيه طلب ان امتثل استحق الحسنى والا استحق العقاب (وأورد أن الفعل لا طلب كيف يسقط الواجب وهو) أي الواجب (انما يكون واجبا بالطلب) فقط وقد قلتم أن لا طلب فلا وجوب فأي شيء يسقط بالفعل (و) أيضا (قصد الامثال انما يكون بالعلم به) أي بالطلب واذا لا طلب فلا قصد الامثال فلا يسقط الواجب بالفعل فاذا لا يصح الاقتراح بين الوجوبين أصلا لا في المالى ولا البدنى بل انما يحدث بالطلب وجوب موسع الى الاخير وعنده يتضيق لا غير وهو مختار الشيخ ابن الهمام (والجواب أننا لانسلم أن الواجب انما يكون واجبا بالطلب) فقط (بل) قد يكون واجبا (بالسبب) أيضا (والشيء قد ثبت) في الذمة (ولا يطلب كالدين المؤجل والثوب المطار الى انسان لا يعرف مالكة) فانهم ما يثبتان في الذمة ولا يطلبان وهذا سند لمنع ولا تضر المناقشة فيه بأنه يجوز أن يكون هناك وجوب موسع الى حلول الاجل ومطالبة المالك كذا في الحاشية وفيه اشارة الى أنه لا يتم الاستدلال بهما كما وقع من بعض المشايخ ولك أن تقول لو كان الوجوب موسعا الى الاجل ومطالبة المالك لزم الاثم بالموت قبلهما لانه ترك الواجب في جميع وقته مع القدرة على الاداء وفيه تأمل (والامثال يتفرع على العلم بثبوته) لا على العلم بثبوت طلبه (فلا يقتضى السقوط سبق الطلب) هذا ظاهر جدا (أقول فقه المقام ان لنا خطاب وضع بالسببية للوجوب) كقوله عليه وعلى

مكلفون بفعل الغير ولكن بمعنى أن فعل الغير سبب لثبوت الغرم في ذمتهم فكذلك الاتلاف ومالك النصاب سبب لثبوت هذه الحقوق في ذمة الصبيان بمعنى أنه سبب لخطاب الولي بالأداء في الحال وسبب لخطاب الصبي بعد البلوغ وذلك غير محال إنما المحال أن يقال لمن لا يفهم أفهم وأن يخاطب من لا يسمع ولا يعقل وأما أهلية ثبوت الأحكام في الذمة فستفاد من الانسانية التي بها يستعد لقبول قوة العقل الذي به فهم التكليف في نافي الحال حتى ان البهيمه لما لم تكن لها أهلية فهم الخطاب بالفعل ولا بالقوة لم تنهيا لاضافة الحكم الى ذمتها والشرط لا بد أن يكون حاصلأ وممكن أن يحصل على القرب فيقال انه موجود بالقوة كما أن شرط المالكية الانسانية وشرط الانسانية الحياة والنطفة في الرحم قد ثبتت لها الملك بالارث والوصية والحياة غير موجودة بالفعل ولكنها بالقوة اذ مصيرها الى الحياة فكذلك الصبي مصيره الى العقل فصلح لاضافة الحكم الى ذمته ولم يصلح للتكليف في الحال فان قيل فالصبي المميز مأثور بالصلاة قلنا مأثور من جهة الولي والولي مأثور من جهة الله تعالى اذ قال عليه السلام مروهم بالصلاة وهم أبناء سبع واضربوهم عليها وهم أبناء عشر وذلك لانه يفهم خطاب الولي ويخاف ضربه فصار أهلا له ولا يفهم خطاب الشارع اذ لا يعرف الشارع ولا يخاف عتابه اذ لا يفهم الآخرة فان قيل فاذا قارب البلوغ عقل ولم يكلفه الشرع أفيدل ذلك على نقصان عقله قلنا قال القاضي أبو بكر رحمه الله ذلك يدل عليه وليس يتجه ذلك لان انفصال النطفة منه لا يزيد عقله لكن حط الخطاب عنه تخفيفا لان العقل خفي وانما يظهر فيه على التدرج فلا يمكن الوقوف بغتة على الحد الذي يفهم به خطاب الشرع ويعرف المرسل والرسول والآخرة فنصب الشرع له علامة ظاهرة (مسئلة) تكليف الناسي والغافل عما يكلف محال اذ من لا يفهم كيف يقال له افهم أم أثبت الاحكام بأفعاله في النوم والغفلة فلا ينكر كازوم الغرامات وغيرها وكذلك تكليف السكران الذي لا يعقل محال كتكليف الساهي والمجنون والذي يسمع ولا يفهم بل السكران أسوأ حالا من النائم الذي يمكن تنبيهه ومن المجنون الذي يفهم كثير من الكلام وأما نفوذ طلاقه ولزوم الغرم فذلك من قبيل ربط الاحكام بالاسباب وذلك مما لا ينكر فان قيل فقد قال الله تعالى لا تقربوا الصلاة وأنتم سكارى وهذا خطاب للسكران قلنا اذا ثبت بالبرهان استحالة خطابه وجب تأويل الآية ولها تأويلان أحدهما أنه خطاب مع المنتشى الذي ظهر فيه مبادئ النشاط والطرب ولم يزل عقله

آله الصلاة والسلام وقت الصلاة ما بين هذين الوقتين (وخطاب تكليف بالاقتضاء) فاذا كان الخطابان مختلفين (فيجب أن يكون الثابت بأحدهما غير الثابت بالآخر) والاتحادا (فثبوت الفعل حقا مؤثدا على الذمة من الاول) وهو خطاب الوضع (وهو الوجوب) نفسه (وطلب ايقاعه في العين من الثاني) وهو الخطاب التكليفي (وهو وجوب الاداء فعلم أن الوجوب شيء ووجوب الاداء شيء آخر) فينفصل أحدهما عن الآخر (و) علم (أن لا طلب في الاول) أي نفس الوجوب (بل في الثاني) أي وجوب الاداء (والا) فيكون المفهوم من خطاب الوضع الطلب دون خطاب التكليف فانقلب التكليف وضعاً و (لزم قلب الوضع فتدبر) وأنت لا يذهب عليك انه لو تم فأنما يدل على مغايرتهما في المفهوم لا على انفصال نفس الوجوب عن وجوب الاداء في الواقع والمطلوب هذا دون ذلك قال مشيد أركان الاصول والفروع واقف الاسرار أبو ناقد سسرمانه غير تام اذ يجوز أن يكون مفهوم خطاب الوضع طلب الايقاع عند وجود السبب لا غير فهو يقيس الطلب ولا نسلم المغايرة الذاتية بينهما فحينئذ لا بد أن يرجع الى الدليل السابق بأنه لو كان مشتملا على الطلب يلزم في النائم اللغو فانه تعلق به خطاب الوضع هذا وتأمل فيه فان فيه أخذ بعض مقدمات دليل في دليل آخر ولا شناعة فيه واعلم انه قد ثبت انفصال نفس الوجوب عن وجوب الاداء ببراہين لا تدحضها شبهة أصلا لكنهم ما اكتفوا بهذه اذ ادعوا أن في غير الاخر نفس الوجوب فقط وأما وجوب الاداء فأنما يتحقق في الآخر ويتعلق الخطاب فيه وهو وقت التضييق وأورد عليه أنه لو كان الامر كذلك لكان الطلب مع المطلوب اذ حال التضييق حال وجود الواجب وقبله ليس وجوب الاداء وهذا لا يراد لا اختصاص له بهذا المقام فان في الصوم أيضا يلزم ذلك لان اليوم وقت الصوم وقبله ليل ولا طلب فيه للصوم والجواب أن الآن السابق زمان يسع الواجب فقط ويتضييق عن غيره والآن السابق على اليوم المقارن للصوم يتوجه الخطاب بان يصلي في وقت التضييق ويصوم في اليوم فلا فساد واستدلوا على ما ادعوا أن فيما قبل الآخر أن أدى سقط الفرض فهناك وجوب البتة وان آخر فلا ثم فليس هناك طلب والا لاثم لمخالفة الامر فهناك وجوب من دون وجوب الأداء وأما في الآخر فإثم بالتأخير ففيه توجه الخطاب ولا يخفى ما فيه فانه لا يدل الاعلى

فانه قد يستحسن من اللعب والانبساط ما لا يستحسنه قبل ذلك ولكنه عاقل وقوله تعالى حتى تعلموا ما تقولون معناه حتى تتبينوا ويتكامل فيكم ثباتكم كما يقال للغضبان اصبر حتى تعلم ما تقول أي حتى يسكن غضبك فيكمل علمك وان كان أصل عقله باقيا وهذا لانه لا يشغل بالصلاة مثل هذا السكران وقد يعسر عليه تصحيح مخارج الحروف وتعام الخشوع الثاني انه ورد الخطاب به في ابتداء الاسلام قبل تحريم الخمر وليس المراد المنع من الصلاة بل المنع من افراط الشرب في وقت الصلاة كما يقال لا تقرب التهجيد وانت شبعان ومعناه لا تشبع فيثقل عليك التهجيد (مسئلة) فان قال قائل ليس من شرط الامر عندكم كون المأمور موجودا اذ قضيت بأن الله تعالى أمر في الازل لعباده قبل خلقهم فكيف شرطتم كون المكلف سميعا عاقلًا والسكران والناسي والصبي والمجنون أقرب الى التكليف من المعدوم قلنا ينبغي أن يفهم معنى قولنا ان الله تعالى أمر وان المعدوم مأمور فانا نعني به أنه مأمور على تقدير الوجود لا أنه مأمور في حالة العدم اذ ذلك محال لكن أثبت الذاهبون الى اثبات كلام النفس أنه لا يبعد أن يقوم بذات الاب طلب تعلم العلم من الولد الذي سيوجد وانه لو قدر بقاء ذلك الطلب حتى وجد الولد صار الولد مطالبا بذلك الطلب ومأمورا به فكذلك المعنى القائم بذات الله تعالى الذي هو اقتضاء الطاعة من العباد قد علم تعلق بعباده على تقدير وجودهم فاذا وجدوا صاروا مأمورين بذلك الاقتضاء ومثل هذا جار في حق الصبي والمجنون فان انتظار العقل لا يزيد على انتظار الوجود ولا يسمى هذا المعنى في الازل خطابا انما يصير خطابا اذا وجد المأمور وأسمع وهل يسمى أمرا فيه خلاف والصحيح أنه يسمى به اذ يحسن أن يقال فيمن أوصى أولاده بالتصدق بما له أن يقال فلان أمر أولاده بكذا وان كان بعض أولاده مجتثا في البطن أو معدوما ولا يحسن أن يقال خاطب أولاده الا اذا حضروا وسمعوا ثم اذا أوصى فنفسوا وصيته يقال قد أطاعوه وامثلوا أمره مع أن الأمر الآن معدوم والمأمور كان وقت وجود الأمر معدوما وكذلك نحن الآن بطاعتنا مثلون أمر رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو معدوم عن عالمنا هذا وان كان حيا عند الله تعالى فاذا لم يكن وجود الأمر شرطا لكون المأمور مطيعا متمثلا فلم يشترط وجود المأمور لكون الأمر أمرا فان قيل أفقولون ان الله تعالى في الازل أمر للعدوم على وجه الالزام قلنا نعم نحن نقول هو أمر لكن على تقدير الوجود كما يقال الولد موجب وملزم على أولاده بالتصدق اذا عاقلوا وبلغوا فيكون الالزام

انتفاء الطلب المضيق فانه ان كان طلب في الاول موسعا الى الآخر بحيث يتخير المكلف أن يؤدي في أي وقت شاء فلا يلزم الاثم بالآخر ولا محذور ولعله من ههنا زعم المصنف أن المطالب نفي الطلب الحتمي لكن تنبوعه كلماتهم في مواضع ثم انه يلزم عليهم أن لا يتحقق امتثال أصلا ولا يكون الرسول عليه وآله الصلاة والسلام والصحابة رضوان الله عليهم ممثلين للأوامر الالهية فان الامتثال يقع في المأمور به كما هو مأمور وقد فرض أنه لم يتعلق أمر قبل الآخر وفي الآخر لم يتعلق لمنع الاداء في الوقت السابق على الآخر عن التعلق فيه ولا يبعد أن يتكلف ويقال ان عدم ثبوت الامتثال لاجل ثبوت ما هو أعلى منه وهو ابتغاء رضا الله بالمبادرة الى الفعل قبل طلبه غير قبيح ثم انه يلزم أن لا يتحقق التكليف المنجز في الصلاة الا على أقل القليل من المكلفين الا تين بالفعل حال التصديق أو القاضين ولعلمهم يلزمونه هذا وقد وقع في هذه المسئلة نوع اطناب لانه من مطارح الاذ كياء وزل فيها أقدام كثير من المهرة والله تعالى ولي السداد (مسئلة) الواجب قسمان أداء وقضاء (الاداء فعل الواجب في وقته المقدر له شرعا) ودخل فيه المؤدى في الآخر من الوقت وغيره الا آخر فيشمل الواجب بنفس الوجوب وواجب الاداء فهذا معني الأداء غير ما سبق (وقيل) الاداء فعل (ابتدائه كالبحرمة عند الحنفية وركعة عند الشافعية) في وقته المقدر شرعا ليدخل ما شرع في الوقت وأتم خارجة (ومنه) أي من الاداء (الاعادة وهو الفعل فيه) أي في وقته المقدر شرعا (فانما للخلل) واقع في الفعل الاول غير الفساد كترك الفاتحة على مذهبننا واختلف فيه قبل مندوب لان الصلاة الواجبة قد تمت فلا جهة للوجوب مرة أخرى (والاصح أنه واجب) اذا كان الخلل أداءها مع كراهة تحريم كترك الواجب لان الذمة بقيت مشغولة بهذا الواجب المترولا فلا بد من أدائه واذا لم يعرف قربته الا في ضمن صلاة فوجب الصلاة ليكون الواجب مؤدى فتكون هذه جارة للاولى التي وقعت فرضا خلافا لابي اليسر فانه يقول الثاني يصير فرضا هذا وله وجه أيضا (والقضاء فعله بعده) أي فعل الواجب بعد الوقت المقدر شرعا (استدرا) كالمفات عمد أو سهواً يمكن من فعله كالمسافر أو لم يتمكن لما منع شرعا كالحيض أو عقلا كالنوم) فعلى هذا العبادة الغير المؤقتة ليست أداء ولا قضاء اذ لا وقت مقدر هنالك (فتسمية الحج الصحيح بعد الفاسد قضاء مجاز) فانه وان

والإيجاب خاص ولا ولكن بشرط الوجود والقدرة ولو قال لعبد صم غدا فقد أوجب وألزم في الحال صوم الغد ولا يمكن صوم الغد في الوقت بل في الغد وهو موصوف بأنه ملزم وموجب في الحال (الركن الرابع المحكوم فيه) وهو الفعل اذا لا يدخل تحت التكليف الا الافعال الاختيارية وللدخول تحت التكليف شروط الاول صحة حدوثه لاستحالة تعلق الامر بالقديم والباقي وقلب الاجناس والجمع بين الضدين وسائر المحالات التي لا يجوز التكليف بها عند من يحيل تكليف ما لا يطاق فلا امر الاعمى يمكن حدوثه وهل يكون الحادث في أول حال حدوثه أم مورا به كما كان قبل الحدوث أم يخرج عن كونه مورا كما في الحالة الثانية من الوجود اختلاف فيه وفيه بحث كلامي لا يليق بمقاصد أصول الفقه ذكره الثاني جواز كونه مكتسبا للعبد حاصلا باختباره اذا لا يجوز تكليف زيد كتابة عمرو وخياطته وان كان حدوثه ممكنا فليكن مع كونه ممكنا مقدورا للمخاطب الثالث كونه معلوما للأمور معلوم التمييز عن غيره حتى يتصور قصده اليه وأن يكون معلوما كونه مورا به من جهة الله تعالى حتى يتصور منه قصد الامتثال وهذا يختص بما يجب فيه قصد الطاعة والتقرب فان قيل فالكاfer مأمور بالايان بالرسول عليه السلام وهو لا يعلم أنه مأمور به قلنا الشرط لا بد أن يكون معلوما وفي حكم المعلوم بمعنى أن يكون العلم ممكنا بان تكون الادلة منصوبة والعقل والتمكن من النظر حاصل حتى ان ما لا دليل عليه أو من لا عقل له مثل الصبي والمجنون لا يصح في حقه الرابع أن يكون بحيث يصح ارادة ايقاعه طاعة وهو كثر العبادات ويستثنى من هذا شيان أحدهما الواجب الاول وهو النظر المعرف للوجوب فانه لا يمكن قصدا ايقاعه طاعة وهو لا يعرف وجوبه الا بعد الايمان به والثاني أصل ارادة الطاعة والاخلاص فانه لو افتقرت الى ارادة لا فتقرت الارادة الى ارادة وتسلسل ويتشعب عن شروط الفعل خمس مسائل (مسئلة) ذهب قوم الى أن كون المكلف به ممكن الحدوث ليس بشرط بل يجوز تكليف ما لا يطاق والامر بالجمع بين الضدين وقلب الاجناس واعداد القديم واجداد الموجود وهو المنسوب الى الشيخ أبي الحسن الأشعري رحمه الله وهو لا يزم على مذهبه من وجهين أحدهما أن القاعد عنده غير قادر على القيام الى الصلاة لان الاستطاعة عنده مع الفعل لا قبله وانما يكون مأمورا قبله والاخر أن القدرة الحادثة لا تأثير لها في ايجاد المقدور بل أفعالنا حادثة بقدرة الله تعالى واختراعه وكل عبده عنده مأمور بفعل الغير واستدل

كان فعلا في غير وقته الذي وجب اتمامه فيه بالاحرام لكن ليس ذلك وقته المقدر شرعا (ومن جعل الاداء والقضاء في غير الواجب بدل الواجب) في التعريف (بالعبادة) وقال الاداء فعل العبادة في وقته الخ والقضاء فعل العبادة في غير وقته ثم ان هذين التفسيرين للاداء والقضاء لا يشملان الحقوق العبادية وكذا تفسير القضاء للقضاء بمثل غير معقول والتفسير الجامع ما قال الامام نحر الاسلام الاداء تسليم عين الثابت بالامر كالعبادة في وقتها وتسليم عين المغصوب والقضاء تسليم مثل الثابت بالامر كالصوم للصوم أو الفدية له في حق الشيخ الفاني وتسليم قيمة الفرس المغصوب وأورد ههنا تقسيمات وتعريفات كما هو دأبه الشريف أعرضنا عنها مخافة أن يطول الكلام (فرع * تأخير الفعل) الواجب الموسع (مع ظن الموت في جزء من الوقت معصية اتفاقا) لا بد ادعوى الاتفاق من دليل ولا يستقيم الحكم بالمعصية على رأينا كيف ولم يتوجه الخطاب عندنا في غير الاخر ولا معصية من غير مخالفة الخطاب قال الامام نحر الاسلام وفي مسئلتنا لم توجد المطالبة بدلالة أن الشرع خير في وقت الاداء فلا يلزمه الاداء الا أن يسقط خياره بالتضييق للوقت ولهذا قلنا اذا مات قبل آخر الوقت لا شيء عليه ثم هذه الدعوى لا تستقيم على القول بالوجوب الاداء موسعا أيضا وان تعلق الخطاب في أول الوقت فان الشارع وسع الى الاخر فالتأخير جائز ولا معصية في الجائز والقول بان التوسيع ليس الا عند عدم الظن بالموت تغيير للنص فلا بد لذلك من دليل والقول بان المعصية لفساد العزيمة كالعزم لترك الواجب وان كان أقرب من الاول لكنه غير صحيح اذا فساد في العزيمة ههنا فانه ما عزم الا بالترك الجائز ومن ههنا ظهر لك فساد ما في الحاشية أقول فيه دليل على أن الاخر الذي يتعين للسببية ويتضيق به الموسع أعم من أن يكون بحسب الواقع أو باعتبار ظن المكلف والموت يجعل البعض كالاتهي وذلك لان هذا تأويل لا يسمع من غير موجب مآثور فكيف مع مخالفة كلام مثل هذا الامام نحر الاسلام ثم يرد عليه انه حينئذ يلزم أن يعصى من آخر مع ظن السلامة لانه عند الموت تضيق الواجب كما قلت والترك حين التضيق يوجب الاثم ولا يتجه الجواب بان لو قيل ان الاثم انما يلزم بترك الواجب في الوقت كله وههنا ترك في البعض بالاختيار وفي البعض بالموت لأنه ترك في كل الوقت بالاختيار لان الموت جعل البعض كلاما مع أنه يجري

على هذا بثلاثة أشياء أحدها قوله تعالى ولا تحملا ما لا طاقة لئابه والمحال لا يسأل دفعه فانه مندفع بذاته وهو ضعيف لان المراد به ما يشق ويثقل علينا اذ من أتعب بالتكليف بأعمال تكاد تقضى الى هلا كه لشدها كقوله اقتلوا أنفسكم وأخرجوا من دياركم فقد يقال حل ما لا طاقة له به فالظاهر المؤول ضعيف الدلالة في القطعيات الثاني قولهم ان الله تعالى أخبر أن أبا جهل لا يصدق وقد كافه الايمان ومعناه أن يصدق محمد فمما جاء به ومما جاء به أنه لا يصدق فكانه أمره أن يصدق في أن لا يصدق وهو محال وهذا ضعيف أيضا لان أبا جهل أمر بالايمان بالتوحيد والرسالة والأدلة منصوبة والعقل حاضر اذ لم يكن هو مجنوناً فكان الامكان حاصل لكن الله تعالى علم أنه يترك ما يقدر عليه حسداً وعناداً فالعلم يتبع المعلوم ولا يغيره فاذا علم كون الشيء مقدوراً لشخص وممكناً منه ومتروكاً من جهته مع القدرة عليه فلما انقلب محالاً لان قلب العلم جهلاً ويخرج عن كونه ممكناً مقدوراً وكذلك نقول القيامة مقدور عليها من جهة الله تعالى في وقتنا هذا وان أخبر أنه لا يقمها ويتركها مع القدرة عليها وخلاف خبره محال اذ يصير وعيده كذبا ولكن هذه استحالة لا ترجع الى نفس الشيء فلا تؤثر فيه الثالث قولهم لو استحال تكليف المحال لاستحالة ما لا يصيغته أو لمعناه أو لمفسدة تتعلق به أولاً لا يناقض الحكمة ولا يستحيل لصيغته اذ لا يستحيل أن يقول كونوا قردة خاسئين وأن يقول السيد لعبده الأعمى أبصر وللزمن امش وأما قسام معناه بنفسه فلا يستحيل أيضاً اذ يمكن أن يطلب من عبده كونه في حالة واحدة في مكانين ليحفظ ماله في بلدين ومحال أن يقال انه يمتنع للمفسدة أو مناقضة الحكمة فان بناء الامور على ذلك في حق الله تعالى محال اذ لا يقع منه شيء ولا يجب عليه الاصل ثم الخلاف فيه وفي العباد واحد والفساد والسفه من المخلوق ممكن فلم يمتنع ذلك مطلقاً والمختار استحالة التكليف بالمحال لا لقيح ولا لمفسدة تنشأ عنه ولا لصيغته اذ يجوز أن ترد صيغته ولكن للتجيز لا للطلب كقوله تعالى كونوا حجارة أو حديداً وكقوله كونوا قردة خاسئين أو لاظهار القدرة كقوله تعالى كن فيكون لا بمعنى أنه طلب من المعلوم أن يكون بنفسه ولكن يمتنع لمعناه اذ معنى التكليف طلب ما فيه كلفة والطلب يستدعي مطلوباً وذلك المطلوب ينبغي أن يكون مفهوماً للتكليف بالاتفاق فيجوز أن يقول بتركه اذ التحرك مفهوم فلو قال له تركه فليس بتكليف اذ معناه ليس بمعقول ولا مفهوم ولا له معنى في نفسه فانه لفظ مهمل فلو كان له

فيما اذا أخر بظن الموت وكذا لا يصح الجواب بان الموت لا يكون سبباً للعصيان فلا يعصى لاننا لم نجعل الموت سبباً بل تركه باختياره في وقته كله وكذا لا يتجه الجواب بان جاعل البعض كلاً انما هو ظن الموت لا الموت نفسه لانه مطالب بالفرق كيف والموت يحجز كله وأما الظن فلا يحجز ان ظهر نذبه فالموت أولى من الظن هذا فالحق هو ما قلنا أن لا اثم أصلاً (فان لم يمت) وظهر كذب ظنه (وفعله في وقته فالجمهور على أنه أداء لصديق حده عليه) فانه فعل في وقته المقدر شرعاً (وقال القاضي قضاء لان وقته شرعاً بحسب ظنه قبله) لأنه لما ظن الموت تعين الأداء قبله قال الشيخ ابن الهمام هذا مستبعد ان قال بوجوب نية القضاء والافتراغ لفظي (ويرد عليه اعتقاد انقضاء الوقت قبل دخوله) وأخر فانه يأثم قطعاً المقصود مخالفة الأمر (فاذا بان الخطأ وفعل) في الوقت (فهو أداء اتفاقاً) ويلزم عليه كونه قضاء لان وقته المقدر شرعاً كان قبله حتى أثم بالترك فيه (أقول الفرق) بين ما قال القاضي فيه وبين هذه الصورة (بين فان في الاول اعتقاد عدم الوقت مطلقاً لا وقت القضاء ولا وقت الأداء (وفي الثاني اعتقاد عدم وقت الأداء) فقط (فالاول متضيق من كل وجه) فلا يسع الأداء ولا القضاء (بخلاف الثاني) فاتضح الفرق (فتأمل) اشارة الى أنه لا ينفع لان علة القاضي موجودة ههنا أيضاً هي صيرورة وقته شرعاً ما قبل الظن والالما اثم بالتأخير فالحق اذن على القول بالاثم أن يقولوا الظن معتبر ما لم يظهر الخطأ واذ قد ظهر عاد الحكم الى الاصل والمؤدى واقع في الوقت بلا ريب (ومن أخرج مع ظن السلامة ومات فجأة فالتحقيق أنه لا يعصى) وان قيل بالعصيان (اذ التأخير) لظان السلامة (جائز ولا تأثم بالجائز والقول بان شرط الجواز) أي جواز التأخير الى الآخر (سلامة العاقبة) اليه واذا مات فجأة فقد فات شرط الجواز للتأخير فينبغي أن يأثم وردبانه يلزم حينئذ التكليف بالمحال اذ لا تعلم سلامة العاقبة وأما الظن فهو متحقق في هذه الصورة فعلى اعتباره جاز التأخير فلا يأثم وقيل الجواز ليس من باب التكليف فلا تكليف بالمتنع وفيه ما فيه فانه وان لم يكن تكليفاً لكنه اباحة ولا اباحة في الممتنع وأشار المصنف الى ضعف هذا الرتبة بقوله (لا العلم به) أي شرط جواز التأخير نفس السلامة لا العلم بالسلامة (حتى يؤدي الى التكليف بالمحال) فان العلم بالسلامة محال عادة وأما نفس السلامة فواقع

معنى في بعض اللغات يعرفه الأمر دون المأمور فلا يكون ذلك تكليفاً أيضاً لأن التكليف هو الخطاب بما فيه كلفة وما لا يفهمه المخاطب لا يكون خطاباً معه وإنما يشترط كونه مفهوماً ليتصور منه الطاعة لأن التكليف اقتضاء طاعة فإذا لم يكن في العقل طاعة لم يكن اقتضاء الطاعة متصوراً معقولاً إذ يستحيل أن يقوم بذات العاقل طلب الخياطة من الشجر لأن الطلب يستدعي مطلوباً معقولاً أولاً وهذا غير معقول أي لا وجود له في العقل فإن الشيء قبل أن يوجد في نفسه فله وجود في العقل وإنما يتوجه إليه الطلب بعد حصوله في العقل وأحداث القديم غير داخل في العقل فكيف يقوم بذاته طلب أحداث القديم وكذلك سواد الأبيض لا وجود له في العقل وكذلك قيام القاعد فكيف يقول له قم وأنت قاعد فهذا الطلب يمتنع قيامه بالقلب لعدم المطلوب فإنه كما يشترط في المطلوب أن يكون معدوماً في الاعميان يشترط أن يكون موجوداً في الالذهان أي في العقل حتى يكون إيجابه في الاعميان على وفقه في الالذهان فيكون طاعة وأمثالاً أي احتذاء لمثال ما في نفس الطالب فمثاله في النفس لا مثال له في الوجود فإن قيل فإذا لم يعلم عجز المأمور عن القيام تصور أن يقوم بذاته طلب القيام قلنا ذلك طلب مبني على الجهل وربما يظن الجاهل أن ذلك تكليف فإذا انكشف تبين أنه لم يكن طلباً وهذا لا يتصور من الله تعالى * فإن قيل فإذا لم تؤثر القدرة الحادثة في الإيجاد وكانت مع الفعل كان كل تكليف تكليفاً بما لا يطاق قلنا نحن ندرك بالضرورة تفرقة بين أن يقال للقاعد الذي ليس بزمن ادخل البيت وبين أن يقال له اطلع السماء أو يقال له قم مع استدامة القعود أو اقلب السواد حرة والشجرة فرساً لأن النظر في أن هذه التفرقة إلى ماذا ترجع ويعلم أنها ترجع إلى تمكن وقدرة بالاضافة إلى أحدهما لا الأمر دون البقية ثم النظر في تفصيل تأثير القدرة ووقت حدوث القدرة كيف ما استقر أمره لا يشك لنا في هذا ولذلك جاز أن نقول لا تحملنا ما لا طاقة لنا به فإن استوت الأمور كلها فأى معنى لهذا الدعاء أى معنى لهذه التفرقة الضرورية فغرضنا من هذه المسألة غير موقوف على البحث عن وجه تأثير القدرة ووقتها وعلى الجملة سبب غموض هذا أن التكليف نوع خاص من كلام النفس وفي فهم أصل كلام النفس غموض فالتفريع عليه وتفصيل أقسامه لاحالة يكون أغص (مسئلة) كما لا يجوز أن يقال اجع بين الحركة والسكون لا يجوز أن يقال لا تتحرك ولا تسكن لان الانتهاء عنهما محال كالجمع بينهما فإن قيل فن توسط مزرعة مغموصة

(يقضى) هذا القول (التخير بين الممكن) وهو التأخير حال السلامة (والممتنع وهو) التأخير عند عدم السلامة لاستحالة المشروط عند عدم الشرط (وهو) أى التخير على هذا الوجه (يرفع حقيقة التوسع فتدبر) فإن التوسع يقتضى أن يتخير المكلف في التأخير وهذا التخير يقتضى أن يحتاط ولا يؤخر فاذن لا بد من البناء على الظن جازاً التأخير فلا ثم فإن قلت هذا منقوض بالواجب العمرى فإنه يجوز فيه التأخير عند السلامة وأيضاً المقصود من اشتراط السلامة أن يجوز التأخير بشرط عدم الترك فلو مات في وسط الوقت قبل الاداء وجد تركه وليس فيه التخير بين ممكن وممتنع قلت قد وجد النص في الموسع على جواز التأخير إلى آخر الوقت من غير فصل فلو شرط سلامة العاقبة لزم الزيادة عليه وكان التأخير جائزاً في وقت دون وقت وتخييراً بين التأخير مع الاداء ومع السلامة والتأخير كذلك مع الموت وهذا يرفع حقيقة التوسع المفهوم من النص وهذا بخلاف الواجب العمرى إذ لا نص فيه على التأخير إلى آخر الوقت بل التأخير مقيد فيه بشرط عدم الإخلال والجاز الترك عمداً من غير عذر إلى أن يموت وهذا رفع حقيقة الوجوب فافهم (وفرق) الشيخ (ابن الحاجب بين ما وقته العمر كالج فبعضي) بالتأخير وإن كان مع ظن السلامة والموت فجأة (وبين غيره) أى غير ما وقته العمر وهو الواجب الموسع (فلا بعضي) بالتأخير مع ظن السلامة وإن مات فجأة (ليس بسديد لان الوجوب مشترك) بين الواجب العمرى والموسع فإن كان سبب العصيان في الأول الوجوب فينبغي أن يعصى في الثاني أيضاً (وعذر الفجأة عام) فهما فلو قبل عذر الفجأة في الموسع قبل في العمرى فلا فرق (وفيه ما فيه) فإن الفرق ظاهر لان العمرى وقته العمر كله فالوجوب فيه يقتضى أن يعصى بالتأخير عن العمر فإذا أخر الج مثلاً ومات فجأة فقد تركه في تمام وقته المقدر وهو ثم والارتفاع الوجوب بخلاف الواجب الموسع فإنه إذا مات قبل الأخر فتركه في تمام وقته بتقصير منه لكن حينئذ ينبغي أن لا يعصى فيما إذا ظن الموت وأيضاً الوجوب ووجوب الاداء مفترقان في الموسع فلا يأتى قبل الآخر لعدم وجوب الاداء وفي العمرى لا ينفصل أحدهما عن الآخر فيأثم بالترك وهذا والله الغفور للآثم يغفر لمن يشاء ويعذب من يشاء (مسئلة) * اختلف في وجوب القضاء هل هو بأمر جديد) وفي عبارة بعض المشايخ بسبب جديد (وعليه

فيحرم عليه المكث ويحرم عليه الخروج اذ في كل واحد فساد زرع الغير فهو عاص بهما قلنا حظ الاصولي من هذا ان يعلم أنه لا يقال له لا تمكث ولا تخرج ولا ينهي عن الضدين فانه محال كما لا يؤمر بجمعهما فان قيل فيا يقال له قلنا يؤمر بالخروج كما يؤمر بالموجب في الفرج الحرام بالنزع وان كان به عاصا للفرج الحرام ولكن يقال له انزع على قصد التوبة لا على قصد الالتذاذ فكذلك في الخروج من العصب تقليل الضرر وفي المكث تكثيره وأهون الضررين يصير واجبا وطاعة بالاضافة الى أعظمهما كما يصير شرب الخمر واجبا في حق من غص بلقمة وتناول طعام الغير واجبا على المضطر في الخمسة وافساد مال الغير ليس حراما لعينه ولذلك لو أكره عليه بالقتل وجب أوجاز فان قيل فلم يجب الضمان بما يفسده في الخروج قلنا الضمان لا يستدعي العدو وان اذ يجب على المضطر في الخمسة مع وجوب الاتلاف ويجب على الصبي وعلى من رمى الى صف الكفار وهو مطيع به فان قيل فالمضى في الجحيم الفاسدان كان حراما للزوم القضاء فلم يجب وان كان واجبا وطاعة فلم يجب القضاء ولم عصي به قلنا عصي بالوطء المفسد وهو مطيع باتعام الفاسد والقضاء يجب بأمر مجدد وقد يجب بما هو طاعة اذا طرق اليه خلل وقد يسقط القضاء بالصلاة في الدار المغصوبة مع أنه عدوان والقضاء كالضمان فان قيل فبم تنكرون على أبي هاشم حيث ذهب الى أنه لو مكث عصي ولو خرج عصي وأنه ألقى بنفسه في هذه الورطة فيكم العصيان ينسحب على فعله قلنا وليس لاحد أن يلقى بنفسه في حال تكلف ما لا يمكن فمن ألقى نفسه من سطح فأنكسرت رجله لا يعصى بالصلاة فاعدا وانما يعصى بكسر الرجل لا بترك الصلاة قائما وقول القائل ينسحب عليه حكم العدو وان ان أراد به أنه انما هي عنه مع النهي عن ضده فهو محال والعصيان عبارة عن ارتكاب منهي قد نهى عنه فان لم يكن نهى لم يكن عصيان فكيف يفرض النهي عن شيء وعن ضده أيضا ومن جوز تكليف ما لا يطاق عقلا فانه بمنعه شرعا لقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها فان قيل فان رجحت جازب الخروج لتقليل الضرر فما قولكم فيمن سقط على صدر صبي مخفوف بصبيان وقد علم أنه لو مكث قتل من تحته أو انتقل قتل من حواله ولا ترجيح فكيف السبيل قلنا يحتمل أن يقال امكث فان الانتقال فعل مستأنف لا يصح الامن حي قادر وأما ترك الحركة فلا يحتاج الى استعمال

الاكثر) من الشافعية والمالكية وبعض منا كابي اليسر وأتباعه (أو) هو (بما يوجب الاداء) ولم يرد به أن ما يحصل به وجوب الاداء يحصل به وجوب القضاء والالم يجب القضاء على نائم كل الوقت ولا قضاء الصوم على الحائض والمسافر بل أراد بالاداء الفعل الذي يؤدي في الوقت سواء كان واجب الاداء أم لا فوجوب القضاء أي الفعل في غير الوقت يثبت بسبب يجب به الفعل في الوقت (وهو المختار لعامة الحنفية) وكبارهم كالقاضي الامام أبي زيد ونحوه فخر الاسلام وشمس الائمة والحنابلة وأهل الحديث (ثم هذا الخلاف في القضاء بمثل معقول فقط كما صرح به البعض) وهو المحقق صاحب الكشف وهذا بعيد (أو) الخلاف في القضاء (مطلقا) بمثل معقول كان أو غيره (كما هو الظاهر) من كلام الائمة فانه أطلق الامام فخر الاسلام وشمس الائمة القول فيه (لأن أكثر أن عدم اقتضاء صوم الخميس صوم يوم الجمعة ضروري) فلا يكون صوم يوم الجمعة بايجاب صوم الخميس واجبا (والا) يكن كذلك بل كان مقتضيا (كان) صوم الجمعة (أداء وسواء) لصوم الخميس وهذا بين البطلان (وهذا) الاستدلال (انما يتم لو ادعوا) أي الحنفية (الاتظام لنظرا) فان عدم اقتضاء صوم الخميس صوم غيره انما يوجب عدم الدلالة عليه لفظا (وهو) أي هذا الادعاء (بعيد) منهم كيف ولا يليق بحال آحاد من الناس فاطنك بأصحاب الايدي الطويلة في العلوم ولو كان الدعوى هذا لما احتاجوا في ايجاب القضاء الى دليل زائد وحكموا بوجوب قضاء كل واجب كالجمعة والعيد وتكبيرات التشريق (واعمل مقصودهم أن المطالبة بشئ تتضمن مطالبة مثله عند فوته) لا بأن يكون اللفظ دالا عليه بالمطابقة أو التضمن (فاجاب الاول) هو (اجاب الثاني) الذي هو المثل وتحقيقه أنه لا شك أن ايجاب الاداء يوجب ثبوت الواجب على الذمة وشغلها به سواء كان منفصلا عن الطلب أو لا وطلب ايقاعه. هذا الفعل انما هو لتفريق هذه الذمة عن الاشتغال واذا لم يوقع الفعل يبقى هذا الاشتغال والضرورة قاضية بأنه ان كان له مثل مشتمل على المصلحة التي اشتمل عليها الاصل كاف في تفريق الذمة وطلب الاجل لتفريقها فالوجوب الذي هو شغل الذمة بالفعل بعد خروج الوقت هو الوجوب الذي كان قبل الخروج وطلب ايقاع ذلك الفعل في الوقت لتفريق تلك الذمة متضمن لطلب المثل في الاشياء التي لها مثل عند فوات الاصل تتضمن المسزوم للارزاق اقتضاء صوم الخميس لصوم مثله أيا ما كان صوم الجمعة أو السبت أو غيرهما بهذا النحو من الاقتضاء

قدرة ويحتمل أن يقال يتخير إذا ترجيح ويحتمل أن يقال لا يحكم الله تعالى فيه فيفعل ما يشاء لأن الحكم لا يثبت إلا بنص أو قياس على منصوص ولا نص في هذه المسئلة ولا نظير لها في المنصوصات حتى يقاس عليه فبقى على ما كان قبل ورود الشرع ولا يبعد خلو واقعة عن الحكم فكل هذا محتمل وأما تكليف المحال فمحال (مسئلة) اختلافوا في المقتضى بالتكليف والذي عليه أكثر المتكلمين أن المقتضى به الإقدام والكف وكل واحد كسب العبد فالأمر بالصوم أمر بالكف والكف فعل يثاب عليه والمقتضى بالنهي عن الزنا والشرب التلبس بضد من أضاده وهو تركه فيكون مثابا على الترك الذي هو فعله وقال بعض المعتزلة قد يقتضى الكف فيكون فعلا وقد يقتضى أن لا يفعل ولا يقصد التلبس بضده فانكرا لاولون هذا وقالوا المنتهى بالنهي مثاب ولا يثاب الا على شيء وأن لا يفعل عدم وليس بشيء ولا تتعلق به قدرة اذا القدرة تتعلق بشيء فلا يصح الإقدام بالقدرة واذا لم يصدر منه شيء فكيف يثاب على لا شيء والصحيح أن الأمر فيه منقسم أما الصوم فالكف فيه مقصود ولذلك تشترط فيه النية وأما الزنا والشرب فقد نهى عن فعلهما فإعقاب فاعلها ما ومن لم يصدر منه ذلك فلا يعاقب ولا يثاب الا اذا قصد كف الشهوة عنهما مع التمكن فهو مثاب على فعله وأما من لم يصدر منه المنتهى عن فعله فلا يعاقب عليه ولا يثاب لانه لم يصدر منه شيء ولا يبعد أن يكون مقصود الشرع أن لا تصدر منه الفواحش ولا يقصد منه التلبس بأضدادها (مسئلة) فعل المكروه يجوز أن يدخل تحت التكليف بخلاف فعل المجنون والبهيمه لان الخلل ثم في المكلف لافي المكلف به فان شرط تكليف المكلف السماع والفهم وذلك في المجنون والبهيمه معدوم والمكروه يفهم وفعله في حيز الامكان اذ يقدر على تحقيقه وتركه فان أكره على أن يقتل جازا أن يكلف ترك القتل لانه قادر عليه وان كان فيه خوف الهلاك وان كلف على وفق الاكراه فهو أيضا ممكن بان يكره بالسيف على قتل حية همت بقتل مسلم اذ يجب قتلها أو أكره الكافر على الاسلام فاذا أسلم نقول قد أدى ما كلف وقالت المعتزلة ان ذلك محال لانه لا يصح منه الا فعل ما أكره عليه فلا يبقى له خيرة وهذا محال لانه قادر على تركه ولذلك يجب عليه ترك ما أكره عليه اذا أكره على قتل مسلم وكذلك لو أكره على قتل حية فيجب قتل الحية واذا أكره على اراقه الخمر فيجب عليه

غير ضروري البطلان ولا مبرهن عليه بل البرهان رعا يقتضى خلاف ذلك فانه لو لم يكن الاشتغال الاول باقيام مطلوب التفريع بالمثل لما كان هذا المثل قضاء له بل عبادة مستقلة أخرى والوجدان يكذبه ولما روعيت الشرائط التي روعيت في الاصل كما تشهد به الضرورة الغير المؤقفة ويشهد بذلك قول النبي صلى الله عليه وسلم من نام عن صلاة أو نسيها فليصلها اذا ذكرها فان ذلك وقتهار واه الشيخان فانه صلى الله عليه وسلم حكم بقضاء نفس تلك الصلاة المنسية وقد يستدل بان فوات الاصل اما يستلزم العفو بالكلمة ولا يبقى على الذمة شيء أو يبقى على الذمة كما كان أو يبقى معصية لا غير لاسبيل الى الاول والا لما وجب الجار ولا الى الثالث فان المعصية معصيتان معصية التقصير عن الوقت هي ثابتة ولا رافع لها سوى الكرم ومعصية ترك نفس الواجب وهي نزول بالقضاء فتعين الثاني وهو المدعى فتأمل فيه ثم المثلية في المصلحة المقصودة من الاداء غير معقولة عند العقل من غير توقيف من الشارع فانه رعا تظن الشئيين متمثلين وفي الواقع لا تماثل كركعات العصر وقت الاجرار وأربع أخرى غيرهما في ذلك الوقت وصوم آخر رمضان وأول شوال فيحتاج لمعرفة التماثل الى نص فان كان معرfa التماثل على طبق ما لا يابى منه العقل يسمى مثالا معقولا ويطلب له علة فيقاس عليها الامثال الأخر التي توجد فيها تلك العلة كما قسنا على المسافر والنائم غيرهما في حق الصلاة والصوم وعلى المكتوبات المطلوبة المنذورات وان كان معرfa التماثل بين الشئيين الذين لا يدرك العقل جهة التماثل والحكمة فيه بل يابى عنه يسمى مثالا غير معقول كالفدية للصوم في حق الشيخ الغاني والى ما ذكرنا أشار بقوله (نعم معرقات القضاء بمثل معقول أو غيره يجوز) بل يجب (أن تكون غيره) أى غير معرfa الاداء (نصا كان) هذا المعرف (أوقياسا) فالخاجة الى معرف القضاء انما هي لمعرفة المثل ولمعرفة أن الاشتغال الثابت يزول باتيان هذا المثل كما كان يزول باتيان الأصل (لكن الكلام في أصل سبب الوجوب) واشتغال الذمة فنقول السبب هو السبب والاشتغال هو الاشتغال (فافهم) فالحق لا يتجاوز عنه وقد بان لك أن الفرق بين القضاء بمثل معقول وبمثل غير معقول ليس في موضعه فان الاداء كما كان مفرغا للذمة عن اشتغالها بأصل الفعل كذلك الايمان بمثل غير معقول أو بمثل معقول وأن طلب الأصل متضمن لطلب المثل عند الفوات معقولا أو غير معقول وبان لك أيضا انه لا يصح القياس على القضاء بمثل غير معقول أصلا وبان أيضا فساد

أراقه الخمر وهذا ظاهر ولكن فيه غور وذلك لأن الامتثال انما يكون طاعة اذا كان الانبعاث له يباعث الامر والتكليف دون باعث الا كراه فان أقدم للخلاص من سيف المكره لا يكون مجيبا داعي الشرع وان انبعث بداعي الشرع بحيث كان يفعله لولا الا كراه بل كان يفعله لو أكره على تركه فلا يمتنع وقوعه طاعة لكن لا يكون مكرها وان وجد صورة التخويف فليست به لهذه الدقيقة (مسئلة) ليس من شرط الفعل المأمور به أن يكون شرطه حاصل حاله الامر بل يتوجه الامر بالشرط والمشروط ويكون مأمورا بتقديم الشرط فيجوز أن يخاطب الكفار بفروع الاسلام كما يخاطب المحدث بالصلاة بشرط تقديم الوضوء والمحدث بتصدق الرسول بشرط تقديم الايمان بالمرسل وذهب أصحاب الرأي الى انكار ذلك والخلاف اما في الجواز واما في الوقوع أما الجواز العقلي فواضح اذ لا يمتنع أن يقول الشارع بنى الاسلام على خمس وأنتم مأمورون بجميعها وبتقديم الاسلام من جملتها فيكون الايمان مأمورا به لنفسه ولكونه شرط السائر العبادات كما في المحدث والمحدث فان منع مانع الجميع وقال كيف يؤمر بما لا يمكن امتثاله والمحدث لا يقدر على الصلاة فهو مأمور بالوضوء فاذا توضأ توجه عليه حينئذ الامر بالصلاة قلنا فينبغي أن يقال لو ترك الوضوء والصلاة جميع عمره لا يعاقب على ترك الصلاة لانه لم يؤمر قط بالصلاة وهذا خلاف الاجماع وينبغي أن لا يصح أمره بعد الوضوء بالصلاة بل بالتكبير فانه يشترط تقديمه ولا بالتكبير بل بهمزة التكبير أولا ثم بالكاف ثانيا وعلى هذا الترتيب وكذلك السعي الى الجمعة ينبغي أن لا يتوجه الامر به الا بالخطوة الاولى ثم الثانية وأما الوقوع الشرعي فنقول كان يجوز أن يخص خطاب الفروع بالموثنيين كما يخص وجوب العبادات بالاحرار والمقيمين والاصحاء والطاهرات دون الحيض ولكن وردت الادلة بخاطبتهم وأدلتها ثلاثة الاول قوله تعالى ما سلككم في سقر قالوا لم نك من المصلين الآية فأخبر أنه عذبهم بترك الصلاة وحذر المسلمين به فان قيل هذه حكاية قول الكفار فلا حجة فيها قلنا ذكره الله تعالى في معرض التصديق لهم باجماع الامة وبه يحصل التحذير اذ لو كان كذا بالكان كقولهم عذبنا لانما خلقون وموجودون كيف وقد عطف عليه قوله وكنا نكذب بيوم الدين فكيف يعطف ذلك على ما لا عذاب عليه فان قيل العقاب بالتكذيب لكن غلط باضافة ترك

ما توهم أن هذا مختص بنفس الوجوب المنفك عن وجوب الأداء كما قررنا سابقا وهو فاسد بوجه آخر أيضا هو أن الصوم لا ينفك وجوبه عن وجوب أدائه في غير المعذور (وما يجاب به في المشهور أن مقتضاه) أي صم الخمس (أمران الصوم وكونه في الخمس فاذا عجز عن الثاني) أي عن كونه في الخمس (بفواته بقي اقتضاؤه الصوم مطلقا) فان انتفاء المقيد لا يوجب انتفاء المطلق ولا نسلم عدم اقتضاء صم الخمس صوم الجمعة وانما لا يقتضيه بخصوصه وأما مطلق الصوم مع قطع النظر عن خصوص الخمس فيقتضيه (ففي غاية السقوط اذ لا وجوب الا بالقيد) فال المطلوب صوم مقيد بكونه في الخمس وأما مطلق الصوم الصالح لكونه فيه وفي غيره فلا وجوب ولا طلب له (ولهذا لا يجب قبله ومن وجوب المقيد لا يلزم وجوب المطلق مطلقا) عن القيد (بل فيه) فقط هذا ولو حل كلام المشهور على أن الأمر يقتضي شيئين الصوم المقيد بكونه في الخمس مطابقة تقريره للذمة والصوم مطلقا باعتبار تضمن مثله عند القوات فرجع الى ما سبق لم ولا يرد عليه شيء وقدي قال ان المبنى عليه أن الوقت هل هو مكمل للواجب أو شرط له نفسه فن قال بالاول قال بوجوب القضاء بنفس وجوب الاداء ومن لا فلا فعلى هذا يمكن تقرير الجواب بان الواجب مطلق ووجوبه مستقل بفوات المقيد لا يفوت هو نفسه بل يبقى الوجوب كما كان ولا يكون وجوبه في ضمن المقيد فقط وأما ما رده المصنف من أنه لو كان الوقت مكملما أتم بالتأخير فانه حينئذ صار كسائر المنسوبات فلا يأثم بعدم مراعاته مع أنهم أجمعوا على التأنيم فغير سديد فان المكمل نوعان نوع يكون واجبا كالفاصلة ونحوها ونوع يكون مندوبا ومن قال بالتكميل يقول بكونه مكملًا بالنوع الاول والحاصل أن الوقت ليس شرط الوجود الواجب نفسه ولا لوجوبه بل انما هو مكمل لتكميل اقوى بالبحث لو لم يكن الواجب معه يكون ناقصا موجبا للآثم وانما يلزم الاداء بعده لانه قد وجب التكميل وقد فوت مع القدرة عليه فهذا المكمل كسائر المكملات بهذا الوجه ثم انه لا يذهب عليك أنه لا يتم هذا الا بالاستعانة بما قلنا سابقا وكذا لا يتم ما استدلل به على المطلوب بان الوقت كالأجل للدين فلا يفوت بفواته الا بالاستعانة بما قلنا فافهم (في و) قال (شرح المختصر هذه المسئلة مبينة على أن المقيد هو المطلق والقيد) أي مجموعهما (وهما يتعدان وجودا في الخارج) فلا يلزم من انتفاء القيد انتفاء المطلق بل يبقى المطلق مطوبا في الذمة (أو) هما (يتحدان فيه) وحينئذ يلزم من انتفاء القيد انتفاء

الطاعات اليه قلنا لا يجوز أن يغلط بترك الطاعات كما لا يجوز أن يغلط بترك المباحات التي لم يخاطبوا بها فان قيل عوقبوا لا بترك الصلاة لكن لاخراجهم أنفسهم بترك الايمان عن العلم بيقع ترك الصلاة قلنا هذا باطل من أوجه أحدها انه ترك للظاهر من غير ضرورة ولا دليل فان ترك العلم بيقع ترك الصلاة غير ترك الصلاة وقد قالوا لم نك من المصلين الثاني أن ذلك يوجب التسوية بين كافر باشر القتل وسائر المحظورات وبين من اقتصر على الكفر لان كليهما استويا في اخراج النفس بالكفر عن العلم بيقع المحظورات والتسوية بينهما خلاف الاجماع الثالث أن من ترك النظر والاستدلال ينبغي أن لا يعاقب على ترك الايمان لانه أخرج نفسه بترك النظر عن أهلية العلم بوجوب المعرفة والايمان فان قيل لم نك من المصلين أي من المؤمنين لكن عرفوا أنفسهم بعلامة المؤمنين كما قال صلى الله عليه وسلم نهيت عن قتل المصلين أي المؤمنين لكن عرفهم بما هو شعارهم قلنا هذا محتمل لكن الظاهر لا بترك البدائل ولا دليل للخصم الدليل الثاني قوله تعالى والذين لا يدعون مع الله الها آخروا لا يقتلون النفس التي حرم الله الى قوله تعالى يضاعف له العذاب فالأية نص في مضاعفة عذاب من جمع بين الكفر والقتل والزنا لا من جمع بين الكفر والاكل والشرب الدليل الثالث انعقاد الاجماع على تعذيب الكافر على تكذيب الرسول كما يعذب على الكفر بالله تعالى وهذا يهدم معتمدهم اذ قالوا لا تتصور العبادة مع الكفر فكيف يؤمر بها احتجاجا بأنه لا معنى لوجوب الزكاة وقضا الصلاة عليه مع استحالة فعله في الكفر ومع انتفاء وجوبه لو أسلم فكيف يجب ما لا يمكن امتثاله قلنا وجب حتى لو مات على الكفر لعوقب على تركه لكن اذا أسلم عفى له عما سلف فالاسلام يجب ما قبله ولا يبعد نسخ الامر قبل التمكن من الامتثال فكيف يبعد سقوط الوجوب بالاسلام فان قيل اذا لم يجب الزكاة بالاسلام والاسلام الذي هو شرط الوجوب هو بعينه مسقط فالاستدلال بهذا على أنه لم يجب أولى من إيجابه ثم الحكم بسقوطه قلنا لا بعد في قولنا استقر الوجوب بالاسلام وسقط بحكم العفو فليس في ذلك مخالفة نص ونصوص القرآن دلت على عقاب الكافر المتعاطي للفواحش وكذا الاجماع دل على الفرق بين كافر قتل الانبياء والاولياء وشوش الدين وبين كافر لم يرتكب شيئا من ذلك فاذا كراهه أولى فان قيل فلم أوجبتم القضاء على المرتدون الكافر الاصل

المطلق فلا يبقى المطلق عند فوات القيد فلا يبقى مطلوباً فالطلب للقضاء غير ما كان في الاداء وهذا انداء من بعيد واحسان الى من يأبى عنه فان كون المطلق والقيد متغايرين في الخارج لا يوجب أن يكونا مطلوبين استقلاً ولا أن يثبتا في الذمة كذلك حتى يبقى المطلق مطلوباً وباتفاق في الذمة عند انتفاء القيد بل يجوز أن يكون المجموع بشرط الاجتماع في الذمة مطلوباً بذلك الشرط فعند انتفائه لا يبقى شيء في الذمة فالقضاء واجب مستقل وكذا كونهما متحدتين في الخارج لا يوجب أن تكون الذمة مشغولة بهذا الأمر الحاصل بعد الاتحاد فقط لا بغيره بل يجوز أن تكون مشغولة بهذا وبطلقة فعند انتفاء القيد يفوت الشغل بالواحد ولا يفوت شغل الذمة بطلقة بل نقول الاتحاد انما يقتضي الزوم بين انتفاء القيد والمطلق الموجودين بهذا الوجود الواحد لا الزوم بين انتفاء الاشتغالين ولا ينافي تضمن مطالبة الواحد مطالبة مثل فتأمل أحسن التأمل فان ما ذكره مغلطة نشأت من الخلط بين الوجود وثبوته في الذمة والمطلوبية (أقول) هذا الكلام ناظر الى اتحاد الجنس والفصل أو تغايرهما ولا يصح فيما نحن فيه اذ (القيد ههنا طرف زمان) فلا يصلح فصلاً فان قيل نعم ليس بفصل لكنه مشابهة في الاتحاد قال (واتحاد مقولة متى بالمظروف) غير صحيح عند الوجدان (وان صح) بناء على اتحاد العرض والعرضي المتحد مع المعروض (فلا يلزم من انتفاء فرد منها) أي من مقولة متى (انتفائه) أي انتفاء المظروف الذي هو معروض المقولة (اتفاقاً) فان الاتحاد اتحاد بالعرض فلا يوجب الانتفاء لانتفاء بخلاف الجنس والفصل فان الاتحاد بينهما بالذات فبارتفاع كل يرتفع الآخر (فتأمل) وعلى ما قررنا لا يرد عليه أن كلام القائل مبني على مسألة اتحاد الجنس والفصل كما هو مشروح في موضعه وبانتفاء الفصل لا تبقى حصة الجنس قطعاً فتدبر وأنصف وقد يقال مقصوده أن الواجب منتف البتة وهو مقيد فهو إما أمر واحد يصدق عليه هذا المقيد ويعبر عنه به أو أمران مستقلان والطلب يتعلق بكل منهما فعلى الثاني هناك أمران مطلوبان لا يلزم من انتفاء طلب أحدهما انتفاء طلب الآخر وعلى الأول طلب واحد وعلى هذا لا يرد ما أورد المصنف لكن يرد عليه ما قدمناه اذ على الشقين النزاع باق أما على الثاني فيجوز أن يكونا مطلوبين لا بشرط الاجتماع فيبقى الاشتغال بالمطلق كما كان أو بشرط الاجتماع قال الاشتغال زائل فإيجاب القضاء إيجاب آخر وأما على الأول فالواجب وان كان أمراً واحداً هو ما يعبر عنه بهذا المقيد لكن

قلنا القضاء انما وجب بأمر مجدد فيتبع فيه موجب الدليل ولا حجة فيه اذ قد يجب القضاء على الحائض ولم تؤمر بالاداء وقد يؤمر بالاداء من لا يؤمر بالقضاء وقد اعترض الفقهاء بان المراد قد التزم بالاسلام القضاء والكافر لم يلتزم وهذا ضعيف فان ما ألتزمه الله تعالى فهو لازم التزمه العبد أولم يلتزمه فان كان يسقط بعدم التزامه فالكافر الاصل لم يلتزم العبادات وترك المحظورات فينبغي أن لا يلزمه ذلك

(الفن الرابع من القطب الاول فيما يظهر الحكم به وهو الذي يسمى سببا وكيفية نسبة الحكم اليه وفيه أربعة فصول)

(الفصل الاول في الاسباب) اعلم انه لما عسر على الخلق معرفة خطاب الله تعالى في كل حال لاسباب بعد انقطاع الوحي أظهر الله سبحانه خطابه لخلقهم بأمر محسوسه نصها أسبابا لأحكامه وجعلها موجبة ومقتضية للأحكام على مثال اقضاء العلة الحسية معلولها ونعني بالاسباب ههنا أنها هي التي أضاف الأحكام اليها كقوله تعالى أقم الصلاة لدلوك الشمس وقوله تعالى فن شهد منكم الشهر فليصمه وقوله صلى الله عليه وسلم صوموا لرؤيته وأفطروا لرؤيته وهذا ظاهر فيما يتكرر من العبادات كالصلاة والصوم والزكاة فان ما يتكرر الوجوب بتكرره بخير بان يسمى سببا أما ما لا يتكرر كالاسلام والنجس فيمكن أن يقال ذلك معلوم بقوله تعالى والله على الناس حج البيت وكذا وجوب المعرفة على كل مكلف يعلم بالعمومات فلا حاجة الى اضافتها الى سبب ويمكن أن يقال سبب وجوب الايمان والمعرفة الادلة المنصوبة وسبب وجوب الحج البيت دون الاستطاعة ولما كان البيت واحد لم يجب الحج الامرة واحدة والايمان معرفة فاذا حصلت دامت والامر فيه قريب هذا قسم العبادات وأما قسم الغرامات والكفارات والعقوبات فلا تخفى أسبابها وأما قسم المعاملات فلحل الاموال والابضاع وحرمتها أيضا أسباب ظاهرة من نكاح وبيع وطلاق وغيره وهذا ظاهر وانما المقصود أن نصب الاسباب أسبابا للأحكام أيضا حكم من الشرع فله تعالى في الرأى حكمان أحدهما وجوب الحد عليه والثاني نصب الراسباب للوجوب في حقه لان الزنا لا يوجب الرجم لذاته وعينه بخلاف

اشتغال الذمة به هل يبقى ويقع المقيد الاخر ميراثا للذمة أولا بل لم يبق اشتغال أصلا ولزم معصية فقط نزول بفعل القضاء بما أن الحسنات يذهبن السيئات فافهم واستقم (ونوقض مختار الحنفية بنذر اعتكاف رمضان اذا) صام و (لم يعتكفه حيث يجب قضاؤه بصوم جديد) فلو كان بالسبب الاول وهو النذر لم يجب صوم جديد (ولم يوجب النذر) أو كان لا يجب القضاء أصلا كما قال أبو يوسف الامام والامام حسن بن زياد وهو خلاف مختاركم وهذا لا يختص وروده على القائل باتحاد السبب بل يرد على القائل بالسبب الجديد أيضا لانه لا بد من التماثل بالاتفاق وههنا لا يمكن اذا الصوم الرمضاني المؤدى لا يمكن في غيره ومع الجديد لا تماثل وأيضا أصحاب الجديد قالوا السبب ههنا التفويت فيرد عليهم أنه غير موجب للصوم الجديد فن أين جاء (والجواب أن نذرا الاعتكاف كان موجبا له) أي للصوم (لانه شرطه) بقوله عليه وآله الصلاة والسلام لا اعتكاف الا بصوم رواه الدارقطني والبيهقي وصححه النقاد وإيجاب المشروط موجب لإيجاب الشرط (لكن ما ظهر أثره) الذي هو وجوب الصوم (لما نفع وهو وجوبه قبله) أي هذا النذر (فلما زال) المانع وبقي النذر موجبا لا اعتكاف مطلق على الذمة ثبت شرطه الذي هو الصوم و (ظهر أثره) وقد وقع في تقرير الامام خيرا لاسلام نوع اطناب وفيما ذكرنا كفاية ثم ههنا ايراد لا بد من ذكرها وحلها على ما ظهر لهذا العبد الاول اننا لانسلم اشتراط الصوم المقصود في النذر كيف والحديث يدل على اشتراط مطلق الصوم الثاني أن الصوم المقصود لو كان داخل في النذر لكان حاصله نذرا لا اعتكاف مع الصوم المقصود في هذا الشهر وهذا غير مشروع بل محال فلا ينعقد النذر وان قيل النذر بغير المشروع صحيح كافي صوم العيد قلت هنالك الصوم مشروع بأصله غير مشروع بوصفه والصوم في شهر رمضان غير مشروع سوى الفرض بل الشهر في حق غير الفرض كالليالي في حق الصيامات كلها وبعبارة مفصلة الصوم المطلق شرط في الاعتكاف أو المقصود وعلى الثاني يلزم أن لا يصح النذر فانه نذر بمعصية أو أمر مستحيل وعلى الاول ينبغي أن يصح القضاء مع أي صوم كان لان النذر لم يوجب الا على هذا النحو والجواب عنهما أنه لم يدع إيجاب الصوم المقصود لكونه بخصوصه شرط في الاعتكاف كيف وحيث يلزم أن لا يصح في شهر رمضان أصلا بل لان مطلق الصوم شرط والنذر بالمشروط نذر بالشرط لكونه مقصودا له فالنذر يقتضي وجوب الاعتكاف والصوم معا فن هذا الوجه صار الصوم المقصود

العلل العقلية وانما صار موجبا يجعل الشرع اياه موجبا فهو نوع من الحكم فلذلك أو ردها في هذا القطب ولذلك يجوز تعليله ونقول نصب الزنا علة للرجم والسرقه علة للقطع لكذا وكذا فاللواط في معناه فينتصب أيضا سببا والنباش في معنى السارق وسأتي بتحقيق ذلك في كتاب القياس واعلم أن اسم السبب مشترك في اصطلاح الفقهاء وأصل اشتقاقه من الطريق ومن الحبل الذي به ينزح الماء من البئر وحده ما يحصل الشيء عنده لانه فان الوصول بالسير لا بالطريق ولكن لا بد من الطريق ونزح الماء بالاستقاء لا بالحبل ولكن لا بد من الحبل فاستعار الفقهاء لفظ السبب من هذا الموضع وأطلقوه على أربعة أوجه الوجه الاول وهو أقربها الى المستعار منه ما يطلق في مقابلة المباشرة اذ يقال ان حافر البئر مع المرتدى فيه صاحب سبب والمردى صاحب علة فان الهلاك بالتردية لكن عند وجود البئر فما يحصل الهلاك عنده لانه يسمى سببا الثاني تسميتهم الرمي سببا للقتل من حيث انه سبب للعلة وهو على التحقيق علة العلة ولكن لما حصل الموت لا بالرمي بل بالواسطة أشبهه ما لا يحصل الحكم الا به الثالث تسميتهم ذات العلة مع تخلف وصفها سببا كقولهم الكفارة تجب باليمين دون الحنث فاليمين هو السبب وملك النصاب هو سبب الزكاة دون الحول مع أنه لا بد منها في الوجوب ويريدون بهذا السبب ما تحسن اضافة الحكم اليه ويقابلون هذا بالمحل والشرط فيقولون ملك النصاب سبب والحول شرط الرابع تسميتهم الموجب سببا فيكون السبب بمعنى العلة وهذا أبعد الوجوه عن وضع اللسان فان السبب في الوضع عبارة عما يحصل الحكم عنده لانه ولكن هذا يحسن في العلل الشرعية لانها لا توجب الحكم لذاتها بل بإيجاب الله تعالى ولنصبه هذه الاسباب علامات لاظهار الحكم فالعلل الشرعية في معنى العلامات المظهرة فشابهت ما يحصل الحكم عنده

(الفصل الثاني في وصف السبب بالصحة والبطلان والفساد) اعلم أن هذا يطلق في العبادات تارة وفي العقود أخرى وإطلاقه في العبادات مختلف فيه فالصحيح عند المتكلمين عبارة عما وافق الشرع وجب القضاء أو لم يجب وعند الفقهاء عبارة عما أجزأ وأسقط القضاء حتى ان صلاة من ظن انه متطهر صحيحة في اصطلاح المتكلمين لانه وافق الامر المتوجه عليه في الحال وأما

واجباتهم لما أضاف الى الشهر المبارك وجب الاعتكاف فيه وعاق النذر عن إيجاب الصوم لانه لم يكن موجبا بنفسه للصوم وانما يوجب ضرورة توقف الاعتكاف عليه وهو واجب بنفسه ولا يوجب صوما آخر لانه لا يمكن فيه وفي غيره يصير الإيجاب على خلاف مقتضى النذر وأيضا لم يكن الصوم الآخر من ضروريات الاعتكاف بعد وجود صوم الشهر وعمل في الاعتكاف لوجود شرطه فوجب مقارنا الصوم الشهر فيه فاذا صام ولم يعتكف بقي الاعتكاف على ذمته مطلقا عن تلك المقارنة وقد كان أوجبه النذر ولا إيجاب للشرط بدون الشرط فوجب الصوم بذلك النذر وهو الصوم المقصود ولا يسقط عن الذمة لان الواجب لا يسقط بدون الاداء أو زوال سبب الوجوب واذا وجب فأنما وجب ليقرن الاعتكاف بالذات فصارت المقارنة ضرورية فلا يصح بدون هذا الصوم وبعبارة قصيرة ان هذا النذر لما أوجب الاعتكاف آل حاصله الى إيجاب الاعتكاف وإيجاب مقارنته بالصوم لكن لم يظهر أثر الثاني في الاداء لما منع فإلزم القضاء لارتفاعه هذا ما عندي فاحفظه الثالث أنه يلزم أن لا يصح في قضاء شهر رمضان هذا وأشار الى جوابه بقوله (ولهذا) أي ولانه وجب الصوم المقصود (لا يقضى في) شهر (رمضان) آخر ولا واجب آخر) لما بينا (سوى قضاء رمضان الاول اذا خلف) الذي هو القضاء (في حكم الاصل) الذي هو الاداء واذا جاز الاداء في الاصل جاز في الخلف (هذا) فعاد السائل وقال لما وجب الصوم المقصود الذي هو شرطه بزوال المانع فكيف يصح في القضاء والالزم تفويت الواجب وان جعل مطلق وجوب الصوم مانعا عن وجوب الصوم المقصود فمع أنه لم يدل على مانعية المطلق دليل يلزم أن يصح في صوم الكفارة أو المنذور الآخر والجواب وبالله التوفيق أنا لا نقول شرطه الصوم المقصود وانما نقول شرطه الصوم والنذر بالشرط يتضمن النذر بالشرط المقارن له فالنذر بالاعتكاف كان موجبا لهما الا أنه لم يظهر أثره في الصوم لكونه واجبا بنفسه واجبا غير ممكن فأوجب النذر اعتكافا فحسب لكن مقارنا الصوم الشهر المبارك والا كان إيجاب الشرط من غير شرط فاذا فات الصوم مع الاعتكاف بقي على ذمته اعتكاف مقارن لهذا الصيام بإيجاب النذر كما كان فينبغي لا يحتاج الى إيجاب صوم آخر بخلاف ما اذا صام ولم يعتكف فانه بقي الاعتكاف في ذمته مطلقا عن مقارنته الصوم فأوجب النذر صوما آخر مقارنا له والاعاد المحذور المذكور من وجوب الشرط بدون الشرط هذا ما عندي

القضاء فوجوه بأمر مجرد فلا يشتق منه اسم الصحة وهذه الصلاة فاسدة عند الفقهاء لانها غير مجزئة وكذلك من قطع صلاته بانفاذ غريق فصلاته صحيحة عند المتكلم فاسدة عند الفقيه وهذه الاصطلاحات وان اختلفت فلا مشاحة فيها اذا المعنى متفق عليه وأما اذا أطلق في العقود فكل سبب منصوب لحكم اذا أفاد حكمه المقصود منه يقال انه صحيح وان اختلف عنه مقصوده يقال انه بطل فالجواب هو الذي لا يثبت لان السبب مطلوب لثمرته والصحيح هو الذي أثمر والفساد مرادف للبطل في اصطلاح أصحاب الشافعي رضي الله عنه والعقد اما صحيح واما باطل وكل باطل فاسد وأبو حنيفة أثبت قسما آخر في العقود بين البطلان والصحة وجعل الفساد عبارة عنه وزعم أن الفساد منعقد لا فائدة للحكم لكن المعنى بفساده انه غير مشروع بوصفه والمعنى بانعقاده انه مشروع بأصله كعقد الربا فانه مشروع من حيث انه بيع ومنوع من حيث انه يشتمل على زيادة في العوض فاقتضى هذا درجة بين الممنوع بأصله ووصفه جميعا وبين المشروع بأصله ووصفه جميعا فلو صح له هذا القسم لم يناقش في التعبير عنه بالفساد ولا كنهه ينزع فيه اذ كل ممنوع بوصفه فهو ممنوع بأصله كما سبق ذكره

(الفصل الثالث في وصف العبادة بالاداء والقضاء والاعادة) اعلم ان الواجب اذا أدى في وقته سمي أداء وان أدى بعد خروج وقته المضيق أو الموسع المقدّر سمي قضاء وان فعل مرة على نوع من الخلل ثم فعل ثانيا في الوقت سمي اعادة فالاعادة اسم لمثل ما فعل والقضاء اسم لفعل مثل ما فات وقته المحدود ويتصدى النظر في شيئين أحدهما انه لو غلب على ظنه في الواجب الموسع أنه يخترم قبل الفعل فلو أخر عصى بالتأخير فلو أخر وعاش قال القاضي رحمه الله ما يفعله هذا قضاء لانه تقدر وقته بسبب غلبة الظن وهذا غير مرضي عندنا فانه لما انكشف خلاف ما ظن زال حكمه وصار كما لو علم أنه يعيش فينبغي أن ينوى الاداء أعني المريض اذا أخر الحج الى السنة الثانية وهو مشرف على الهلاك ثم شفى الثاني ان الزكاة على الفور عند الشافعي رحمه الله فلو أخر ثم أدى فيلزم على مساق كلام القاضي رحمه الله أن يكون قضاء والصحيح أنه أداء لانه لم يعين وقته بتقدير وتعيين وانما أوجبنا البسار بقرينة الحاجة والا فالاداء في جميع الاوقات موافق لوجب الامر وامتنال له وكذلك من لزمه قضاء صلاة على الفور فأخر

ولقد طول المتأخرون في هذا المقام في أسفارهم ولم يأتوا بشئ يرتفع به قلق القلوب وبما به عليه عسى الله أن يهدي به الطالين (مسئلة * مقدمة الواجب المطلق) أي الواجب الذي وجوبه غير متوقف على المقدمة (واجب مطلقا أي سببا) كان (أو شرط اشرا كالوضوء أو عقلا كترك الضد أو عادة كغسل جزء من الرأس لغسل الوجه وقيل) الوجوب (في السبب فقط) دون غيره من المقدمات (وقيل في الشرط الشرعي فقط) وهو مختار ابن الحاجب (وقيل لا وجوب) لشي من المقدمات (مطلقا لأن التكليف به) أي بالواجب (بدون تكليف المقدمة) أي بدون التكليف بمقدمته (يؤدي الى التكليف بالمحال) اذ الشيء بدون السبب أو الشرط محال لا يقال المحال ليس الا التكليف بالواجب مأخوذا مع عدم الشرط مثلا لا بالواجب مطلقا فان الصلاة بدون الوضوء محال لا الصلاة المطلقة لانا نقول التكليف بالواجب اما مقارن بالمقدمة فهو المدعى أو مطلق بحيث يصلح للمقارنة وعدمها فحينئذ التكليف بتكليف بما يتناول المحال فالمحال مكلف ولو مجرد وهذا ظاهر جدا فلا تغفل (الآثرى تحصيل أسباب الواجب واجب) تحصيل (أسباب الحرام حرام بالاجماع) أي قد أجمع على وجوب أسباب الواجب وحرمة أسباب الحرام لئلا يلزم التكليف بالمحال لأن هذه المقدمة ثبتت بالاجماع ليرد عليه أنه قد ثبت بدليل آخر منفصل عن دليل وجوب الواجب وقد كان الكلام في الوجوب بإيجاب ذي المقدمة فتأمل (وما قيل) لا نسلم لزوم التكليف بالمحال وانما يلزم لو كان التكليف بالواجب من غير وجوب المقدمة أصلا في نفس الامر وهو غير لازم اذ يجوز أن يكون وجوبه بالغيره أي لغير موجب الواجب (كالإيمان) فانه واجب بنفسه سواء وجبت العبادات أم لا (ففيه أن الكلام) كان (بالنظر اليه) يعني أنه لو لم تكن المقدمة واجبة بالنظر الى الواجب لكان التكليف بالواجب متناولا له حال عدم المقارنة بالمقدمة فصارت التكليف بالواجب تكليفا بالمحال (فان قلت) كيف تجب المقدمة وهي غير مأمورة اذ (لا يلزم الامر صريحا) قلت لا نزاع في ذلك بل المراد من وجوب المقدمة (أنه) أي الامر بالواجب (يستتبعه) أي الامر بالمقدمة فهي واجبة بوجوب الواجب ومأمورة بأمره (وهو معنى قولهم إيجاب المشروط إيجاب الشرط ولهذا لا يلزم الامعية واحدة) اذ ترك الواجب مع المقدمات (بالنظر الى الواجب الاصل) بالذات (لا المعاصي بالنظر الى الاسباب

فلا نقول انه قضاء القضاء وذلك نقول بفتق وجوب القضاء الى امر مجرد ومجرد الامر بالاداء كاف في دوام اللزوم فلا يحتاج الى دليل آخر وأمر مجرد فاذا الصحيح أن اسم القضاء مخصوص بما عين وقته شرعا ثم فات الوقت قبل الفعل (دقيقة) اعلم أن القضاء قد يطلق مجازا وقد يطلق حقيقة فانه تلو الاداء والاداء أربعة أحوال الاولى أن يكون واجبا فاذا تركه المكلف عمدا أو سهوا واجب عليه القضاء ولكن حط المأثم عنه عند سهوه وعلى سبيل العفو فالاتيان بمثله بعده يسمى قضاء حقيقة الثانية أن لا يجب الاداء كالصيام في حق الحائض فانه حرام فاذا صامت بعد الظهر فتسميته قضاء مجاز محض وحقيقته أنه فرض مبتدأ لكن لما تجدد هذا الفرض بسبب حالة عرضت منعت من ايجاب الاداء حتى فات لفوات ايجابه سمي قضاء وقد أشكل هذا على طائفة فقالوا وجب الصوم على الحائض دون الصلاة بدليل وجوب القضاء وجعل هذا الاسم مجازا أولى من مخالفة الاجماع إذ لا خلاف أنه لو ماتت الحائض لم تكن عاصية فكيف تؤمر بما تعصى به لو فعلته وليس الحيض كالحدث فان زالتة تمكن فان قيل فلم تنوى قضاء رمضان قلنا ان عني بذلك أنها تنوى قضاء ما منع الحيض من وجوبه فهو كذلك وان عني أنه قضاء لما وجب عليها في حالة الحيض فهو خطأ ومحال فان قيل فلينبأ البالغ القضاء لما فات ايجابه في حالة الصغر قلنا لو أمر بذلك لنواه ولكن لم يجعل فوات الايجاب بالصبا سببا لايجاب فرض مبتدأ بعد البلوغ كيف والمجاز انما يحسن بالاشتغال وقد اشتهر ذلك في الحيض دون الصبا ولعل سبب اختصاص اشتهاره أن الصبا يمنع أصل التكليف والحائض مكلفة فهي بصدد الايجاب الحالة الثالثة حالة المريض والمسافر اذا لم يجب عليهم الكهنا ان صاما وقع عن الفرض فهذا محتمل أن يقال انه مجاز أيضا اذا وجوب ويحتمل أن يقال (١) انه حقيقة اذا لو فعله في الوقت لصح منه فاذا أخل بالفعل مع صحته لو فعله فهو شبهه عن وجوب عليه وتركه سهوا وعمدا أو نقول قال الله تعالى فعدة من أيام أخر فهو على سبيل التخيير فكان الواجب أحدهما لا بعينه إلا أن هذا البديل لا يمكن إلا بعد فوات الاول والاخر سابق بالزمان فسمى قضاء لتعلقه بفواته بخلاف العتق والصيام في الكفارة إذ لا يتعلق أحدهما بفوات الآخر ولكن يلزم على هذا أن تسمى الصلاة في آخر الوقت قضاء لانه مخير بين التقديم والتأخير كالسافر والاطهر

والشروط بل معصية الواجب الاصل منسوبة اليها بالعرض والظاهر أن المنكرين لا ينكرون هذا بل انما أنكروا الوجوب صريحا فالتزاع لفظي وان أنكروا هذا المعنى فقد ظهروا فسادا القائلون بعدم الوجوب طلقا (قالوا الوجوب) ما يتوقف عليه الواجب من المقدمة (لزم تعقل الموجه له) لان الايجاب بدون التعقل غير معقول والتالي باطل لانا كثيرا ما نأمر بشئ ونغفل عن المقدمات (قلنا) اللزوم (ممنوع وانما يلزم) التعقل (لو كان) الامر (صريحا) وبالذات وليست المقدمة مأمورة بالامور بالاول بالعرض (ومن ههنا لم يلزم تعلق الخطاب بنفسه ولا وجوب النية) وانما يلزم فيما اذا كان الوجوب صريحا بل لا لزوم هناك أيضا لا يجب النية في الوضوء والغسل عندنا وفي غسل الثياب وستر العورة بالاتفاق ومن ههنا ظهر لك اندفاع ما استدلو به من لزوم المعصية بترك المقدمة ولزوم وجوب النية في المقدمات وقالوا لو وجبت لما صح التقليد بعدم الوجوب ونحن نقطع بصحة أوجب غسل الوجه دون الرأس قلنا بطلان اللازم ممنوع ولا قطع بصحة ثالث بحسب العادة وقالوا الوضوء لزم قول الكعبى من انتفاء المباح وسيجيء (فرع) اذا اشتبهت المنكوحة بالاجنبية) اذا دخل امرأتان في بيت وقد زوج احدهما الوكيل ولا يعرف الزوج الزوجة بعينها وقدمات الوكيل (حرمت) المنكوحة (لان الكف عن الحرام) وهو وطء الاجنبية (واجب وهو بالكف عنهما) جميعا لا اشتباها ومن ههنا اشتهر أن الحلال والحرام لا يجتمعان الا وقد غلب الحرام (ولو قال) مخاطبا لزوجتيه (احدا) كما طلق حرمتا لان الاجتناب عن المطلقة (بقينا فيه) أى في الاجتناب عنهما كذا في كتب الشافعية وأما عندنا ففي تلك الصورة لا يقع الطلاق على المعين منهما بل في المبهمة وانما يقع في المعين بالبيان فله قيل البيان أن يطأ أيهما شاء بدلا لكن وطء احدهما يكون بياناً للمعين الطلاق في الاخرى فليس هناك الكف عن احدهما واجبا حتى يكون الكف عنهما مقدمة الواجب نعم لو طلق معينا طلاقا باثنا ثم نسي المطلقة ينبغي أن تحرما لان هذا من صور اشتباه المنكوحة بالاجنبية (أقول) واذا ثبت وجوب المقدمة (فالغاية داخله في المغيا) وان

(١) قوله ويحتمل أن يقال انه حقيقة الخ كذا في بعض النسخ وفي بعضها ويحتمل أن يقال انه واجب ولكن الرخصة في تأخيرها فهو شبهه الخ اه فتأمل معجمه

أن تسمية صوم المسافر قضاء مجاز أو القضاء اسم مشترك بين ما فات أدائه الواجب وبين ما خرج عن وقته المشهور المعروف به ولرمضان خصوص نسبة إلى الصوم ليس ذلك لسواه بدليل أن الصبي المسافر لو بلغ بعد رمضان لا يلزمه ولو بلغ في آخر وقت الصلاة لزمته فأخراجه عن مظنة أدائه في حق العموم يوهم كونه قضاء والذي يقتضيه التحقيق أنه ليس بقضاء فان قيل فالنائم والناسي يقضيان ولا خطاب عليهما إلا بما لا يكفان قلناهما منسوبان إلى الغفلة والتقصير ولكن الله تعالى عفا عنهما وحوط عنهما المأثم بخلاف الحائض والمسافر ولذلك يجب عليهما ما لا مسالك بقية النهار تشبه بالصائمين دون الحائض ثم في المسافر مذهبان ضعيفان أحدهما مذهب أصحاب الظاهر أن المسافر لا يصح صومه في السفر لقوله تعالى فعدة من أيام أخر فلم يأمره إلا بأيام أخر وهو فاسد لأن سياق الكلام يفهمنا ضمرا لا فطار ومعناه من كان منكم مريضا أو على سفر فأفطر فعدة من أيام أخر كقوله تعالى فقلنا اضرب بعصاك الحجر فانفجرت منه يعني فضرب فانفجرت ولأن أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم في السفر كانوا يصومون ويفطرون ولا يعترض بعضهم على بعض والثاني مذهب الكرخي أن الواجب أيام أخر ولكن لو صام رمضان صح وكان معجلا للواجب كن قدم الزكاة على الحول وهو فاسد لأن الآية لا تفهم إلا الرخصة في التأخير وتوسيع الوقت عليه والمؤدى في أول الوقت الموسع غير معجل بل هو مؤدى وقته كما سبق في الصلاة في أول الوقت الحالة الرابعة حال المريض فان كان لا يخشى الموت من الصوم فهو كالسافر أما الذي يخشى الموت أو الضرر العظيم فيعصى بتركه إلا كل في شبه الحائض من هذا الوجه فلو صام يحتمل أن يمال لا ينعقد لأنه عاص به فكيف يتقرب بما يعصى به ويحتمل أن يقال انما عصى بحبائنه على الروح التي هي حق الله تعالى فيكون كالصلي في الدار المغصوبة يعصى لتساوله حق الغير ويمكن أن يقال قد قيل للمريض كل فكيف يقال له لا تأكل وهو معنى الصوم بخلاف الصلاة والغصب ويمكن أن يجاب بأنه قيل له لا تهلك نفسك وقيل له صم فلم يعص من حيث أنه صائم بل من حيث سعيه في الهلاك ويلزم عليه صوم يوم التحرف أنه نهى عنه لتركه اجابة الدعوة إلى أكل القرايين والضحايا وهي ضيافة الله تعالى ويعسر الفرق بينهما جدا فهذه احتمالات يتجاذبها المجتهدون فان قلنا لا ينعقد صومه فتسمية تداركه قضاء مجاز محض كما في حق الحائض والافهو كالسافر

كانت مقدمة (ليعلم وجود المغيا) فعلم وجود المغيا موقوف على دخولها وعموم التوقف في الغايات كلها محتمل تأمل بل انما يصح في البعض الذي هو مقدمات للمغيا * (فرع آخر) * قالوا خروج المصلي بصنعه فرض لأن من ضروريات الدخول في صلاة أخرى خروجه عن الأولى والدخول في الأخرى فرض فكذا الخروج عن الأولى ولا يفقهه هذا العبد فان كونه من اللوازم لا يوجب أن يكون الخروج بصنع المصلي عنها فرضا كيف ويجوز أن يخرج من الصلاة بعد تمام الأركان من غير اختيار بل هو الظاهر من حديث الأعرابي فاذا فعلت ذلك فقد تمت صلاتك ان شئت فقل رواه الامام محمد على أنه لو سلم فالخروج اذا من متمات الصلاة الأخرى لا من فرائض هذه ولم ينص الامام أبو حنيفة على فرضيته انما استخرجوها عن بعض الفروع كفساد الفجر فيما اذا طلعت الشمس في القعدة الأخيرة بعد التشهد قبل السلام والجمعة فيما اذا خرج وقت الظهر في تلك الحال أو تعلم الا في سورة فيها وغيرها وفيه كلام قد استوفى في فتح القدير وقال الامام أبو الحسن الكرخي ان القول بفرضية الخروج بصنعه لا اعتداده فان الفرض ما يكون قربة وهذا الخروج ليس قربة بل قد يكون قهقهة فكيف يكون فرضا فالاشبه ما قال انه ليس بفرض والله أعلم بالصواب (مسئلة * وجوب الشيء يتضمن حرمة ضده) (وقيل) الامر بالشيء (يقضى كراهة ضده وقيل) الامر بالشيء (نفس النهي عن ضده فنهى عن عم في أمر الوجوب والتدب جعلها منهي عن الضد تحريما وتنزيها) فالتدب إلى الشيء نفس كراهة الضد (ومنهم من خصص) الحكم (بأمر الوجوب) فليس ضد المندوب مكروها (وقيل ليس) الامر (نهي) عن الضد (ولا متضمنا عقلا وعليه المعتزلة وعامة الشافعية ثم) الخلاف (في النهي كذلك) فالمختار أنه متضمن للامر بالضد وقيل نفس الامر به سواء كان تحريما أو تنزيها وقيل اذا كان تحريما فقط وقيل يقتضى كون الضد بمعنى سنة (الأن الامر) بالشيء (نهى عن جميع الاضداد) لأن كل واحد منها مقوت للواجب بالمأمور به (بخلاف النهي فانه أمر بأحد أضداده) مخيرا وقيل ليس النهي أمر بضد ولا متضمنا عقلا كما في الامر (وقيل) في النهي (لا) يتضمن الامر بضد ولا نفسه بخلاف الامر (لأن الامتناع عن الضد من لوازم وجوب الفعل) والافان جازا لاثبات

(الفصل الرابع في العزيمة والرخصة) اعلم أن العزم عبارة عن القصد المؤكد قال الله تعالى فنبذ عزمنا أي قصدا بليغا وسمى بعض الرسل أولى العزم لتأكيد قصدهم في طلب الحق والعزيمة في لسان جملة الشرع عبارة عما لزم العباد بإيجاب الله تعالى والرخصة في اللسان عبارة عن اليسر والسهولة يقال رخص السعر إذا تراجع وسهل الشراء وفي الشريعة عبارة عما وسع للمكلف في فعله لعذر وعجز عنه مع قيام السبب المحرم فإن ما لم يوجب الله تعالى علينا من صوم وشوال وصلاة الضحى لا يسمى رخصة وما أباحه في الأصل من الأكل والشرب لا يسمى رخصة ويسمى تناول الميتة رخصة وسقوط صوم رمضان عن المسافر يسمى رخصة وعلى الجملة فهذا الاسم يطلق حقيقة ومجازا فالحقيقة في الرتبة العليا كإباحة النطق بكلمة الكفر بسبب الإكراه وكذلك إباحة شرب الخمر واتلاف مال الغير بسبب الإكراه والخمصة والغصص بلقمة لا يسيغها إلا الخمر التي معه وأما المجاز البعيد عن الحقيقة فتسمية ما حط عنان الأصر والأغلال التي وجبت على من قبلنا في الملل المنسوخة رخصة وما لم يجب علينا ولا على غيرنا لا يسمى رخصة وهذا الماء أوجب على غيرنا وإذا قبلنا أنفسنا به حسن إطلاق اسم الرخصة تجوزا فإن الإيجاب على غيرنا ليس تضيقا في حقنا والرخصة فسحة في مقابلة التضيق وتتردد بين هاتين الدرجتين صور بعضها أقرب إلى الحقيقة وبعضها أقرب إلى المجاز منها القصر والفطر في حق المسافر وهو جدير بأن يسمى رخصة حقيقة لأن السبب هو شهر رمضان وهو قائم وقد دخل المسافر تحت قوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه وأخرج عن العموم بعذر وعسر أما التيمم عند عدم الماء فلا يحسن تسميته رخصة لأنه لا يمكن تكليف استعمال الماء مع عدمه فلا يمكن أن يقال السبب قائم مع استحالة التكليف بخلاف السكره على الكفر والشرب فإنه قادر على الترك نعم تجوز ذلك عند المرض أو الجراحة أو بعد الماء عنه أو بعيه بأكثر من ثمن المثل رخصة بل التيمم عند فقد الماء كالأطعام عند فقد الرقة وذلك ليس برخصة بل أوجب الرقة في حالة والإطعام في حالة فلا نقول السبب قائم عند فقد الرقة بل الظاهر سبب لوجوب العتق في حالة ولوجوب الإطعام في حالة فإن قيل إن كان سبب وجوب الوضوء مندفعاً عند فقد الماء فسبب تحريم الكفر والشرب والميتة مندفع عند خوف الهلاك فكان المحرم محرم بشرط انتفاء الخوف قلنا المحرم في الميتة الحبث وفي الخمر الاسكار وفي الكفر كونه جهلا بالله تعالى أو كذبا عليه وهذه المحرمات

بالضد مع وجود الفعل ارتفع التضاد والارتفع الوجوب وإذا كان من لوازم الوجوب فيتحقق وجوب الفعل بتحقيق وجوب الامتناع عن الضد فلزم حرمة بتبعية الوجوب وخطابه وهو المراد من التضمن كما أن جعل المأزوم هو بعينه جعل اللازم ولا يحتاج إلى جعل مستقل كذلك لا يحتاج الامتناع عن الضد إلى موجب سوى موجب الفعل والمصنف أفاد هذا المعنى بالتمثيل وقال (واللوازم مجعولة بجعل المأزوم لا بجعل جديد والا) تكن كذلك (لزم إمكان الانفكاك) أي كما أن جعل المأزوم هو جعل اللازم كذلك إيجاب المأزوم هو بعينه إيجاب اللازم (وبمثله يقال في النهي) يعني أن الاشتغال بالضد من لوازم كف الفعل فإذا تحقق إيجاب الكف لا بد من تحقق إيجاب الاشتغال بالضد ولو تخييرا (وفيه شيء) لأن كون الاشتغال بالضد من لوازم الكف عن الفعل ممنوع فإنه قد يوجد الكف ولا يخطر ضد بالبال فضلا عن الاشتغال بسوى هذا الكف وليس منه وكذا ليس من لوازم عدم الفعل فإن عدمه ربما يكون من عدم الغلة لا بوجود المانع الذي هو الضد فلا يلزم الإيجاب (فالخطاب) هنا (واحد بالذات) متعلق بالفعل وبالضد (واتفاوت بالأصالة والتبعية) فبالأصالة للواجب وبالتبعية للكف عن الضد (كفا في إيجاب المقدمة) فعلى هذا إذا ترك الواجب مع الاشتغال بالضد فالمعصية معصية واحدة هي معصية ترك الواجب وإنما ينسب إلى الضد بالعرض وعلى هذا فلا يليق أن يخالف في هذا الحكم وجعل الشيخ ابن الهمام فائدة الخلاف في هذه المسئلة أن عند قائل التضمن أو العينية معصيتين وعند المنكر معصية واحدة وعلى هذا فالخطاب عند القائلين بالذات وأصالة إلى الواجب والكف عن الضد أدو عند المنكرين ليس كذلك وعلى هذا فلا يتم الدليل قطعا لأنه لا يلزم من تعلق الخطاب بالمأزوم تعلقه باللازم بالذات لكن الظاهر مع المصنف كما لا يخفى وحيث شذفت النزاع لا طائل تحته (ومن ههنا قيل يقتضي) الأمر بالشئ (كرأه ضده) فإن خطاب الضم أنزل من خطاب الصريح فلا بد من الفرق بينهما في الإطلاق ليعلم أنه ذكر الامام غير الاسلام أو ثلاثة مذاهب في ضد الأمور به والمنهى عنه الأول أنه لا حكم للأمر والنهي في الضد أصلا الثاني وقد نسبته إلى الشيخ أبي بكر الجصاص قدس سره تحريم ضد الأمور به ووجوب ضد المنهى عنه إن كان واحدا الثالث

قائمة وقد اندفع حكمها بالخوف فكل تحریم اندفع بالعدو والخوف مع امكان تركه يسمى اندفاعه رخصة ولا يمنع من ذلك تغيير العبارة بان يجعل انتفاء العذر شرطا مضموما الى الموجب فان قيل فالرخص تنقسم الى ما يعصى بتركه كترك كل الميتة والافطار عند خوف الهلاك والى ما لا يعصى كالا فطار والقصر وترك كلمة الكفر وترك قتل من أكره على قتل نفسه فكيف يسمى ما يجب الاتيان به رخصة وكيف فرق بين البعض والبعض قلنا ما تسميته رخصة وان كانت واجبة فن حيث ان فيه فسحة اذ لم يكلف أهلاك نفسه بالعطش وجوز له تسكينه بالحجر وأسقط عنه العقاب فن حيث اسقاط العقاب عن فعله هو فسحة ورخصة ومن حيث ايجاب العقاب على تركه هو عزية وأما سبب الفرق فأمر مصلحية رآها المجتهدون وقد اختلفوا فيها فمنهم من لم يجوز الاستسلام للصائل ومنهم من جوز وقال قتل غيره محذور كقتله وانما جوز له نظر الله وله أن يسقط حق نفسه اذا قابله مثله وليس له أن يهلك نفسه ليمتنع عن ميتة وخمر فان حفظ المهجة أهم في الشرع من ترك الميتة والخمر في حالة تادرة ومنها السلم فانه بيع ما لا يقدر على تسليمه في الحال فقد يقال انه رخصة لان عموم نهيه صلى الله عليه وسلم في حديث حكيم بن حزام عن بيع ما ليس عنده يوجب تحريمه وحاجة المفلس اقتضت الرخصة في السلم ولا شك في أن تزويج الأبقعة يصح ولا يسمى ذلك رخصة فاذا قبل ببيع الأبق هو فسحة لكن قيل النكاح عقد آخر فارق شرطه شرط البيع فلا مناسبة بينهما ويمكن أن يقال السلم عقد آخر فهو بيع دين وذلك بيع عين فافترقا واقتراهما في الشرط لا يلحق أحدهما بالآخر فيشبهه أن يكون هذا مجازا فنقول الراوي نهى عن بيع ما ليس عند الانسان وأرخص في السلم تجوز في الكلام واعلم أن بعض أصحاب الرأي قالوا احد الرخصة أنه الذي أبيع مع كونه حراما وهذا متناقض فان الذي أبيع لا يكون حراما وحذق بعضهم وقال ما أرخص فيه مع كونه حراما وهو مثل الاول لان الترخيص اباحة أيضا وقد بنوا هذا على أصلهم اذ قالوا الكفر قبيح لعينه فهو حرام فبالا كراه رخص له فيما هو قبيح في نفسه وعن هذا الوأصر ولم يتلفظ بالكفر كان مثابا وزعموا أن المكروه على الافطار لم يفطر يثاب لان الافطار قبيح والصوم قيام بحق الله تعالى والمكروه على اتلاف المال أيضا لو استسلم قالوا يثاب والمكروه على تناول الميتة وشرب الخمر زعموا أنه يأثم ان لم يتناول وفي هذه التفاصيل نظر فقهي لا يتعلق بمحض الاصول والمقصود أن قولهم انه رخص في الحرام متناقض لا وجه

كراهة ضد المأمور به وكون ضد المنهى عنه في معنى سنة واجبة وقال هذا أصح عندنا ثم قال بعد ذكر حجج الفريقين الاولين واحتج الفريق الثالث بأن الامر على ما قال الحصص الأنا أثبتنا بكل واحد من القسمين أدنى ما يثبت به لان الثابت بغيره ضرورة لا يساوي المقصود بنفسه وأما الذي اخترناه فبناء على هذا وهو أن هذا لما كان أمرا ضروريا سميناه اقتضاء ومعنى الاقتضاء ههنا أنه ضروري غير مقصود فصار شيئا محاذ كذا من مقتضيات أحكام الشرع ثم قال بعد عدة سطور وفائدة هذا الاصل أن التحريم لم يمسك مقصودا بالامر لم يعتبر الا من حيث يفوت الامر فاما اذا لم يفوته كان مكروها كالأمر بالقيام ليس ينهى عن القعود قصد احتي اذا قعد ثم قام لا تفسد صلاته ولكنه مكروه ولهذا قلنا ان المحرم لما نهى عن لبس الخيط كان من السنة لبس الازار والرداء الى آخر ما ذكر من التفريعات كما هو دأبه الشريف وقد تحير العلماء الاعلام في حل هذا البحث فعمله بعضهم على ما أشار اليه المصنف وحاصله أن ما يفيد خطاب الضمن وهو أنزل من الصريح لا يثبت به التحريم بل أنزل منه وهو الكراهة ومن هذا الوجه سماه كراهية فلا مخالفة في المعنى بينه وبين الشيخ أبي بكر وعلى هذا لا يستقيم قوله وأما اذا لم يفوته كان مكروها الا أن يقال من ههنا شرع في كلام آخر فأراد بالمكروه ههنا المتعارف من المعنى لا ما ثبت بخطاب غير صريح كما أراد سابقا ثم أورد المصنف عليه بقوله (لكن يلزم) على هذا (اطلاق المكروه على الممتنع) أي الحرام وهو بعيد جدا وجهه آخرون على أن مقصوده رجه الله اثبات الكراهة في غير المفوت من الاضداد وتقرير كلامه أنا أثبتنا لكل من الامر والنهي أدنى درجة وهو الخطاب الضمني الضروري الذي سميناه اقتضاء باصطلاح واذا ثبت الخطاب الضمني ففائدته أن الضد اذا غير مقصود بالحكم بالامر ولم يعتبر الا من حيث يفوت الامر لا بالذات فاذا لم يفوته لم يكن حراما بل مكروها وعلى هذا التقرير لم يكن ذكر هذا المذهب في الخلافة مناسبة ثم ان ما ادعاه رجه الله بقوله فاذا لم يفوته كان مكروها غير مفهوم لهذا العبد الى الآن فانه اذا لم يفوته لم يتعرض له الامر فان ثبت الكراهة فبدليل آخر لا يحكم الضدية وأما القعود فانما لا يفسد لان القيام ليس فرضا دائما في الصلاة وأما الكراهة فلان تحلل غير الافعال الصلواتية فيها مكروه اذا كان من جنسها لانه ضد لشيء وأما ليس

له والله تعالى أعلم وقد تم النظر في القطب الاول وهو النظر في حقيقة الحكم وأقسامه فلننظر الآن في مثير الحكم وهو الدليل

(القطب الثاني في أدلة الاحكام وهي أربعة الكتاب والسنة والاجماع ودليل العقل المقرر على النفي الاصل فاما قول الصحابي وشريعة من قبلنا فختلف فيه)

(الاصل الاول من أصول الادلة كتاب الله تعالى) واعلم أنا اذا حققنا النظر بان أصل الاحكام واحد وهو قول الله تعالى اذ قول الرسول صلى الله تعالى عليه وسلم ليس بحكم ولا ملزم بل هو مخبر عن الله تعالى أنه حكم بكذا وكذا فالحكم لله تعالى وحده والاجماع يدل على السنة والسنة على حكم الله تعالى وأما العقل فلا يدل على الاحكام الشرعية بل يدل على نفي الاحكام عند انتفاء السمع فتسمية العقل أصلا من أصول الادلة تجوز على ما يأتي تحقيقه الا أنا اذا نظرنا الى ظهور الحكم في حقنا فلا يظهر الا بقول الرسول عليه السلام لا نالنا نسمع الكلام من الله تعالى ولا من جبريل فالكتاب يظهر لنا بقول الرسول صلى الله تعالى عليه وسلم فاذن ان اعتبرنا المظهر لهذه الاحكام فهو قول الرسول فقط اذا الاجماع يدل على أنهم استندوا الى قوله وان اعتبرنا السبب الملزم فهو واحد وهو حكم الله تعالى لكن اذا لم نجد النظر وجمعنا المدارك صارت الاصول التي بحسب النظر فيها أربعة كما سبق فلنبدا بالكتاب والنظر في حقيقته ثم في حده الميزلة عما ليس بكتاب ثم في ألفاظه ثم في أحكامه

(النظر الاول في حقيقته) ومعناه هو الكلام القائم بذات الله تعالى وهو صفة قديمة من صفاته والكلام اسم مشترك قد يطلق على الالفاظ الدالة على ما في النفس تقول سمعت كلام فلان وفصاحته وقد يطلق على مدلول العبارات وهي المعاني التي في النفس كما قيل

ان الكلام في الفؤاد وانما جعل اللسان على الفؤاد دليلا

وقال الله تعالى ويقولون في أنفسهم لولا يعذبنا الله بما نقول وقال تعالى وأسر واقولكم أواجهروا به فلا سبيل الى انكار كون هذا الاسم مشتركا وقد قال قوم وضع في الاصل العبارات وهو مجاز في مدلولها وقيل عكسه ولا يتعلق به غرض بعد ثبوت الاشتراك وكلام النفس ينقسم الى خبر واستخبار وأمر ونهي وتنبيه وهي معان تخالف بحسبها الارادات والعلوم وهي متعلقة بتعلقاتها

المحرم الا زار فلانه لما نهى عن لبس المخيط وقد كان السترفضاد ثيابا تعين لبس الازار والرداء لا لانه ضد لبس المخيط غير مفوت هكذا الكلام في باقي الفروع لان طول الكلام بكراه (ان قلت فالامر بشئ نهى عن ضده ضد عينا) فكل من الاضداد منهى عنه (والنهى عن الضد يستلزم الامر بالضد الاخر تخييراف هذا الضد) الاخر (منهى عنه عينا وما موربه تخييرا) فاجتمع الوجوب والحرمة في شئ واحد (هذا خلف قلت الامكان بالنظر الى شئ) كما أنه (لا ينافي الامتناع بالذات ولا الامتناع بالنظر الى شئ آخر) كذلك المأمور به والوجوب بالنظر الى شئ لا ينافي الحرمة بالنظر الى شئ آخر فلا استحالة في الاجتماع ولو قيل ان حرمة ضد الواجب لانه مفوت له وليس الاجتناب عنه مطلوب بالذات بل لاداء الواجب وضد المنهى انما يكون واجبا ليحصل الاجتناب عنه فضعف هذا الضد انما يكون مطلوب بالاجتناب عن هذا الضد وانما هو لتحصيل الواجب فان كان ضد الضد ضد الواجب أيضا لا يكون واجبا مطلوب بالاجتناب عن هذا الضد لان الاجتناب عنه على هذا الوجه لم يكن مطلوب بابل بوجه يقارنه أداء الواجب لم يكن بعيدا بل أولى كما لا يخفى على المتأمل (لا يقال يلزم على الاول) هو تضمن وجوب الشئ حرمة الضد (حرمة الواجبات) فان من الواجبات ما هو ضد الواجب آخر (لحرمة الصلاة من حيث انها ضد الحج) اذا لاركان الصلابة لا تجماع الاركان الحجية (وبالعكس) أي حرمة الحج من حيث انه ضد الصلاة (و) يلزم (على الثاني) وهو تضمن نهى الشئ وجوب الضد (وجوب المحرمات ولو تخييرا) فان من المحرمات ما هو ضد المحرم آخر (كوجوب الزنا لانه ترك الواطئة) اذا لا يلاجان لا يجتمعان (وبالعكس) أي وجوب الواطئة لانه ترك الزنا (لانا نقول في الاول) أي لاجل الجواب عن الاول (الامر لا يقتضي الاستيعاب فلا يكون نهيا عن الضد دائما) بل في هذه الاحوال ولا إشاعة في الالتزام فاداء الصلاة بنحو يكون الحج بها متروكا حرام البتة (فيمكن فعل ضده الواجب في وقت آخر ومن ههنا قيل ان الشرط) في حرمة ضد الواجب (أن يكون الواجب مضيقا) فان الموسع لا يوجب حرمة الضد اذ يجوز تركه والأصح

لذاتها كما تتعلق القدرة والارادة والعلم وزعم قوم أنه يرجع الى العالوم والارادات وليس جنساب رأسه واثبات ذلك على المتكلم
 لا على الاصولي (فصل) كلام الله تعالى واحد وهو مع وحدته متضمن لجميع معاني الكلام كما أن علمه واحد وهو مع
 وحدته محيط بما لا يتناهى من المعلومات حتى لا يعزب عن علمه مثقال ذرة في السموات ولا في الارض وفيهم ذلك غامض وتفهمه
 على المتكلم لا على الاصولي وأما كلام النفس في حقنا فهو يتعدد كما تتعدد العالوم ويفارق كلامه كلامنا من وجه آخر
 وهو أن أحد من المخلوقين لا يقدر على أن يعرف غيره كلام نفسه الا بلفظ أو رمز أو فعل والله تعالى قادر على أن يخلق لمن يشاء
 من عباده علماء ضروريين بكلامه من غير توسط حرف وصوت ودلالة ويخلق لهم السمع أيضا بكلامه من غير توسط صوت وحرف
 ودلالة ومن سمع ذلك من غير توسط فقد سمع كلام الله تحقيقا وهو خاصية موسى صلوات الله تعالى عليه وعلى نبينا وسائر الانبياء
 وأما من سمعه من غيره ملكا كان أو نبيا كان تسميته سامعا كلام الله تعالى كسميتنا من سمع شعر المتنبى من غيره بأنه سمع شعر
 المتنبى وذلك أيضا جائز ولا جله قال الله تعالى وإن أحد من المشركين استجارك فأجره حتى يسمع كلام الله

(النظر الثاني في حده) وحده الكتاب ما نقل النباين دقتي المصحف على الاحرف السبعة المشهورة نقلا متواترا ونعني
 بالكتاب القرآن المنزل وقيدناه بالمصحف لان الصحابة بالغوا في الاحتياط في نقله حتى كرهوا التعاشير والنقط وأمروا بالتجريد
 كيلا يختلط بالقرآن غيره ونقل النباين متواترا فنعلم أن المكتوب في المصحف المتفق عليه هو القرآن وأن ما هو خارج عنه فليس
 منه اذ يستحيل في العرف والعادة مع توفر الدواعي على حفظه أن يهمل بعضه فلا ينقل أو يختلط به ما ليس منه فان قيل هلا
 حددتوه بالمعجز قلنا لان كونه معجزا يدل على صدق الرسول عليه السلام لا على كونه كتاب الله تعالى لا محالة اذ يتصور
 الاعجاز بما ليس بكتاب الله تعالى ولان بعض الآية ليس بمعجز وهو من الكتاب فان قيل فلم شرطتم التواتر قلنا يحصل
 العلم به لان الحكم بما لا يعلم جهل وكون الشيء كلام الله تعالى أمر حقيقي ليس بوضعي حتى يتعلق بظننا فيقال اذا ظنتم كذا فقد
 حرمتنا عليكم فعلا أو حالنا لكم فيكون التحريم معلوما عند ظننا ويكون ظننا علامة يتعلق التحريم به لان التحريم بالوضع فيمكن
 الوضع عند الظن وكون الشيء كلام الله تعالى أمر حقيقي ليس بوضعي فالحكم فيه بالظن جهل وينشعب عن حد الكلام

أنه لا حاجة الى هذا التقييد اذ كما أنه يجب الموسع في جزء من أجزاء الوقت كذلك يحرم الاشتغال بضده أو أضداده فيه فان
 الحرمة على حسب الوجوب (لكن يلزم) على هذا (أن لا يكون الحج وقته العمر) كله فانه حرام في جزء من أجزاء الوقت وقد
 أجمع على أن العمر كله وقته وكذا يلزم في الصلاة أيضا أن لا يكون تمام وقته المقدور وقتها (الا أن يقال) في الجواب (ذلك)
 أي العمر كله (وقته نظرا اليه من حيث هو هو) حتى يكون أداء الحج في كل وقت صحيحا ولا تبقى المؤاخذة به وانما جاء الحرمة في
 بعض الاحيان نظرا الى ترك واجب آخر (و) نقول (في الثاني التعيين) للحرمة (الدليل أصلي) موجب له (أخرج
 المحلل عن قبول التخيير تبعا) فان الحكم ليس شأنه أن يأمر بشي ليأمن عن الحرام وهو حرام مثله فلا يكون الكف عن الزنا
 مطلقا ولو بالواطئة مطلوب بابل الكف الخاص فلا يلزم وجوب الواطئة فتأمل فيه ويمكن الجواب بعدم التنافي بين الوجوب التبعي
 تخيرا والحرمة الذاتية فتدبر (ولا حجاب سائر المذاهب وجوه ضعيفة مذكورة في المبسوطات مع ما عليها فارجع اليها)
 ونحن نذكرها فاعلم أن القائلين بالعينية قال القاضي منهم أولا ولم يكن الأمر بشي هو النهي عن الضد فهما اما مشلان
 أو ضدان أو خلافان وعلى الاولين يلزم أن لا يصح الاجتماع ويصح بالضرورة اذ لا استحالة في الأمر بشي والنهي عن ضده وبالعكس
 وعلى الثالث فيمكن اجتماع الأمر بالشئ مع ضد النهي عن الضد وضده أمر به فيلزم اجتماع الأمر بالشئ مع الأمر بضده هذا
 خلف قلنا خلافاً ولا نسلم لزوم إمكان الأمر مع ضد النهي عن الضد فانه يجوز التلازم بين الأمر والنهي عن الضد فلا يصح
 الانفكاك نعم يلزم التضمن كما علمت ولعله لهذا رجع القاضي عنها الى التضمن وثانياً ان السكون ترك الحركة فالأمر بالسكون
 طلب لترك الحركة وهو النهي عن الحركة قلنا الاضداد التي هي سلب المأمورات مسلم أنه عين تركها لكن ما خارجه عن
 النزاع فانه في الاضداد الثابتة الجزئية وأما كون كل ضد مأمور به تركه فممنوع كيف وليس الاكل نفس ترك الصلاة نعم ترك
 الضد من لوازم وجود المأمور به فالأمر به ملزوم النهي عن الضد وظن المخصص العينية أو التضمن بالأمر اما أن النهي
 لا يقتضي الاتي الفعل وليس وجود الضد عينه أو لازمه لجواز انتفاء الفعل بانتفاء مقتضى الوجود المسانع وقد مر أنه وارد

(مسئلة) التتابع في صوم كفارة اليمين ليس بواجب على قول وان قرأ ابن مسعود فصيام ثلاثة أيام متتابعات لان هذه الزيادة لم تتواتر فليست من القرآن فتحمل على أنه ذكرها في معرض البيان لما اعتقد مذهبها فاعله اعتقد التتابع جلا لهذا المطلق على المقيد بالتتابع في الظهار وقال أبو حنيفة يجب لانه وان لم يثبت كونه قرآنا فلا أقل من كونه خبرا والعمل يجب بخبر الواحد وهذا ضعيف لان خبر الواحد لا دليل على كذبه وهو ان جعله من القرآن فهو خطأ قطعا لانه وجب على رسول الله صلى الله عليه وسلم أن يبلغه طائفة من الامة تقوم الحجّة بقولهم وكان لا يجوز له مناجاة الواحد به وان لم يجعله من القرآن احتمل أن يكون ذلك مذهباً له لدليل قد دل عليه واحتمل أن يكون خبرا وما ترددين أن يكون خبرا أولا يكون فلا يجوز العمل به وانما يجوز العمل بما يصرح الراوى بسماعه من رسول الله صلى الله عليه وسلم (مسئلة) البسملة آية من القرآن لكنه هل هي آية من أول كل سورة فيه خلاف وميل الشافعي رحمه الله الى أنها آية من كل سورة الحمد وسائر السور لكنها في أول كل سورة آية برأسها وهي مع أول آية من سائر السور آية هذا مما نقل عن الشافعي رحمه الله فيه تردد وهذا أصح من قول من حمل تردد قول الشافعي على أنها هل هي من القرآن في أول كل سورة بل الذي يصح أنها حيث كتبت مع القرآن بخط القرآن فهي من القرآن فان قيل القرآن لا يثبت الا بطريق قاطع متواتر فان كان هذا قاطعا فكيف اختلفوا فيه وان كان مظنونا فكيف يثبت القرآن بالظن ولو جاز هذا الجاز ايجاب التتابع في صوم كفارة اليمين بقول ابن مسعود ولجاز للروافض أن يقولوا قد ثبتت امامة علي رضي الله عنه بنص القرآن ونزلت فيه آيات أخفاها الصحابة بالتعصب وانما طريقنا في الرد عليهم أننا نقول نزل القرآن معجزة للرسول عليه السلام وأمر الرسول عليه السلام باظهاره مع قوم تقوم الحجّة بقولهم وهم أهل التواتر فلا يظن بهم التطابق على الاخفاء ولا مناجاة الا حاديه حتى لا يتحدث أحدا بالانكار فكانوا يبالغون في حفظ القرآن حتى كانوا يضايقون في الحروف ويمنعون من كتبه أسامي السور مع القرآن ومن التعاشير والنقط كيلا يختلط بالقرآن غيره فالعادة تحيل الاخفاء فيجب أن يكون طريق ثبوت القرآن القطع وعن هذا المعنى قطع القاضي رحمه الله بخط من جعل البسملة من القرآن الا في سورة النمل فقال لو كانت من القرآن لوجب على الرسول عليه السلام أن يبين أنها من القرآن بيانا قاطعا للشك والاحتمال الا انه

واما لزوم وجوب المحرمات وقدم الجواب عنه واما لزوم انتفاء المباح وسيجيء ان شاء الله تعالى حاله فظن المخصص بأمر الوجوب أحد الأمرين الأخيرين اذ ما من وقت الا وفيه مندوب فيلزم أن يكون كل مباح مكروها وسيجيء ان شاء الله تعالى ما ينكشف به حاله المنكرون للعينية والتضمن قالوا لو كان الأمر بشئ هو بعينه النهي عن الضد أو ملزومه وبالعكس لزم من الأمر بشئ والنهي عن شئ تعقل الاضداد والتالي باطل بالضرورة أما الملازمة فلانه لا يعقل أمر ولا نهى من غير تعقل متعلقهما فقلنا لزوم التعقل فيما يكون التكليف به بأمر أو نهى صريحا أو لازما بينا للتكليف صريح وليس الأمر فيما نحن فيه كذلك فان النهى عن الضد لازم للأمر لزوما غيرين وان ادعى أنه بين بالمعنى الاعم وأجيب في المشهور بان المنفى تعقل ضد ضد وأما تعقل مطلق الضد فضروري لان الأمر لا يكون الا حال انعدام المأمور به والالزام طلب الحاصل وعدمه لا يكون الا باشتغال الضد فلزم تعقل الضد المطلق والحاصل أن تعقل الاضداد الجزئية على التفصيل غير ضروري وعدمه مسلم وأما تعقلها بالوجه الاعم كالضدية فلازم ضروري ومتحقق ههنا فلا يرد أنه اذا سلم انتفاء تعقل ضد ضد فقد سلم ما ادعى المستدل فان الكلام في أن الاضداد الجزئية منهي عنها أم لا كفاي التحريم ولا يرد أيضا أنه سلم أولا انتفاء تعقل الاضداد الجزئية وآخر أثبت تعقل ضدا كفاي التحريم أيضا واعترض على هذا الجواب أولا بأنه لا يلزم انتفاء المأمور به حال الأمر بل غاية ما يلزم انتفاء المأمور به في الاستقبال فلا يلزم تعقل الضد وهذا غير وافي فان المحجب أن يقول لا بد من تعقل انتفاء المأمور به في الاستقبال والاشتغال بضد وبهذا القدر يتم المطلوب فالأحرى في الاعتراض عليه بأن الأمر لا يقتضي تعقل الانتفاء ولو في الاستقبال ألا ترى أن المطيع مأمور من الله تعالى وعلمه محيط بكل شئ وكذا لا يلزم الانتفاء حال الأمر فان المؤمن مأمور بالاعمال في الاستقبال بل لا بد من تعقل أنه غير حاصل من غير صنع المأمور ويمكن انتفاء بعينه وهو لا يستلزم تعقل الضد أصلا وثانيا بان غاية ما لزم تعقل الضد ولم يكن المستدل نفاها بل نفى تعقل الضد منها أو مطلوباً فان مقصوده لو كان الأمر بنفس النهى عن الضد أو ملزومه وبالعكس لزم تعقل الاضداد في الأمر منهية وفي النهى مأمورة اذا الأمر والنهي بشئ لا يعقل من غير تعقله بهذا النحو من التعقل والحق في الجواب ما ذكرنا ولقد وقع ههنا نوع من الاطناب وبعد بقي خبايا وعليه التكاليف

قال أخطئ القائل به ولا كفره لان نفيها من القرآن لم يثبت أيضا بنص صريح متواتر فصاحبه مخطئ وليس بكافر واعترف بان البسملة منزلة على رسول الله صلى الله عليه وسلم مع أول كل سورة وانها كتبت مع القرآن بخط القرآن بأمر رسول الله صلى الله عليه وسلم فقد قال ابن عباس رضي الله عنهما كان رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يعرف ختم سورة وابتداء أخرى حتى ينزل عليه جبريل بيسم الله الرحمن الرحيم لكنه لا يستحيل أن ينزل عليه ما ليس بقرآن وأنكر قول من نسب عثمان رضي الله عنه الى البدعة في كتبه بسم الله الرحمن الرحيم في أول كل سورة وقال لو أبدع لاستحال في العادة سكوت أهل الدين عنه مع تصلبهم في الدين كيف وقد أنكروا على من أثبت أسامي السور والنقط والتعشير فبالله لم يحسبوا باننا أبدعنا ذلك كما أبدع عثمان رضي الله عنه كتبه البسملة لاسميا واسم السور يكتب بخط آخر متميز عن القرآن والبسملة مكتوبة بخط القرآن متصلة به بحيث لا تتميز عنه فتحمل العادة السكوت على من يبدعها لولا أنه بأمر رسول الله صلى الله عليه وسلم والجواب أنا نقول لوجه لقطع القاضي بتخطئه الشافعي رحمه الله لان الحاق ما ليس بقرآن بالقرآن كفر كما أنه من ألحق القنوت أو التشهد أو التعوذ بالقرآن فقد كفر فن ألحق البسملة لم لا يكفر ولا سببه الا أنه يقال لم يثبت انتفاؤه من القرآن بنص متواتر فنقول لو لم يكن من القرآن لوجب على الرسول صلى الله عليه وسلم التصريح بأنه ليس من القرآن وإشاعة ذلك على وجه يقطع الشك كافي التعمد والتشهاد فان قيل ما ليس من القرآن لا حصره حتى ينفي انما الذي يجب التنصيص عليه ما هو من القرآن قلنا هذا صحيح لو لم تكتب البسملة بأمر رسول الله صلى الله عليه وسلم مع القرآن بخط القرآن ولو لم يكن منزلا على رسول الله صلى الله عليه وسلم مع أول كل سورة وذلك يوهم قطعاً أنه من القرآن ولا يظن برسول الله صلى الله عليه وسلم أنه لم يعرف كونه موهما ولا جواز السكوت عن نفسه مع توهم الحاقه فاذا القاضي رحمه الله يقول لو كان من القرآن لقطع الشك بنص متواتر تقوم الحجة به ونحن نقول لو لم يكن من القرآن لوجب على رسول الله صلى الله عليه وسلم التصريح بأنه ليس من القرآن وإشاعته ولنظام بنص متواتر بعد أن أمر بكتبه بخط القرآن اذ لا عذر في السكوت عن قطع هذا التوهم فأما عدم التصريح بأنه من القرآن فانه كان اعتمادا على قرائن الاحوال اذ كان على الكاتب مع القرآن وكان الرسول عليه السلام في أثناء املائه لا يكرر مع كل كلمة وآية أنها من القرآن

(مسئلة) نسخ الوجوب على أنحاء الاول نسخه بنص دال على الاباحة والجواز كنسخ صوم عاشوراء الثاني نسخه بالنهي عنه كنسخ التوجه الى بيت المقدس فانه منهى عنه الثالث نسخه من غير اباحة جواز وتحريم ففي الاول الجواز بالنص الناسخ ثابت البتة وفي الثاني لا جواز أصلا بالاجماع بقي الكلام في الثالث وفيه خلاف فعندنا لا يبق وعند الشافعية يبق واختاره المصنف وقال (اذا نسخ الوجوب) بالنحو الثالث (بقى الجواز) بالنص المنسوخ (خلافا للفرزالي) الامام حجة الاسلام فانه وافقنا في أنه لا يبق بالنص المنسوخ فان ثبت ثبت بدليل آخر (لان الوجوب يتضمن الجواز) فانه جواز مع الحرج في الترك (والناسخ لا ينفيه) فانه ليس بصيغة النهي بالفرض (فيبقى على ما كان) من الجواز وانتفى الحرج في الترك اعلم أن الجواز الذي كان يفهم هو الجواز المقارن للحرج في الترك لا الجواز الاعم منه ومن الاباحة فان الامر ليس بالطلب الفعل حتما لا غير فبعد طريان النسخ لم يبق هذا الجواز المقارن للحرج في الترك البتة ومطلق الجواز الشامل لدليل عليه اذا كان دليلا لم يبق في اليد فالجواز الذي كان يتضمنه الامر لم يبق والذي يدعون بقاءه لدليل عليه فافهم فانه دقيق (قيل) الجواز جنس الوجوب و (الجنس يتقوم بالفصل فيرتفع بارتفاعه قلنا يتقوم بفصل آخر) حين يرتفع فصل الوجوب (وهو عدم الحرج على الترك) كالجنس النامي يرتفع غوه الذي هو الفصل (فيبقى جمادا) مع فصله (فتدبر) وفيه نظر ظاهر فانه اذ قد ارتفع التقويم بفصل فلا بد من علة أخرى للتقوم بالفضل الآخر والنص المنسوخ اذا لم يكن دالا على هذا التقويم فلا بد من دليل آخر عليه ان كان ثبت به والا كما اذا ارتفع نحو الجسم لا بد من علة الجاذبية كما لا يخفى على المصنف وربما يقال ان المركب الخارجي الذي فيه أجزاء غير محمولة محاذية للجنس والفصل يجوز فيه ارتفاع الفصل مع بقاء الجنس وأما المركب الذهني الذي لا يمتاز بجنسه عن فصله في الخارج بل أمر واحد هو بعينه الجنس والفصل فلا يجوز فيه ارتفاع الفصل مع بقاء الجنس والوجوب وان كان مركبا في المركبات الذهنية اذ لا يعقل له أجزاء غير محمولة فالقياس مع الفارق فتأمل فيه ولما ادعى أن الجواز جنس الوجوب وصادق عليه ويطلق مبيناياه وكان موضع اشتباهه أراد أن يفصل معاني الجواز ليرتفع الاشتباه فقال (اعلم أن الجواز كما يطلق

بل كان جلوسه له وقرائن أحواله تدل عليه وكان يعرف كل ذلك قطعا ثم لما كانت البسملة أمر بها في أول كل أمر ذي بال ووجد ذلك في أوائل السور ظن قوم أنه كتب على سبيل التبرك وهذا الظن خطأ ولذلك قال ابن عباس رضي الله عنهما سرق الشيطان من الناس آية من القرآن لما ترك بعضهم قراءة البسملة في أول السورة فقطع بانها آية ولم ينكر عليه كما ينكر على من ألحق التعوذ والتشهد بالقرآن فدل على أن ذلك كان مقطوعا به وحدث الوهم بعده فان قيل بعد حدوث الوهم والظن صارت البسملة اجتهادية وخرجت عن مظنة القطع فكيف يثبت القرآن بالاجتهاد قلنا جواز القاضي رحمه الله الخلاف في عدد الآيات ومقاديرها وأقربان ذلك منوط بالاجتهاد القراء وأنه لم يبين بياناً شافياً قاطعاً بالشك والبسملة من القرآن في سورة النمل فهي مقطوع بكونها من القرآن وإنما الخلاف في أنها من القرآن مرة واحدة أو مرات كما كتبت فهذا يجوز أن يقع الشك فيه ويعلم بالاجتهاد لانه نظري تعيين موضع الآية بعد كونها مكتوبة بخط القرآن فهذا جائز وقوعه والدليل على إمكان الوقوع وأن الاجتهاد قد تطرق إليه أن النافي لم يكفر المحقق والمحقق لم يكفر النافي بخلاف القنوت والتشهد فصارت البسملة نظرية وكتبها بخط القرآن مع القرآن مع صلابة الصحابة وتشددهم في حفظ القرآن عن الزيادة قاطع أو كالقاطع في أنها من القرآن فان قيل فالمسئلة صارت نظرية وخرجت عن أن تكون معلومة بالتواتر علماً ضرورياً فهي قطعية أو ظنية قلنا لا نصاب أنها ليست قطعية بل هي اجتهادية ودليل جواز الاجتهاد فيها وقوع الخلاف فيها في زمان الصحابة رضي الله عنهم حتى قال ابن عباس رضي الله عنهما سرق الشيطان من الناس آية ولم يكفر بالحقها بالقرآن ولا أنكر عليه ونعلم أنه لو نقل الصديق رضي الله عنه أن الرسول صلى الله عليه وسلم قال البسملة من سورة الحمد وأوائل السور المكتوبة معها قبل ذلك بسبب كونها مكتوبة بأمر رسول الله صلى الله عليه وسلم ولو نقل أن القنوت من القرآن لعلم بطلان ذلك بطريق قاطع لا يشك فيه وعلى الجملة إذا أنصفنا وجدنا أنفسنا شاكين في مسألة البسملة قاطعين في مسألة التعوذ والقنوت وإذا نظرنا في كتبهم مع القرآن بأمر رسول الله صلى الله عليه وسلم مع سكوتهم عن التصريح بنفي كونها من القرآن بعد تحقق سبب الوهم كان ذلك دليلاً ظاهراً كالقطع في كونها من القرآن فدل أن الاجتهاد لا يتطرق إلى أصل القرآن أما ما هو من القرآن وهو مكتوب بخطه فالاجتهاد فيه يتطرق إلى تعيين موضعه وأنه

على المباح) المبين للواجب والمنسب كذلك (يطلق على ما لا يمتنع شرعاً) هذه العبارة تحتمل مجملين الأول ما حكم الشارع بعدم امتناعه والخرج فيه فهذا يشمل المباح والواجب والمنسب وهو الذي يدعى الشافعية ببقاءه بعد انتساخ الوجوب الثاني أن الشرع لم يحكم فيه بالامتناع فهذا هو التوقف الذي نقول به بعد انتساخ الوجوب إلى قيام دليل آخر على الجواز واللا جواز (و) يطلق (على ما ليس بمتنع عقلاً) بأحد الوجهين (و) يطلق (على ما استوى الأمران فيه شرعاً أو عقلاً) أي قام دليل شرعي أو عقلي على الاستواء وهو أعم من المباح فان فيه الاستواء الشرعي فقط وعلى هذا فالاستواء عدم الخرج في الفعل (و) يطلق (على المشكوك فيه كذلك) عقلاً أو شرعاً كسؤر الجمار (مسئلة) يجوز في الواحد بالجنس اجتماع الوجوب والحرمة بان يكون نوع منه واجبا ونوع آخر حراما (كالسجود لله) السجود (للشمس) فانها نوعان لمطلق السجود الواحد الجنسي مع وجوب الأول وحرمة الثاني (ومنع بعض المعتزلة) هذا الاجتماع (مكافئة) لا يلتفت إليه (وصرفهم) السجود (إلى قصد التعظيم) بأن السجود ليس حراماً ولا واجباً إنما الواجب تعظيم الله تعالى والمحرم تعظيم الشمس (لا يجدي) في هذا المقام فان التعظيم واحد جنسي وأحد نوعيه هو تعظيم الله تعالى واجب والآخر هو تعظيم الشمس حرام (إنما الكلام في الواحد بالنوع) هل يجتمع فيه الوجوب والحرمة بان يكون شخص منه واجباً وحراماً فهذا وما هو المشهور من أن الكلام في الواحد بالشخص متحدان في المآل لكنه إنما عبر بهذه العبارة لان التكليف بالنوع والشخص إنما يوجد بعد الاتيان ولا يتصف بالوجوب والحرمة إلا لأنه فرد من النوع وهذا هو مراده مما قال في الحاشية وهذا أولى من المشهور لانه لا تكليف إلا بالنوع تحقيقاً لان الشخص بعد الوجود ولا النوع إنما يتصف بالوجوب والحرمة باعتبارين بخلاف الواحد بالجنس انتهى ولم يرد به أن ما ذكره القوم باطل بل أن هذا التعبير أولى وأحسن وحاصل الوجه الثاني أن وجوب النوع عبارة عن وجوب الاتيان بقدر ما وحرمة عن وجوب الكف عن جميع الافراد فيلزم اجتماع المتنافيين في شخص واحد فلا يصح اجتماعهما إلا من جهتين بخلاف الواحد بالجنس لان وجوبه عبارة عن وجوب نوع ما

من القرآن مرة أو مرات وقد أوردنا أدلة ذلك في كتاب حقيقة القرآن وتأويل ما طعن به على الشافعي رحمه الله من ترديده القول في هذه المسئلة فان قيل قد أوجبتم قراءة البسملة في الصلاة وهو مبني على كونها قرآنا وكونها قرآنا لا يثبت بالظن فان الظن علامة وجوب العمل في المجتهدين والافهوجهل أي ليس بعلم فليكن كالتتابع في قراءة ابن مسعود قلنا وردت أخبار صحيحة صريحة في وجوب قراءة البسملة وكونها قرآنا متواترا معلوما وانما المشكوك فيه أنها قرآن مرة في سورة النمل أو مرات كثيرة في أول كل سورة فكيف تساوى قراءة ابن مسعود ولا يثبت بها القرآن ولا هي خبر ووهنا صحت أخبار في وجوب البسملة وصح بالتواتر أنهما من القرآن وعلى الجملة فالفرق بين المسئلتين ظاهر

(النظر الثالث في ألفاظه وفيه ثلاث مسائل) مسئلة * ألفاظ العرب تشتمل على الحقيقة والمجاز كما سيأتي في الفرق بينهما فالقرآن يشتمل على المجاز خلافا لبعضهم فنقول المجاز اسم مشترك قد يطلق على الباطل الذي لا حقيقة له والقرآن منزوع عن ذلك واعلم الذي أراد من أنكر اشتمال القرآن على المجاز وقد يطلق على اللفظ الذي تجوز به عن موضوعه وذلك لا ينكر في القرآن مع قوله تعالى واسئل القرية التي كنا فيها والعير وقوله جدارا يريد أن ينقض وقوله لهدمت صوامع وبيع وصلوات فالصلوات كيف تهدم أو جاء أحد منكم من الغائط الله نور السموات والارض يؤذون الله وهو يدرسه فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم والقصاص حق فكيف يكون عدوانا وجزاء سيئة سيئة مثلها الله يستهزئ بهم ويمكرون ويكر الله كلما أوقدوا نار الحرب أطفاها الله أحاط بهم سرادقها وذلك ما لا يخصى وكل ذلك مجاز كما سيأتي (مسئلة) قال القاضي رحمه الله القرآن عربي كله لا عجمية فيه وقال قوم فيه لغة غير العرب واحتجوا بأن المشكاة هندية والاستبرق فارسية وقوله وفا كهة وأبا قال بعضهم الأب ليس من لغة العرب والعرب قد تستعمل اللفظة العجمية فقد استعمل في بعض القصائد العجاجة (١) يعني صدر المجلس وهو معرب كشكاة وقد تكلف القاضي إلحاق هذه الكلمات بالعربية وبين أوزانها وقال كل كلمة في القرآن استعملها أهل لغة أخرى فيكون أصلها عربيا وانما غيرها غيرهم تغييرا كما غير العبرانيون فقالوا لا اله الا هو والناس ناسوت وأنكر أن يكون في القرآن لفظ أعجمي مستدلا بقوله تعالى لسان الذي يلحدون اليه أعجمي وهذا لسان عربي مبين وقال أقوى الأدلة قوله تعالى ولو جعلناه قرآنا أعجميا

وحرمة عن لزوم الكف عن نوع ولا تنافي ولو أريد بتحريره لزوم الكف عن جميع أفراد فهو تحرير له هذه الحقيقة المطاوعة الكف فهو نوع بهذه الجهة كما أنه ان حرم النوع في شخص وأوجب في آخر فهو بهذا الاعتبار اعتبر بهما فهو جنس والحاصل أنه ان اعتبر حقيقة مهمة وأوجب باعتبار تخصصاتها المهمة فهي الواحد بالجنس في هذا الاصطلاح وهذا النحو من الاجتماع جائز باتفاق من يعتد باتفاقهم وان اعتبر بنفسها وأوجب الاتيان بهما باتيان واحد من الافراد ولم يلاحظ خصوص التخصص منها أو حرمت نفسها بان يكون المقصود عدم الاتيان بهما بنفسها لا بخصوص تحصلها فهو المراد من الواحد بالنوع وهذا النحو من الاجتماع متنازع فيه ولا شئ أن التعبير بالواحد بالنوع أولى من الواحد بالشخص هذا غاية التوجيه لكلام المصنف فافهم وحاصل المسئلة أن إيجاب شئ في ضمن بعض أنواعه وتحريره في ضمن بعض آخر جائز خلافا لبعض المعتزلة الغير المعتد بهم وانما الكلام في وجوب شئ وحرمة بان يتصف بهما في أشخاصه سواء سمي ذلك الشئ جنسا أو نوعا (فاما أن تتحد فيه الجهة حقيقة أو حكما كما اذا تساوى بذلك) الاجتماع (مستحيل) فإنه يلزم الاتيان به وعدم الاتيان به وهو جمع بين النقيضين فهذا التكليف تكليف بالنقيضين وليس هذا من قبيل نسخ المؤبد لانه يرتفع هناك الحكم المؤبد بالحكم المتحقق واحد وههنا الكلام في الاجتماع ثم ترقى وقال (بل تكليفه محال) لانه يلزم من هذا التكليف اجتماع الوجوب والحرمة في شئ واحد اذا توجه فيكون واجبا حراما وهو جمع بين الضدين في نفس الامر قال في الحاشية وفيه ما فيه فإنه انما يتم اذا لم يكن تعدد جهة أصلا وأما اذا كان تعدد جهات متساوية فجعل الوجوب والحرمة مختلف فلا اجتماع للمتناهين نعم لا يمكن الامتنال حينئذ فالتكليف تكليف بالمحال لا تكليف محال فتدبر (أو تعدد) الجهة حقيقة وحكما بحيث يمكن الاقتصار من أحدهما (كالصلاة في الدار المغصوبة فعند الجمهور) من الحنفية والشافعية والمالكية (يصح) هذا النحو من التكليف فالصلاة في الارض المغصوبة واجب حرام معا فالآتي بها يستحق ثواب الصلاة وعقاب الغصب (وقال القاضي) أبو بكر الباقلاني (لا يصح ويسقط به) أي بالفعل الذي شأنه هذا (الطلب واستبعده الإمام الرازي) صاحب المحصول فان سقوط

(١) قوله العجاجة كذا في نسخة بالناء المنلثة وفي أخرى بالشين المعجمة وحررت به مصححه

لقالوا لا فصلت آياته أجمعى وعربى ولو كان فيه لغة العجم لما كان عربياً محضاً بل عربياً وعجمياً ولا تحذف العرب ذلك حجة وقالوا نحن لا نهجر عن العربية أما العجمية فنهجر عنها وهذا غير مرضى عندنا إذا شتمنا جميع القرآن على كلمتين أو ثلاث أصلها عجمى وقد استعملتها العرب ووقعت في ألسنتهم لا يخرج القرآن عن كونه عربياً وعن إطلاق هذا الاسم عليه ولا يتم هذا لعرب حجة فإن الشعر الفارسي يسمى فارسياً وإن كانت فيه آحاد كلمات عربية إذا كانت تلك الكلمات متداولة في لسان الفرس ولا حاجة إلى هذا التكلف (مسئلة) في القرآن محكم ومتشابه كما قال تعالى منه آيات محكمات هن أم الكتاب وأخر متشابهات واختلوا في معناه وإذا لم يرد توقيف في بيانه فينبغي أن يفسر بما يعرفه أهل اللغة ويناسب اللفظ من حيث الوضع ولا يناسب قولهم المتشابه هي الحروف المقطعة في أوائل السور والمحكم ما وراء ذلك ولا قولهم المحكم ما يعرفه الراسخون في العلم والمتشابه ما يتفرد الله تعالى بعلمه ولا قولهم المحكم الوعد والوعيد والحلال والحرام والمتشابه القصص والأمثال وهذا أبعد بل الصحيح أن المحكم يرجع إلى معنيين أحدهما المكشوف المعنى الذي لا يتطرق إليه اشكال واحتمال والمتشابه ما تعارض فيه الاحتمال الثاني أن المحكم ما انتظم وترتب ترتيباً مفيداً ما على ظاهره أو على تأويل ما لم يكن فيه متناقض ومختلف لكن هذا المحكم يقابله المشيخ والفاسدون المتشابه وأما المتشابه فيجوز أن يعبر به عن الأسماء المشتركة كالقبر وكقوله تعالى الذي بيده عقدة النكاح فإنه مرددين الزوج والولي وكالمس مرددين المس والوطء وقد يطلق على ما ورد في صفات الله مما يوهى ظاهره الجهة والتشبيه ويحتاج إلى تأويله فإن قيل قوله تعالى وما يعلم تأويله إلا الله والراسخون في العلم الواو والعطف أم الأولى الوقف على الله قلنا كل واحد محتمل فإن كان المراد به وقت القيامة فالوقف أولى والألف العطف إذا ظاهر أن الله تعالى لا يخاطب العرب بما لا سبيل إلى معرفته لأحد من الخلق فإن قيل فما معنى الحروف في أوائل السور إذا لا يعرف أحد معناها قلنا كثرة الناس فيها وأقربها تأويل أحدها أنها أسامي السور حتى تعرف بها فيقال سورة يس وطفه وقيل ذكرها الله تعالى لجمع دواعي العرب إلى الاستماع لأنها تتخالف عاداتهم فتوقظهم عن الغفلة حتى تصرف قلوبهم إلى الأصغاء فلم يذكرها لارادة معنى وقيل انما ذكرها كناية عن سائر حروف المعجم التي لا يخرج عنها جميع كلام العرب تنبيهاً أنه ليس بخاطبهم بل بالبلغتهم وحروفهم وقد ينسب ببعض الشيء على كنهه يقال

الطلب إما بالامتنال أو النسخ وكلاهما منتف (وعند) الإمام (أحمد) بن حنبل (وأكثر المتكلمين والجبائي) والروافض (لا يصح) هذا النحو من التكليف (ولا يسقط) به الواجب (لنا) أنه لا مانع بتخييل اجتماع وصفين متضادين وهو غير مانع إذ (عدم اتحاد المتعلقين) لهما (حقيقة) ثابت ههنا (فإن الكون في الحيز وإن كان) كوناً (واحداً بالشخص) لكنه متعدد باعتبار أنه كون من حيث أنه صلاة) وعبادة لله تعالى (وكون من حيث أنه غضب) وتعد على ملك الغير بالجهة الأولى يكون واجباً وبالجهة الثانية حرام فلا اتحاد في المتعلقين أصلاً فلا استحالة (قيل) في حواشي ميرزا جان لا نسلم أن الكون في المغصوب من حيث أنه صلاة واجب حتى يجمع الوجوب مع الحرمة وانما يكون واجباً لتناول الأمر بالصلاة وهو ممنوع إذ (النهى عن الكون في المكان المغصوب يدل على أن الكون المطلوب في الأمر بالصلاة غير) وهذا ظاهر كلام القائل ويمكن أن يقرر معارضة بانها لا تصح لأن المطلوب غير هذه الصلاة والمخصص النهى عن الكون في المغصوب ويلائم المعارضة قوله (أقول) في الجواب (الدلالة) أي دلالة النهى عن الكون في المغصوب على أن الصلاة المطلوبة غير الصلاة فيه (ممنوعة) فإنها فرع التضاد بين النهى المذكور والأمر المذكور (وإذا جازنا الاجتماع) بينهما (نظر إلى أن الأمر مطلق كما هو حقيقة) مع تغاير الجهة والجل على الحقيقة ضروري إذا لم يصرف صارف (فإن الدلالة) على عدم تناول الأمر لهذه الصلاة وإن حرراً لا يراد منعاً فتقرر الجواب أن الكون في المغصوب من حيث أنه صلاة واجب البتة لأن الأمر الصلاني طالب لمطلق الصلاة فإنه مطلق والتقيد لا بدله من صارف وليس يتخيل إلا النهى عن الغضب ولا يصلح مقيداً إلا إذا دل على الفساد والدلالة فرع التضاد وهو باطل لتعدد الجهة فافهم (فصار) مانحاً فيه (كما إذا أمر عبده بالحيطة ونهى عن السفر فحاط وسافر فإنه مطيع) في الحيطة (وعاص) في السفر (قطعا) كذا هذا (والتقضي بصوم) يوم (النحر) بأنه إذا نذر صوم يوم النحر يجب أن يصح إذا حرمة بجهة كونه في يوم النحر والوجوب من جهة كونه صوماً منذراً فصار مثل الصلاة في الأرض المغصوبة (مدفوعاً بالتخلف) أي تخلف حكم الصلاة في المكان المغصوب (ممنوع) ههنا (فعندنا يخرج عن

قرأ سورة البقرة وأنشد ألهي يعني جميع السورة والقصيدة قال الشاعر

بناشدني حاميم والرمح شاجر * فهلا تلا حاميم قبل التقدم

كنى بحاميم عن القرآن فقد ثبت أنه ليس في القرآن ما لا تفهمه العرب فان قيل العرب انما تفهم من قوله تعالى وهو القاهر فوق عباده والرحمن على العرش استوى الجهة والاستقرار وقد أريد به غيره فهو متشابه قلنا هيئات فان هذه كنايات واستعارات يفهمها المؤمنون من العرب المصدقون بان الله تعالى ليس كمثل شيء وانها مؤولة تأويلات تناسب تفاهم العرب

(النظر الرابع في أحكامه) ومن أحكامه تطرق التأويل الى ظاهر الفاظه وتطرق التخصيص الى صيغ عمومته وتطرق النسخ الى مقتضياته أما التخصيص والتأويل فسيأتي في القطب الثالث اذا فصلنا وجوه الاستمرار والاستدلال من الصيغ والمفهوم وغيرها وأما النسخ فقد جرت العادة بذكره بعد كتاب الاخبار لان النسخ يتطرق الى الكتاب والسنة جميعا لكانا ذكرناه في أحكام الكتاب لمعنيين أحدهما ان اشكاله وغرضه من حيث تطرقه الى كلام الله تعالى مع استحالة البداء عليه الثاني ان الكلام على الاخبار قد طال لاجل تعلقه بعرفة طرقها من التواتر والا حادفرا ينادى كره على اثر أحكام الكتاب أولى * وهذا

(كتاب النسخ والنظر في حده وحقيقته ثم في اثباته على منكره ثم في أركانه وشروطه وأحكامه فترسم فيه أبوابا)

(الباب الاول في حده وحقيقته واثباته) أما حده فاعلم أن النسخ عبارة عن الرفع والازالة في وضع اللسان يقال نسخت الشمس الظل ونسخت الريح الاثما اذا أزالها وقد يطلق لارادة نسخ الكتاب فهو مشترك ومقصودنا النسخ الذي هو بمعنى الرفع والازالة فنقول حده انه الخطاب الدال على ارتفاع الحكم الثابت بالخطاب المتقدم على وجه لولاه لكان ثابتا به مع تراخيه عنه وانما أثرنا لفظ الخطاب على لفظ النص ليكون شاملا للفظ والفحوى والمفهوم وكل دليل اذ يجوز النسخ بجميع ذلك وانما قيدنا الحد بالخطاب المتقدم لان ابتداء ايجاب العبادات في الشرع من قبل حكم العقل من براءة الذمة ولا يسمى نسخا لانه لم يزل حكم خطاب وانما قيدنا بارتفاع الحكم ولم نقيد بارتفاع الامر والنهي ليم جميع أنواع الحكم من النسخ والكرهية والاباحة بجميع ذلك قد ينسخ وانما قلنا لولاه لكان الحكم ثابتا به لان حقيقة النسخ الرفع فلولا كان هذا ثابتا لم يكن هذا رافعا لانه اذا

العهد بالصوم فيه) فيصح الصوم من جهة كونه صوما منذور الله ويأثم من جهة كونه في يوم النحر واعراضا عن ضيافة الله تعالى فان قلت ينبغي أن لا يصح هذا النذر فانه معصية والنذر بالمعصية باطل أما الاول فلما روى الشيخان عن أبي سعيد الخدري لا يصح الصيام في يومين يوم الاضحي والفطر والطبراني عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما أن رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم أرسل أيام منى صائحا يصيح أن لا تصوموا هذه الايام فانها أيام أكل وشرب وأما الثاني فلما روى أصحاب السنن عن أم المؤمنين عائشة الصديقة رضي الله عنها لا تذر في معصية وكفارته كفارة يمين واذا لم ينقض لم يتحقق الوجوب قلت لا تذر ههنا بالمعصية فان النذر انما ينذر الصوم وذاته ليست معصية وانما المعصية في أمر مقارن له وهو الاعراض والنهي يقرر المشروعية وألفاظ أبي سعيد رضي الله عنه مختلفة ففي بعضها نهي رسول الله صلى الله عليه وسلم (ولو سلم) عدم الصحة كما هو رأي الشافعية (فهو لما منع) عندهم والتخلف لما منع لا يضر مقصودنا وهو جواز اجتماع الوجوب والحزمة لاجل جهتين (وهو) أي المانع (النهي الدال على فساد الصوم فيه) فان النهي عندهم يوجب الفساد وعدم مشروعية الذات (بخلاف النهي عن الغصب فانه لا يدل على فساد الصلاة) اذ لم يرد النهي عنها بخصوصها (والجواب بتخصيص الدعوى) أي دعوى الاجتماع (بما اذا كان بينهما عموم من وجه) وههنا ليس كذلك فان الصوم لا ينقل عن صوم يوم النحر (لا يدفع النقص عن عموم الدليل) فان مقدمات الدليل جارية فيه اذ لا تضاد عند اختلاف الجهتين فان قلت يرد النقص على عموم الدليل بما اذا كان بين الجهتين تساوي فان اعتذر بان ايجاب ما لا يخلو عن الحرام لا فائدة فيه ولا يليق بشأن الحكيم باعتذاره فيما اذا كان اللزوم من جانب فان ايجاب شيء مع لزوم الحزمة لا فائدة فيه مع أن ابقاء هذا النذر والنهي عنه متلازمان قلت لا نقض بتساوي الجهتين فانه يلزم فيه الاتيان بكل لانه واجب أو لازم واجب والاجتناب عن كل لانه حرام أو لازم حرام ففيه تكليف بالمستحيل بخلاف ما اذا كان اللزوم من جانب فانه يجوز أن يكون جهة الوجوب أمرا عاما يتحقق امتثاله في غير الخاص فلا تكليف بالتحال نعم لو كان

ورد أمر بعبادة مؤقتة وأمر بعبادة أخرى بعد تصرف ذلك الوقت لا يكون الثاني نسخاً إذا قال وأتموا الصيام إلى الليل ثم قال في الليل لا تصوموا لا يكون ذلك نسخاً بل الرفع ما لا يرتفع الحكم لولاه وانما قلنا مع تراخي عنه لأنه لو اتصل به لكان بياناً وانما ما لعنى الكلام ونقد برأيه بمدة أو شرط وانما يكون رافعاً إذا ورد بعد أن ورد الحكم واستقر بحيث يدوم لولا النسخ وأما الفقهاء فإنهم لم يعقلوا الرفع لكلام الله تعالى فقالوا في حد النسخ أنه الخطاب الدال الكاشف عن مدة العبادة أو عن زمن انقطاع العبادة وهذا يوجب أن يكون قوله صم بالنهار وكل بالليل نسخاً وقوله تعالى ثم أتموا الصيام إلى الليل نسخاً وليس فيه معنى الرفع ولا يغنيهم أن يريدوا شرط التراخي فإن قوله الأول إذا لم يتناول إلا النهار فهو متقاعد عن الليل بنفسه فأى معنى لنسخه وانما يرفع ما دخل تحت الخطاب الأول وأريد باللفظ الدلالة عليه وما ذكره تخصيص وسنين وجه مفارقة النسخ للتخصيص بل سنيين أن الفعل الواحد إذا أمر به في وقت واحد يجوز نسخه قبل التمكن من الامتثال وقبل وقته فلا يكون بياناً لانقطاع مدة العبادة وأما المعتزلة فإنهم حدوه بأنه الخطاب الدال على أن مثل الحكم الثابت بالنص المتقدم زائل على وجه لولاه لكان ثابتاً وربما بدلوا اللفظ الزائل بالساقط وربما بدلوه بالغير الثابت كل ذلك حذر من الرفع وحقيقة النسخ الرفع فكانهم أدخلوا الحذر عن حقيقة المحدود فإن قيل تحقيق معنى الرفع في الحكم يمنع من خمسة أوجه الأول أن المرفوع إما حكم ثابت أو ما لا ثبات له والثابت لا يمكن رفعه وما لا ثبات له لا حاجة إلى رفعه فدل أن النسخ هو رفع مثل الحكم الثابت لا رفع عينه أو هو بيان لمدة العبادة كما قاله الفقهاء. الثاني أن كلام الله تعالى قديم عندكم والقديم لا يتصور رفعه الثالث أن ما أثبتته الله تعالى انما أثبتته لحسنه فلونهي عنه لأدى إلى أن ينقلب الحسن قبيحاً وهو محال الرابع أن ما أمر به أراد وجوده فما كان مراداً كيف ينهي عنه حتى يصير مراداً لعدم مكروهاً الخامس أنه يدل على البداء فإنه نهى عنه بعدما أمر به فكانه بداله فيما كان قد حكم به وندم عليه فالاستحالة الأولى من جهة استحالة نفس الرفع والثانية من جهة قدم الكلام والثالثة من جهة صفة ذات المأمور في كونه حسناً قبيحاً والرابعة من جهة الإرادة المقترنة بالأمر والخامسة من جهة العلم المتعلق به وظهور البداء بعده والجواب عن الأول أن الرفع من المرفوع كالكسر من المكسور وكالفسخ من العقد إذا لم يقل قائل ما معنى كسر الآية

جهة الحرمة جهة عامة وجهة الوجوب جهة خاصة لزم الاستحالة لكننا نقول بجوازه ونحن انما نقول بوجوب صوم النحر لانه منذور من غير لحاظ إلى خصوص مادة وحرمة من حيث اشتماله على الاعراض عن ضيافة الله فلا تساوى وان اعتبر التساوى على هذا الوجه فالكون الصلوات في هذا المكان ملازم للعصب وبالعكس فتأمل وأنصف لعل الحق لا يتجاوز عما ذكرنا (الا أن يقال العام المطلق لا حقيقة له في التحصيل الاحقيقة الخاص لا اتحاد الجعل) والوجود فإذا كان جهتا الوجوب والحرمة أعم وأخص كان تحصيلهما واحداً (فيلازم اجتماع الحسن والقبح في الحقيقة المتصلة وفي العموم من وجه حقيقتان) اجتماعهما اتفاق فلا يلزم من كونهما منشأ الوجوب والحرمة اجتماعهما في ذات (فتأمل) فإنه غير وافي لأن ما ذكرنا يتيم فيما إذا كان العام ذاتياً للخاص وأما إذا كان عرضياً فلا لأن تحصل الخاص غير تحصيل العام العرضي كذا في الحاشية ثم ههنا وجه آخر لفساد هذا التوجيه هو أن اجتماع الحسن والقبح في ذات محصلة انما يستحيل إذا كانت هي المعروضة لهما بالذات وهو ممنوع بل المعروض بالذات الجهة العامة والخاصة فلا استحالة قال في الحاشية إذا كان الزوم ولوم من جانب لزم استحالة التكليف بالمحال وان لم يلزم استحالة اجتماع المتنافيين فإن الحرمة تقتضي الاجتناب دائماً والوجوب الاتيان بالفعل والدائمة والمطلقة متناقضان وهذا غير وافي فإن الجهة العامة إذا كانت جهة وجوب كما فيمان نحن فيه لا يلزم فإن الوجوب انما يقتضي الاتيان في مادة من المواد والحرمة تقتضي الاجتناب عن الاخص نعم لو كان جهة العموم جهة الحرمة لكان له وجه على أن نقول لا يلزم هذا الا إذا أُلزمت الادعاء من جهة الحرمة وهو ممنوع بل الوجوب انما هو لياتي بالقضاء في وقت لا تكون هذه الجهة المحرمة وانما يصح معها لأنه أدى كما اشتغلت الذمة ناقصاً لكن لا ارتكاب المنهي عنه ههنا يكون آثماً وبهذا يدفع أن ايجاب أمر يلزم القبح لا يليق بجنب الحكيم فإنه حث على المعصية مع أن ايجاب شيء كذلك بسبب حدث يصنع العبد كاجتناب هذا الصوم عند وجود النذر من العبد يليق بجنب الحكيم وهو ليس حثاً على المعصية فإنه وجوب عند حدوث فعل لم يكن لازماً عليه فتدبر ثم ان ههنا جهتا الوجوب والحرمة ليسا يلزم أحدهما الآخر بل بينهما عموم من وجه فإن جهة الوجوب المنذورية وجهة

وابطال شكلها من تربيعة وتسديس وتدو ير فان الزائل بالكسر تدو بر موجوداً ومعدوم والمعدوم لا حاجة الى ازالته والموجود لا سبيل الى ازالته فيقال معناه ان استحكام شكل الآية يقتضي بقاء صورته دائماً لولا ما ورد عليه من السبب الكاسر فالكاسر قطع ما اقتضاه استحكام بنية الآية دائماً لولا الكسر فكذلك الفسخ يقطع حكم العقد من حيث ان الذي ورد عليه لولا ما دام فان البيع سبب للملك مطلقاً بشرط أن لا يطرأ قاطع وليس طريان القاطع من الفسخ مبيناً لأن البيع في وقته انعقد مؤقتاً ممدوداً الى غاية الفسخ فاننا نقول بعقل أن نقول بعقل هذه الدار سنة ونعقل أن نقول بعقل وملكتك أبداً ثم نفسخ بعد انقضاء السنة ونذكر الفرق بين الصورتين وأن الاول وضع للملك قاصر بنفسه والثاني وضع للملك مطلق مؤبد الى أن يقطع بقاطع فاذا فسخ كان الفسخ قاطعاً لحكمه الدائم بحكم العقد لولا القاطع لا بياناً لكونه في نفسه قاصراً وبهذا يفارق النسخ التخصيص فان التخصيص بين لنا أن اللفظ ما أريد به الدلالة الاعلى البعض والنسخ يخرج عن اللفظ ما أريد به الدلالة عليه ولا جمل خفاء معنى الرفع أشكل على الفقهاء ووقعوا في انكار معنى النسخ وأما الجواب عن الثاني وهو استحالة رفع الكلام القديم فهو فاسد اذ ليس معنى النسخ رفع الكلام بل قطع تعلقه بالمكلف والكلام القديم يتعلق بالقادر العاقل فاذا طرأ المجز والجنون زال التعلق فاذا عاد العقل والقدرة عاد التعلق والكلام القديم لا يتغير في نفسه فالمجز والموت سبب من جهة المخاطب يقطع تعلق الخطاب عنه والنسخ سبب من جهة المخاطب يقطع تعلق الخطاب كما أن حكم البيع وهو ملك المشتري اياه تارة ينقطع بموت العبد المبيع وتارة بفسخ العقد ولا جمل خفاء هذه المعاني أنكر طائفة قدم الكلام وأما الجواب عن الثالث وهو انقلاب الحسن فيجاء فقد أبطلنا معنى الحسن والقبح وأنه لا معنى لهما وهذا أولى من الاعتذار بان الشيء يجوز أن يحسن في وقت ويقبح في وقت لانه قد قال في رمضان لا تأكل بالليل لان النسخ ليس مقصوراً عندنا على مثل ذلك بل يجوز أن يأمر بشيء واحد في وقت وينهى عنه قبل دخول الوقت فيكون قد نهى عما أمر به كما سيأتي وأما الجواب عن الرابع وهو صيرورة المرام مكر وهافهو باطل لان الامر عندنا يفارق الارادة فالمعاصي مرادة عندنا وليست مأموراً بها وسيأتي تحقيقه في كتاب الاواخر وأما الجواب عن الخامس وهو لزوم البداء فهو فاسد لانه ان كان المراد أنه يلزم من النسخ أن يحرم ما أباح وينهى عما أمر فذلك

الحرمة الاعراض عن ضيافة الله تعالى فلا ينفع التخصيص في الجواب أصلاً (ولنا أيضاً لم يصح) اجتماع الوجوب والحرمة (لمثبت صلاة مكروهة لان الاحكام) كلها (متضادة والكون) الذي هو الصلاة (واحد) فلو كانت مكروهة لزم وجود الكراهة والوجوب فيها (فان المكروهة انما هو الفعل وان كانت الكراهة لاجل الوصف) وهو الواجب وان كان باعتبار الذات لزم الاجتماع فان جواز نظراً الى اختلاف المتعلق فيجوز في الحرمة والوجوب ذلك وان لم يجوز كانت الصلاة المكروهة باطلة وهو خلاف الاجماع (فلا فرق بين نهى التحريم والتنزيه فتدبر) ولا يرد على هذا التقرير ما في المختصر أن ههنا كونا واحداً هو غصب وصلاة وفي الصلاة المكروهة الكراهة من قبل الوصف ولو فرض الكراهة من قبل الذات يلزم فساد الصلاة المكروهة ووجه الاندفاع جلي غنى عن التقرير والايضاح ولو فرق بان نهى التنزيه يتعلق في الغلب بالوصف وأما نهى التحريم فيوجب فساد الذات فالجواب عنه أنه سيجيء أن النهي عن الشرعيات يقرر المشروعية ويرجع الى الوصف وبعد التنزل فالكلام فيما اذا دللت القرينة على أنه لاجل الوصف كما في الصلاة في المكان المغصوب ولا شك أن هذا النهي والوجوب لا يتضادان كما أن الكراهة والوجوب كذلك فافهم (واستدل) على المختار (لوم يصح) الاجتماع (لما سقط التكليف) بما فيه جهة حرمة كالصلاة في الارض المغصوبة فان غير الواجب لا يكون مسقطاً وهل هذا الا كما يقال الصلاة من غير وضوء غير صحيحة لكن يسقط بها التكليف واللازم باطل كيف و (قال القاضي وقد سقط) التكليف (اجماعاً وردت بمنع تحقق الاجماع) واستند بخروج الامام أحمد فتعقب بأنه يدعي اجماع من سبق عليه ولهذا عبر المصنف وقال (اذ لو كان لعرفه أحد) فان شأنه أجل من أن يخفى عليه الاجماع وفيه أنه لعرفه وما عمل به لانه لا يرى اجماع غير الصحابة حجة وفي رواية عنه لا يرى اجماع غير الخلفاء الاربعة رضي الله عنهم حجة وهذه مناقشات في السند ولا وجه لمنع الابعدم صحة النقل والقاضي ثقة وسيجيء أن الاجماع المنقول بخبر الواحد حجة في حق العمل ثم لما كان ادعى أن في التفريغ عن الغصب حركة هي تفريغ وشغل والاول واجب والثاني حرام فأشار الى رده وقال (ثم ادعاهجته التفريغ والغصب في الخروج عنها) أي الدار المغصوبة (فتعلقان)

جائز يحو الله ما يشاء ويثبت ولا تناقض فيه كما أباح الأكل بالليل وحرمة بالنهار وإن كان المراد أنه انكشف له ما لم يكن عالمًا به فهو محال ولا يلزم ذلك من النسخ بل يعلم الله تعالى أنه يأمرهم بأمر مطلق ويديم عليهم التكليف إلى وقت معلوم ثم يقطع التكليف بنسخه عنهم فينسخه في الوقت الذي علم نسخه فيه وليس فيه تبيين بعد جهل فإن قيل فهم مأمورون في علمه إلى وقت النسخ أو أبدأ فإن كان إلى وقت النسخ فالنسخ قديين وقت العبادة كما قاله الفقهاء وإن كانوا مأمورين أبدأ فقد تغير علمه ومعلومه قلنا هم مأمورون في علمه إلى وقت النسخ الذي هو قطع الحكم المطلق عنهم الذي لولا دوام الحكم كما يعلم الله تعالى البيع المطلق مفيد المالك إلى أن ينقطع بالفسخ ولا يعلم البيع في نفسه قاصر على مدة بل يعلم مقتضيا للمالك مؤبد بشرط أن لا يطرأ قاطع لكن يعلم أن النسخ سيكون فينقطع الحكم لانقطاع شرطه لا قصوره في نفسه فليس إذا في النسخ لزوم البداء ولا جيل قصور فهم اليهود عن هذا أنكروا النسخ ولا جيل قصور فهم الروافض عنه ارتكبوا البداء ونقلوا عن علي رضي الله عنه أنه كان لا يخبر عن الغيب مخافة أن يبدوله تعالى فيه فيغيره وحكوا عن جعفر بن محمد أنه قال ما بد الله في شيء كما بد الله في اسمعيل أي في أمره بذبحه وهذا هو الكفر الصريح ونسبة الآله تعالى إلى الجهل والتغير وبدل على استحالاته ما دل على أنه محيط بكل شيء علما وأنه ليس محال للحوادث والتغيرات وورعما احتجوا بقوله تعالى يحو الله ما يشاء ويثبت وانما معناه أنه يحو الحكم المنسوخ ويثبت النسخ أو يحو السيئات بالتوبة كما قال تعالى إن الحسنات يذهبن السيئات ويحو الحسنات بالكفر والردة أو يحو ما ترفع إليه الحفظة من المباحات ويثبت الطاعات فإن قيل فما الفرق بين التخصيص والنسخ قلنا هما مشتركان من وجه واحد كل واحد يوجب اختصاص الحكم ببعض ما تناوله اللفظ لكن التخصيص بيان أن ما أخرج عن عموم الصيغة ما أريد باللفظ الدلالة عليه والنسخ يخرج عن اللفظ ما قصد به الدلالة عليه فإن قوله أفعال أبدأ يجوز أن ينسخ وما أريد باللفظ بعض الأزمنة بل الجميع لكن بقاؤه مشروط بأن لا يردنا نسخ كما إذا قال ملكتك أبدا ثم يقول فسخت فالفسخ هذا ابداء ما ينافي شرط استمرار الحكم بعد ثبوته وقصد الدلالة عليه باللفظ فلذلك يفترقان في خمسة أمور الأول أن النسخ يشترط تراخيه والتخصيص يجوز اقترانه لأنه بيان بل يجب اقترانه عند من لا يجوز تأخير البيان الثاني أن التخصيص لا يدخل في الأمر بأمور واحد

أي الوجوب والحرمة (به) أي بهذا الخروج (من خطأ أبي هاشم) غير صحيح في نفس الأمر (كيف ويلزم) حينئذ (تكليف المحال) فإن الامتناع بالوجوب والنهي المذكورين لا يصح الخروج ولم يشغل المكان المغصوب والخروج والحركة من غير شغل المكان محال (بل) يلزم (التكليف المحال) فإنه يلزم الأمر بالخروج والنهي عنه قال واقف الأسرار لأبي هاشم أن يقول الخروج نفس نقل الأقدام لا وجوب فيه ولا حرمة لكنه مشتمل على وصفين شغل مكان الغير والتفريغ وبينهما عموم من وجه اتفق اجتماعهما في الخروج فالأصلح أن يقال ليس هناك شغل هو غصب بل شغل باذن المالك دلالة لأنه يرضى بتفريغه فلا وجه للحرمة فتدبر فيه فإنه محل تأمل (واستصحاب المعصية) في هذا الخروج (حتى يفرغ زجرا) له عن هذا الفعل الشنيع (كأذهب إليه امام الحرمين ليس ببعيد) قال صاحب البديع والمختصر أنه بعيد فإنه لا وجه لاستصحاب المعصية في امتثال الأمر فدفع بان ادامة الشغل معصية موجبة للزجر على أنه مسبب عن معصية (والحق أن التوبة ماحية) للذنوب فلا وجه للزجر والخروج بنية التفريغ توبة والله يقبل التوبة عن عباده (مسئلة) يجوز تحريم أخذ أشياء من الأشياء المعلومة (كأجابه فهناك) أي في الأمر (المقصود منع الخلو) لأن الاتيان بأحدها لا يكون إلا بان لا يخل بهما جميعا (وههنا) أي في تحريم أحدهما المقصود (منع الجمع) لأن المقصود الاجتناب عن واحد وذلك إما بالاجتناب عن الكل أو عن واحد فقط فامتنع الجمع (وفيها ما تقدم في الواجب المخير دليلا واختلافا) واعلم أنه لما كان لم توهم أن يتوهم أنه قد تقرر أن تحريم الواحد المبهمة تحريم بكل فرد وسيصرح في كلمة أو فكيف يكون لمنع الجمع أفاد (اعلم أن تعلق الترك بأحد أشياء على أنحاء أحدها أن يتعلق) الترك (بمفهوم أحدها فيفيد التعميم) فلا يجوز اتيان واحد أصلا (لأن عدم الطبيعة انما يكون بعدم جميع الأفراد) وفيه أنه قد يكون عدم الطبيعة بعدم فرد واحد فإنه قد حقق أنه إذا انتفى فرد فقد انتفى الطبيعة من حيث هي في الجملة وسيجيء بتحقيقه وتفصيله احكاما وورد ان شاء الله تعالى في مقام يليق به والتعميم هو المتبادر إلى الفهم من كلمة أو وبعد النهي (نحو لا تطع آثما أو كفورا والثاني أن يتعلق) الترك (بما صدق عليه مفهوم

والنسخ يدخل عليه والثالث ان النسخ لا يكون الا بقول وخطاب والتخصيص قد يكون بأدلة العقل والقرائن وسائر أدلة السمع
الرابع أن التخصيص يبقى دلالة اللفظ على ما بقي تحت حقيقته كان أو مجازا على ما فيه من الاختلاف والنسخ يبطل دلالة
النسخ في مستقبل الزمان بالكلية الخامس أن تخصيص العام المقطوع بأصله جائز بالقياس وخبر الواحد وسائر الأدلة
ونسخ القاطع لا يجوز الا بقاطع وليس من الفرق الصحيح قول بعضهم ان النسخ لا يتناول الا الزمان والتخصيص يتناول الزمان
والاعيان والاحوال وهذا يجوز واتساع لان الاعيان والزمان ليست من أفعال المكلفين والنسخ يرد على الفعل في بعض
الزمان والتخصيص أيضا يرد على الفعل في بعض الاحوال فاذا قالوا اقتلوا المشركين الا المعاهدين معناه لا تقتلوه في حالة
العهد واقتلوه في حالة الحرب والمقصود أن ورود كل واحد منهما على الفعل وهذا القدر كاف في الكشف عن حقيقة النسخ
(الفصل الثاني من هذا الباب في اثباته على منكريه) والمنكر ما جاوز عقلا أو وقوعه سمعا أما جوازه عقلا فيدل عليه
انه لو امتنع كان اما ممتنع لذاته وصورته أو لما يتولد عنه من مفسدة أو أداء الى محال ولا يمتنع لاستحالة ذاته وصورته بدليل
ما حققناه من معنى الرفع ودفعناه من الاشكالات عنه ولا يمتنع لادائه الى مفسدة وقيح فأبنا بطلنا هذه القاعدة وان ساحتنا بما فلا
بعد في أن يعلم الله تعالى مصلحة عباده في أن يأمرهم بأمر مطلق حتى يستعدوا له ويمتنعوا بسبب العزم عن معاص وشهوات
ثم يخفف عنهم وأما وقوعه سمعا فيدل عليه الاجماع والنص أما الاجماع فاتفق الامة قاطبة على أن شريعة محمد صلى الله
عليه وسلم نسخت شرع من قبله اما بالكلية واما فيما يخالفها فيه وهذا متفق عليه فنكر هذا خارق للاجماع وقد ذهب شذوذ من
المسلمين الى انكار النسخ وهم مسبوقون بهذا الاجماع فهذه الاجماع حجة عليهم وان لم يكن حجة على اليهود وأما النص فقوله
تعالى واذا بدانا آية مكان آية والله أعلم بما ينزل قالوا نعم أنت مقترا الآية والتبديل يشتمل على رفع واثبات والمرفوع اما
تلاوة واما حكم وكيفما كان فهو رفع ونسخ فان قيل ليس المعنى به رفع المنزل فان ما أنزل لا يمكن رفعه وتبديله لكن
المعنى به تبديل مكان الآية بانزال آية بدل ما لم ينزل فيكون ما لم ينزل كالمبدل عما أنزل قلنا هذا تعسف بارد فان الذي لم ينزل
كيف يكون مبدلا والمبدل يستدعي مبدلا وكيف يطلق اسم التبديل على ابتداء الانزال فهذا هوس وسخف والدليل

أحدها ويكون هذا المفهوم عنوانا وشرحا للنهي عنه غير مقصود بالذات بالنهي (فيفيد ما عدم هذا) الفرد (أو عدم
ذلك) الفرد (ويتعلق بمفهوم أحدها بالعرض بناء على أن كل ما اتصف به الفرد اتصف به الطبيعة في الجملة فلا يفيد) هذا
لنحو من الترك (عموم السلب) وهو المراد ههنا (والثالث أن يتعلق) الترك (بالجموع) من الاشياء (فيفيد عدم
لا اجتماع وذلك فيما) اذا (كان العطف فيه بالواو ونحو لا تأكل السمك واللبن) أي مجموعهما وهذا النحول ليس بالحقيقة من
أنحاء تعلق الترك بأحد الأشياء الا أنه تسامح (والرابع أن يكون الترك نفسه مبهما) بالذات اما ترك هذا أو ترك ذلك
(لا المتروك) الا بالعرض (وذلك اذا كان العطف بأو والمقصود عدم الجمع نحو لا تأكل السمك أو اللبن والظاهر أنه حينئذ
من عطف الجملة على الجملة) ليعاد في الشقوق معنى الترك ويكون التريدين التروك ولا يخفى عليك أن ما ل الانحاء الثلاثة
الاخيرة واحد انما التفاوت في الطرق فان المقصود في الكل منع الجمع (هكذا ينبغي أن يحقق هذا المقام) مسألة *
المندوب هل هو مأوربه فعند الخفية لا يكون مأورابه (الاجازة وقيل) في شرح المختصر (عن المحققين نعم)
انه مأوربه (حقيقة) وهو قول القاضي الباقلاني وجهور الشافعية (لأن الامر حقيقة في القول المخصوص) هو افع
(وذلك القول حقيقة في الايجاب فقط) فالامر حقيقة فيه قال واقف الاسرار الالهية قدس سره ان كون اللفظ حقيقة في لفظ
لا يلزم أن يكون حقيقة فيما هو حقيقة فيه بل هو حقيقة مطلقا سواء كان هذا اللفظ حقيقة أو مجازا ألا ترى الفاتحة
حقيقة في القول المخصوص وان كان فيها ألفاظ مجازية والحق أن يقال الواو في قوله وذلك القول للجمال من القول المخصوص
والحاصل أن الامر حقيقة في القول المخصوص حال كونه للوجوب فالمندوب ليس مأورابه لعدم الختم هناك لكن ينبوع
هذا التوجيه بعض عبارات الكتب الاخر نعم انه دليل مستقل (وأيا لو كان) المندوب مأورابه (لكن تركه معصية
لأنها مخالفة الامر) أو النهي واللازم باطل فانه لا حرج على تارك المندوب اليه (و) أيضا لو كان المندوب مأورابه
(لما صح) قوله صلى الله عليه وآله وسلم لولم أشق على أمتي (لأمرتهم بالسؤال عند كل وضوء) رواه النسائي (لانه) يفهم

الثاني قوله تعالى فبظلم من الذين هادوا حرمنا عليهم طيبات أحلت لهم ولا معنى للنسخ الا تحريم ما أحل وكذلك قوله تعالى ما ننسخ من آية أو ننسها نأت بخير منها أو مثلها فان قيل لعله أراد به التخصيص قلنا قد فرقنا بين التخصيص والنسخ فلا سبيل الى تغيير اللفظ كيف والتخصيص لا يستدعي بدلا مثله أو خيرا منه وانما هو بيان معنى الكلام الدليل الثالث ما اشتهر في الشرع من نسخ تبرص الوفاة حولاً بأربعة أشهر وعشر ونسخ فرض تقديم الصدقة أمام مناجاة الرسول صلى الله عليه وسلم حيث قال تعالى فقد موأين يدي نجواكم صدقة ومنه نسخ تحويل القبلة عن بيت المقدس الى الكعبة بقوله تعالى فول وجهك شطر المسجد الحرام وعلى الجملة اتفقت الامة على اطلاق لفظ النسخ في الشرع فان قيل معناه نسخ ما في اللوح المحفوظ الى صحف الرسل والانبياء وهو بمعنى نسخ الكتاب ونقله قلنا فاذا شرعنا منسوخ كشرع من قبلنا وهذا اللفظ كفر بالاتفاق كيف وقد نقلنا من قبلة الى قبلة ومن عدة الى عدة فهو تغيير وتبديل ورفع قطعاً

(الفصل الثالث في مسائل تشعب عن النظر في حقيقة النسخ وهي ست مسائل * مسألة) يجوز عندنا نسخ الامر قبل التمكن من الامتثال خلافاً للمعتزلة وصورته أن يقول الشارع في رمضان حجوا في هذه السنة ثم يقول قبل يوم عرفة لا تحجوا فقد نسخت عنكم الامر أو يقول اذبح ولدك فيبادر الى احضار أسبابه فيقول قبل ذبحه لا تذبح فقد نسخت عنك الامر لان النسخ عندنا رفع للامر أي لحكم الامر ومدلوله وليس بياناً لخروج المنسوخ عن لفظ الامر بخلاف التخصيص فلو قال صلوا أبداً فيجوز أن ينسخ بعد سنة وجوب الصلاة في المستقبل لا يعني أنه لم يقصد باللفظ الاول الدلالة على جميع الأزمان ولكن بمعنى قطع حكم اللفظ بعد دوامه اذ كان دوامه مشروطاً بعدم النسخ فكل أمر مضمن بشرط أن لا ينسخ فكانه يقول صلوا أبداً ما لم أنسخ عنكم أمرى وإذا كان كذلك عقل نسخ الحج قبل عرفة ونسخ الذبح قبل فعله لان الامر قبل التمكن حاصل وان كان أمر بشرط التمكن لان الامر بالشروط ثابت ولذلك يعلم المأمور كونه مأوراً قبل التمكن من الامتثال ولما لم تفهم المعنى تزل هذا أنكروا ثبوت الامر بالشروط كما سيأتي فساد مذهبهم في كتاب الاوامر وأقرب دلائل على فسادهم أن المصلي ينوي الفرض وامتثال الامر في ابتداء الصلاة ويرى ما يموت في أثناءها وقبل تمام التمكن ولو مات قبل لم يتبين أنه لم يكن مأوراً بل نقول كان مأوراً بأمر مقيد

أنه مأمرهم و (ندبهم اليه) والقول بالتجوز خلاف الاصل لا يصار اليه وأمثال هذه العبارات شائعة الشافعية (قالوا أولاً انه) أي المندوب (طاعة اجماعاً والطاعة فعل المأمور به قلنا) لا نسلم أنه فعل المأمور به فقط (بل) هو (و) فعل (المندوب اليه) أيضاً (و) قالوا (ثانياً أرباب اللغة قسموا) الامر (الى أمر ايجاب وأمر ندب ومورد القسمة مشترك) فالامر مشترك بين أمر الندب وأمر الايجاب (قلنا هم قسموا أيضاً الى أمر تهديد وأمر اباحة الى غير ذلك) فيلزم أن يكون المهتد عليه والمباح مأمورين ولم يذهب اليه ذاهب هذا نقض ثم أشار الى الحل بقوله (فهم توسعوا عن حقيقة الامر) وقسموه أخذاً بالمعنى المجازي فتدبر وأيضاً ما قسموا مدلول الامر انما قسموا صيغة الامر اليهما فلا يلزم أن يكون أمر الندب أمر حقيقة فان قلت فيلزم أنه صيغة أمر قلت لا بأس به فانه صيغة أمر في اصطلاحهم كذا في الحاشية * (مسألة) المندوب ليس بتكليف لانه في سعة من تركه) ولا تكليف في السعة (خلاف الاستاذ) أي اسحق رحمه الله ولما كان كلامه بظاهره فاسداً ولا يليق بشأن هذا التحريم أن يتفوه به أولوا كلامه وأشار اليه المصنف وقال (ولعله أراد وجوب اعتقاد الندية) أي مندوبية المندوب ولاشأنه تكليف (ولهذا جعل المباح تكليفاً) لان اعتقاد اباحته واجب (لكن ذلك حكم آخر) لا يلزم منه كون المندوبية والاباحة تكليفاً فالنزاع لفظي (ولو جعل نفس خطاب الشارع) بالاباحة كان أو بالندب أو بالتحريم أو بالكراهة لا مطلق الخطاب الذي يعم القصص فانه بعيد جداً (تكليفاً لم يبعد) ويؤل النزاع حينئذ أيضاً الى اللفظ فقط (فافهم) * مسألة المذكورة كالمندوب لانهاى ولا تكليف والدليل عليه هو (الدليل) الذي مر في عدم كون المندوب مأموراً به وتكليفاً (والاختلاف) ههنا هو (الاختلاف) هناك (فتذكر) * مسألة الاباحة حكم شرعي لانه خطاب الشرع تخييراً) والخطاب هو الحكم الشرعي (والاباحة الاصلية نوع منه) أي من الخطاب بالتخير (لان كل ما عدم فيه المدرك الشرعي للحرج في فعله وتركه فذلك) أي عدم المدرك الشرعي لهما (مدرك شرعي لحكم الشارع بالتخير) والاباحة الاصلية لا تكون الا في موضع عدم المدرك الشرعي للحرج في الفعل والترك بل (١) بحكم مخصوصه أصلاً فهناك مدرك

بشرط والامر المقيّد بالشرط ثابت في الحال وجد الشرط أو لم يوجد وهم يقولون اذالم يوجد الشرط علمنا انتفاء الامر من أصله وانا كنا نتوهم وجوبه فبان انه لم يكن فهذه المسئلة فرع لتلك المسئلة ولذلك أبحاث المعتزلة النسخ قبل التمكن وقالوا أيضا انه يؤدي الى أن يكون الشيء الواحد في وقت واحد على وجه واحد مأمورا منه باحسانا قبيحا مكرها مأمورا اذا مصلحة مفسدة وجميع ما يتعلق بالحسن والقبح والصلاح والفساد قد أبطلناه ولكن يبقى لهم مسلكتان الأولى أن الشيء الواحد في وقت واحد كيف يكون منهيا عنه ومأمورا به على وجه واحد وفي الجواب عنه طريقان الأولى أنا لا نسلم أنه منهي عنه على الوجه الذي هو مأمور به بل على وجهين كما ينهي عن الصلاة مع الحدث ويؤمر بها مع الطهارة وينهي عن السجود للصائم ويؤمر بالسجود لله عز وجل لاختلاف الوجهين ثم اختلفوا في كيفية اختلاف الوجهين فقال قوم هو مأمور بشرط بقاء الامر منهى عنه عند زوال الامر فهما حالتان مختلفتان ومنهم من أبدل لفظ بقاء الامر بانتفاء النهي أو بعدم المنع والالفاظ متقاربة وقال قوم هو مأمور بالفعل في الوقت المعين بشرط أن يختار الفعل أو العزم وانما ينهي عنه اذا علم أنه لا يختاره وجعلوا حصول ذلك في علم الله تعالى بشرط هذا النسخ وقال قوم يأمر بشرط كونه مصلحة وانما يكون مصلحة مع دوام الامر أما بعد النهي فيخرج عن كونه مصلحة وقال قوم انما يأمر في وقت يكون الامر مصلحة ثم يتغير الحال فيصير النهي مصلحة وانما يأمر الله تعالى به مع علمه بان ايجابه مصلحة مع دوام الامر أما بعد النهي فيخرج عن كونه مصلحة وقال قوم انما يأمر الله به مع العلم بان الحال ستتغير ليحرم المكلف على فعله ان بقيت المصلحة في الفعل وكل هذا متقارب وهو ضعيف لان الشرط ما يتصور أن يوجد وأن لا يوجد فاما ما لا بد منه فلا معنى لشرطيته والمأمور لا يقع مأمورا الا عند دوام الامر وعدم النهي فكيف يقول أمرتك بشرط أن لا أتفاهك فكانه يقول أمرتك بشرط أن أمرتك وبشرط أن يتعلق الأمر بالمأمور وبشرط أن يكون الفعل المأمور به حادثا أو عرضا وغير ذلك مما لا بد منه فهذا لا يصلح للشرطية وليس هذا كالصلاة مع الحدث والسجود للصائم فان الانقسام يتطرق اليه ومن رغب في هذه الطريقة فاقرب العبارات أن يقول الأمر بالشيء قبل وقته يجوز أن يبقى حكمه على المأمور الى وقته ويجوز أن يزال حكمه قبل وقته فيجوز أن يجعل بقاء حكمه شرطا في الأمر فيقال افعل ما أمرتك به ان لم ينزل حكم امرى عندك بالنهي

شرعي للحكم بالتخيير فالإباحة الأصلية فيها حكم بالتخيير (فهني لا تكمن الا بعد الشرع خلافا لبعض المعتزلة) فانهم يقولون بالإباحة وغيرها من الاحكام قبل الشرع (وقد تقدم) منّا أيضا احقاق الحق هناك فتذكر (مسئلة * الباح ليس بجنس للواجب لانهم ما نوعان) متباينان (من الحكم) فان المباح المتساوي فعله وتركه شرعا والواجب المأذون في الفعل المشروع عن الترك (وظن أنه جنس له لان المباح هو المأذون في الفعل وهو جزء حقيقة الواجب) لانه المأذون في الفعل مع الحرج في الترك (قلنا لا نسلم أن ذلك) أي المأذون في الفعل (تمام حقيقة المباح بل هو المتساوي فعلا وتركه) فالمأذون في الفعل جزء الحقيقة (ولعل النزاع لفظي) فمن جعله جنس الواجب أخذه بمعنى جازر الفعل ومن جعله مبايناله أخذه بمعنى جازر الفعل والترك (مسئلة * المباح ليس بواجب بالضرورة) (خلافا للكعبني) من المعتزلة (واحتج بان كل مباح تركه حرام) أي يلزمه تركه حرام (وكل ترك حرام) أو ملازمه (واجب ولو تخيرا) فكل مباح واجب ولو تخيرا (قلنا الصغرى ممنوعة أما أولا فلجواز انعدام الحرام بانعدام المقتضى وهو الارادة) القديمة والحادثة (مثلا بناء على أن علة العدم عدم علة الوجود) وخيئت لا يكون عدمه مستندا الى فعل المباح الذي هو المانع (لوجود الحرام كيف لا وان عدم المقتضى كاف في عدم الحرام) فوجود المباح بعد ذلك لا يدخله في عدم الحرام قال في الحاشية لدفعه انه لا بد لترك الحرام من أخذ الاخرين اما عدم الارادة أو فعل المباح فكل واجب ولو تخيرا ثم قال وفيه مافية ووجهه أن المقتضى للعدم بالذات هو عدم الارادة وأما المانع فمالة بالعرض لا ينسب اليه العدم الا عند وجود المقتضى وأن العدم لا شيء محض لا يصلح للوجوب ولوأريد الكف فلا نزاع في وجوبه قال في البديع وغيره الحق أنه لا يخلص عنه بعد تسليم أن مقدمة الواجب واجب فان فعل المباح مقدمة لترك الحرام الذي هو الواجب وهذا ليس بشيء لان المقدمة لا تلحق الا ما دامت مقدمة وفعل المباح ليس مقدمة لترك الاعند وجود القصد الى الحرام وأما قبله فلا يتوقف الترك على فعل المباح فانه ينتهي بانتفاء المقتضى لا بفعل المباح الذي هو المانع خيئت لا يلزم وجوب المباح الاحال القصد الى الحرام ونحن نلزمه وعلى هذا ينبغي أن تقتضي مسئلة وجوب أخذ أحد اذا الحرام بما اذا كان

عنه فاذا نهى عنه كان قد زال حكم الأمر فليس منهياً على الوجه الذي أمر به الطريقة الثانية أن لا نلتزم اظهار اختلاف الوجه لكن نقول يجوز أن يقول ما أمرناك أن تفعله على وجه فقد نهيناك عن فعله على ذلك الوجه ولا استحالة فيه اذ ليس بالمأمور حسناً في عينه أو لوصف هو عليه قبل الأمر به حتى يتناقض ذلك ولا المأمور مراداً حتى يتناقض أن يكون مراداً مكرراً وها بل جميع ذلك من أصول المعتزلة وقد أبطلناها فان قيل فاذا علم الله تعالى أنه سينهى عنه فامعنى أمره بالشئ الذي يعلم انتفاءه قطعاً العلم به بعواقب الامور قلنا لا يصح ذلك ان كانت عاقبة أمره معلومة للمأمور أما اذا كان مجهولاً عند المأمور معلوماً عند الآخر أمكن الأمر لامتناعه بالعزم والاشتغال بالاستعداد المانع له من أنواع اللهو والفساد حتى يتعرض بالعزم للشواب ويتركه للعقاب وربما يكون فيه لطف واستصلاح كما سيأتي تحقيقه في كتاب الأوامر والعجب من انكار المعتزلة ثبوت الأمر بالشرط مع أنهم جوزوا الوجود من العالم بعواقب الامور بالشرط وقالوا وعد الله تعالى على الطاعة ثواباً بشرط عدم ما يحبطها من الفسق والردة وعلى المعصية عقاباً بشرط خلوها عما يكفرها من التوبة والله تعالى عالم بعاقبة أمر من يعوت على الردة أو التوبة ثم شرط ذلك في وعده فلم يستحل أن يشترط في أمره ونهيه وتكون شرطية بالاضافة الى العبد الجاهل بعاقبة الأمر فيقول أثبتك على طاعتك ما لم تحبطها بالردة وهو عالم بأنه يحبط أم لا يحبط وكذلك يقول أمرتك بشرط البقاء والقدرة وبشرط أن لا أنسخ عندك (المسالك الثاني في احالة النسخ قبل التمكن) قولهم الأمر والنهي عندكم كلام الله تعالى القديم وكيف يكون الكلام الواحد أمراً بالشئ الواحد ونهياً عنه في وقت واحد بل كيف يكون الرفع والمرفوع واحداً والناسخ والمنسوخ كلام الله تعالى قلنا هذا اشارة الى اشكالين أحدهما كيفية اتحاد كلام الله تعالى ولا يختص ذلك بهذه المسئلة بل ذلك عندنا كقولهم العالمية حالة واحدة ينطوي فيها العلم بما لا نهاية له من التفاصيل وانما يحل اشكاله في الكلام وأما الثاني فهو أن كلامه واحد وهو أمر بالشئ ونهيه عنه ولوعلم المكلف ذلك دفعة واحدة لما تصور منه اعتقاد الوجوب والعزم على الاداء ولم يكن ذلك منه يا ولي من اعتقاد التجريم والعزم على الترك فنقول كلام الله تعالى في نفسه واحد وهو بالاضافة الى شئ أمر وبالاضافة الى شئ خبر ولكنه انما يتصور الامتحان به اذا سمع المكلف كليهما في وقتين ولذلك شرطنا التراخي في النسخ ولو سمع كليهما في وقت واحد لم يجوز وأما

مفوتاً وفي وقت التفويت لا مطاقاً فلا يرد أنه حينئذ يبطل ما ادعيت من وجوب أحد أضداد الحرام وان قول الكعبي ملازم لما ادعيت فلا يتمشى منكم مخالفته فافهم (وأما ثانيهما فلان فعل المباح انما يكون تركاً له) أي الحرام (لو قصد بفعله تركه وذلك لا يلزم) فإنه ربما يفعل أفعالا مباحة ولا يخطر بالبال ترك الحرام (نعم لو أراد الحرام) أو تخيله (ثم قصد بفعله المباح تركه فإنه يكون واجبا) في هذا الحال كما ورد في الخبر الصحيح من وعد الأجر عليه (ونحن نلتزمه) ولا شناعة فيه فان قلت فعل المباح مفوت للحرام البتة سواء قصد به ترك الحرام أو لم يقصد حينئذ لا وجه لمنع الصغرى ولو منع الكبرى باننا لانسلم أن كل مفوت للحرام واجب بل اذا قصد به تفويت الحرام كان له وجه قلت لونه مفوتاً أول المسئلة بل انما يكون مفوتاً اذا نسب اليه العدم ولا ينسب الا اذا قصد به عدمه مع وجود الارادة وأما عند عدمها فينسب عدم الحرام وفواته اليه لا الى المباح فتأمل فيه فإنه لا يبقى حينئذ كبير فرق بين هذا السند والسند الاول وأما بعد تسليم كونه مفوتاً فلا وجه لشرط قصد التفويت فإنه وجوب تبعية لا تشترط فيه النية كما تقدم (وألزم عليه) أي على الكعبي (بأنه) أي وجوب المباح (مصادمة للاجماع) فان الاجماع القاطع دل على أن الاشياء المباحة متحققه البتة (فأجاب انه) أي الاجماع على الاباحة (بالنظر الى ذات الفعل) فانها بما هي هي مباحة لا حرج في نفس فعلها ولا في تركها (وهذا) أي وجوبها (بالنظر الى ما تستلزمه) من ترك الحرام الذي هو الواجب بنفسه وهذا بالعرض (ونوقض) الكعبي (بأنه يلزم أن يكون كل حرام واجباً لان كل حرام ترك حرام آخر هو ضده) وكل ترك حرام واجب ولو تخييراً (وأجيب بأن له أن يلتزمه باعتبار الجهتين) فن جهة نفس ذاته حرام ومن جهة أنه ترك حرام واجب ولا شناعة وقد تقدم جواب حسن فتذكره (مسئلة) المباح قد يصير واجباً عندنا كما انقل بالشروع فإنه يصير واجباً (بخلاف الشافعي رحمه الله) لعله أراد بالمباح ما أذن في الفعل وهو أعم من المندوب والإلماص دعوى الوجوب بالشروع ثم انه على هذا التقدير أيضاً لا بد من دعوى جزئية كما يدل عليه قوله قد يصير وعلى هذا فلا يتأتى خلاف الشافعي الامام فإنه يقول بوجوب الحج والعمرة بعد الشروع فاذا في الاول في عنوان المسئلة ما في كتب مشايخنا النقل يجب

جبريل عليه السلام فانه يجوز أن يسمعه في وقت واحد اذ لم يكن هو مكلفاً ثم يبلغ الرسول صلى الله عليه وسلم في وقتين ان كان ذلك الرسول داخل تحت التكليف فان لم يكن فيبلغ في وقت واحد لكن يؤمر بتبليغ الامة في وقتين فيأمرهم مطلقاً بالمسألة وترك قتال الكفار ومطلقاً باستقبال بيت المقدس في كل صلاة ثم ينهاهم عنها بعد ذلك فيقطع عنهم حكم الامر المطلق كما يقطع حكم العقد بالفسخ ومن أصحابنا من قال الامر لا يكون أمراً قبل بلوغ المأمور فلا يكون أمراً ونهيها في حالة واحدة بل في حالتين فهذا أيضاً يقطع التناقض ويدفعه ثم الدليل القاطع من جهة السمع على جوازه قصة ابراهيم عليه السلام ونسخ ذبح ولده عنه قبل الفعل وقوله تعالى وقد يناله ذبح عظيم فقد أمر بفعل واحد ولم يقصر في البدار والامتنان ثم نسخ عنه وقد اعتصم هذا على القدرية حتى تعسفوا في تأويله وتحزبوا فارقوا وطلبوا الخلاص من خمسة أوجه أحدها أن ذلك كان مناماً لا أمراً الثاني أنه كان أمراً لكن قصده تكليفه العزم على الفعل لامتحان صبره على العزم فالذبح لم يكن مأموراً به الثالث أنه لم ينسخ الامر لكن قلب الله تعالى عنقه نحاساً أو حديداً فلم ينقطع فأنقطع التكليف لتعذره الرابع المنازعة في المأمور وأن المأمور به كان هو الاضجاع والتل للجبين وامرار السكين دون حقيقة الذبح الخامس جحود النسخ وأنه ذبح امتثالاً فالتأم واندمس والذاهبون الى هذا التأويل اتفقوا على أن اسمعيل ليس بذبح واختلفوا في كون ابراهيم عليه السلام ذابحاً فقال قوم هو ذابح للقطع والولد غير مذبح لحصول الالتئام وقال قوم ذابح لا مذبح حله محال وكل ذلك تعسف وتكلف أما الاول وهو كونه مناماً فنام الانبياء جزء من النبوة وكانوا يعرفون أمر الله تعالى به فلقد كانت نبوة جماعة من الانبياء عليهم السلام بمجرد المنام ويدل على فهمه الامر قول ولده افعل ما تؤمر ولولم يؤمر لكان كاذباً وأنه لا يجوز قصده الذبح والتل للجبين بنام لا أصل له وأنه سماه البلاء المبين وأى بلاء في المنام وأى معنى للقضاء وأما الثاني وهو أنه كان مأموراً بالعزم اختباراً فهو محال لان علام الغيوب لا يحتاج الى الاختبار ولان الاختبار انما يحصل بالايجاب فان لم يكن ايجاب لم يحصل اختبار وقوله العزم هو الواجب محال لان العزم على ما ليس بواجب لا يجب بل هو تابع للعزم ولا يجب العزم ما لم يعتقد وجوب المعزوم عليه ولولم يكن المعزوم عليه واجباً لكان ابراهيم عليه السلام أحق بعرفته من القدرية كيف وقد قال اني أرى في المنام أني أذبحك فقال له ولده افعل ما تؤمر يعني الذبح وقوله

بالشروع خلافه (لنا الجواز بان التخيير ابتداء) أي في ابتداء الفعل (لا يستلزم عقلاً ولا شرعاً بقاءه) أما عقلاً فظاهر وأما شرعاً فالج النفل بعد الشروع فيه لا يبيح الخيار (والوقوع بالنهي عن ابطال العمل) بقوله تعالى ولا تبطلوا أعمالكم (فوجب الاتمام) صيانته للأودي عن البطلان (فوجب القضاء بالافساد) لان ما وجب في الذمة يبقى مضموناً بالمثل عند الفوات وأورد عليه أما أولاً فلان معنى قوله عزم من قائل النهي عن ابطال العمل بالرياء والسمعة والنفاق وأمثالها كما هو المروي عن الصحابة رضوان الله تعالى عليهم وأجاب عنه مطلع الاسرار بان هذا تخصيص للنهي عن مطلق الابطال بلا تخصيص فان الابطال كما يكون بالاشياء المذكورة يكون بالافساد أيضاً وليس مقصودهم الحصر في هذا الابطال بل نقل ما هو أهم وأما ثانياً فلان بطلان العمل في الافساد غير مسلم اذ يجوز أن يثاب الرجل على بعض الصلاة وان لم يثب ثواب الصلاة فبطل عمله ولعل هذا مكابرة فان بعض الصلاة لا حظ لها من الثواب بما هو بعض وفي الصوم أظهر ثم ههنا كلامان عويصان الاول ان الدليل لو تم لدل على وجوب الاتمام فتركه يكون اثماً وقد صح عن رسول الله صلى الله عليه وسلم في صحيح مسلم افساد صوم النفل بالاكل ولا ينفع حينئذ ما في فتح القدير انه عليه وآله الصلاة والسلام لعلة قضاءه وان الكلام في نفس الافطار فانه حينئذ مشتمل على ترك الواجب فان قلت لعلة يكون الافطار في صيام التطوع رخصة مطلقاً كما أنه رخصة في الفرض في حق المسافر قلت فأين الوجوب فان الواجب ما يثبت تركه ولا مخلص عنده هذا العبد لا يبداء بعذر أو بآيات المنسوخة أو بالقول بان الوجوب كوجوب الصلاة على من استأهل في الآخر فتدبر فيه الثاني ان بعض الصوم لما لم يكن صوماً لم يكن فيه ابطال العمل فانه ما عمل الا بعض الصوم وليس يعمل فالافطار لا يوجب ابطال العمل فتأمل فيه ولنا أيضاً ما رواه الترمذي عن أم المؤمنين عائشة الصديقة رضي الله تعالى عنها قالت كنت أنا وحفصة صائمتين فعرض لنا طعام فاشتبهيناه فأكلنا منه فقالت حفصة يا رسول الله انا كنا صائمتين فعرض لنا طعام اشتبهيناه فأكلنا منه فقال اقضيا يوماً آخر مكاد فهذا يدل دلالة واضحة على وجوب القضاء ولزم منه وجوب الاتمام فان القضاء تلاوا الاداء لكنه معارض عارواه أبو داود والترمذي عن أم هانئ قالت لما كان يوم الفتح فتح مكة جاءت

تعالى وتله الجبين استسلام لفعل الذبح لا للعزم وأما الثالث وهو أن الاضجاع بمجرد هو المأمور به فهو محال إذ لا يسمى ذلك ذبحاً ولا هو بلاء ولا يحتاج إلى الفداء بعد الامتثال وأما الرابع وهو أنكار النسخ وأنه امتثل لكن انقلب عنقه حديد افقات التمكن فانقطع التكليف وهذا لا يصح على أصولهم لأن الأمر بالمشروط لا يثبت عندهم بل إذا علم الله تعالى أنه بقلب عنقه حديد فلا يكون أمراً بما يعلم امتناعه فلا يحتاج إلى الفداء فلا يكون بلاء في حقه وأما الخامس وهو أنه فعل والتأم فهو محال لأن الفداء كيف يحتاج إليه بعد الالتئام ولو صح ذلك لاشتهر وكان ذلك من آياته الظاهرة ولم ينقل ذلك قط وإنما هو اختراع من القدرة فإن قيل أليس قد قال قد صدقت الرؤيا قلنا معناه أنك عملت في مقدماته عمل مصدق بالرؤيا والتصديق غير التحقيق والعمل

(مسئلة) إذا نسخ بعض العبادة أو شرطها أو ستة من سنتها كالأسقطت ركعتان من أربع أو أسقط شرط الطهارة فقد قال قائلون هو نسخ لبعض العبادة لا لأصلها وقال قائلون هو نسخ لأصل العبادة وقال قائلون نسخ الشرط ليس نسخاً للأصل أما نسخ البعض فهو نسخ الأصل ولم يسموا بتسمية الشرط بعضاً ومنهم من أطلق ذلك وكشف الغطاء عندنا أن نقول إذا أوجب أربع ركعات ثم اقتصر على ركعتين فقد نسخ أصل العبادة لأن حقيقة النسخ الرفع والتبديل ولقد كان حكم الأربع الوجوب فنسخ وجوبها بالكلية والر كعتان عبادة أخرى لأنهم أبعض من الأربعة أدلوا كانت بعض السكان من صلى الصبح أربعاً فقد أتى بالواجب وزيادة كما لو صلى بتسليتين وكما لو وجب عليه درهم فتصدق بدرهمين فإن قيل إذا رد الأربع إلى ركعة فقد كانت الركعة حكمها أنها غير مجزئة والآن صارت مجزئة فهل هذا نسخ آخر مع نسخ الأربع قلنا كون الركعة غير مجزئة معناه أن وجودها كعدمها وهذا حكم أصلي عقلي ليس من الشرع والنسخ هو رفع ما ثبت بالشرع فإذا لم يرد بلفظ النسخ إلا الرفع كيف كان من غير نظر إلى المرفوع فهذا نسخ لكننا بينا في جلد النسخ خلافه وأما إذا أسقطت الطهارة فقد نسخ وجوب الطهارة وبقيت الصلاة واجبة نعم كان حكم الصلاة بغير طهارة أن لا تجزئ والآن صارت مجزئة لكن هذا تغيير لحكم أصلي لا لحكم شرعي فإن الصلاة بغير طهارة لم تكن مجزئة لأنهم لم تكن مأموراً بها شرعاً فإن قيل كانت صحة الصلاة متعلقة بالطهارة فنسخ تعلق صحتها

فاطمة فليست عن يسار رسول الله صلى الله عليه وسلم وأم هانئ عن يمينه فجاءت الوليدة بأناء فيه شراب فناولته فشرب منه ثم ناوله أم هانئ فشربت منه فقالت يا رسول الله لقد أظفرت وكنت صائمة فقال لها أنت تقضين شيئاً قالت لا فقال لا يضرك إن كان تطوعاً إلا أن يحمل على عدم المضرة الآخروية من الإثم لما كان باعطاء رسول الله صلى الله عليه وسلم وكان تبركاً من فضله أو أنه كان وعداً بالمغفرة وأما القضاء فلازم ولنا أيضاً القياس على النذر فإن الوفاء واجب صيانة لا يجابه عبادة الله بالقول فلا أن يجيب بالشروع والتسليم أولى واعترض بأنه جعل الشرع الإيجاب سبباً للوجوب والوجوب مختصاً به وأما الشروع فليس في معناه ألا ترى أن الحرمة تثبت بالتحريم ولا تثبت بالكف عنه وليس النذر موجباً لأن فيه صيانة ما جعل الله قولاً حتى يكون صيانة الفعل أولى بل لأن الإيجاب عهد مع الله فلا بد من إيفائه فتأمل فيه ولنا أيضاً القياس على الجبل الاستدلال بدلالة نص وجوب الاتمام في الحج والعمرة وهذا أجود ما استدلل به في هذا المقام وإن قالوا تارة أن الموجب هنالك أنه يجب الاتمام في فاسدها ولا تظهر ملازمة بين هذه العلة وبين وجوب القضاء وتارة قالوا الاتمام في الحج على خلاف القياس فلا يقاس عليه فنقول كلا فإنا نفهم المناط أن العبادة الناقصة يجب اكملها سواء كان حجاً أو عمرة أو صوماً أو صلاة وأما العبادة التي بعضها أضعافاً كالأعتكاف في ظاهر الرواية فلا يجب الاتمام لأنه غير ناقص فتدبر وكل الأمر إلى الله عز وجل **(مسئلة)**

الحكم منه رخصة وهي ما تغير من عسر إلى يسر أي الحكم ذو اليسر النازل بعد ذي العسر (بعذر) ومنه عزيمته ولها تفسيران الأول الحكم المتغير عنه فينشأ لا يكون عزيمته إلا حيث يكون هنالك رخصة وثانيهما ما لم يتغير من العسر إلى اليسر بل حكم ابتداء كذلك وكون الحكم عزيمته أو رخصة من أحكام الوضع صريح به في البديع وما قبل بعض الرخص واجبة وبعضها محرمة فكيف يكون الوضع فيها ففيه أن مصاديق الرخصة وإن كان حكمها كلياً فيمكن الكلام في كون الحكم رخصة أو عزيمته ولا شك أنه ليس إلا الوضع فتأمل (وهي) أي ما يطلق عليه اسم الرخصة أقسام (أربعة) من حيث كونها رخصة وذو اليسر (الأول ما استيج) أي عومل به معاملة المباح في عدم المؤاخذه (مع قيام) الدليل (المحترم) إياه

بها شرعا فهو نسخ متعلق بنفس العبادة فالصلاة مع الطهارة غير الصلاة مع الحدث كما أن الثلاث غير الأربع فليكن هذا نسخا للثلاث الصلاة واجبا بالغيرها قلنا هذا تخيل قوم ان نسخ شرط العبادة كنسخ البعض ولا شك أنه لو أوجب الصلاة مع الحدث لكان نسخا لا يجابها مع الطهارة وكانت هذه عبادة أخرى أما إذا جوزت الصلاة كيف كانت مع الطهارة وغير الطهارة فقد كانت الصلاة بغير طهارة غير مجزئة لبقائها على الحكم الأصلي اذ لم يؤمر بها فالآن جعلت مجزئة وارتفع الحكم الأصلي أما صحة الصلاة وأنها كانت متعلقة بالطهارة فنسخ هذا التعلق لنسخ لاصل العبادة أو نسخ لتعلق الصحة ولغنى الشرطية هذا فيه نظر والخطب فيه يسير فليس يتعلق به كبر فائدة وأما إذا نسخت سنة من سنتها لا يتعلق بها الاجزاء كالوقوف على عین الامام أو ستر الرأس فلا شك أن هذا لا يتعرض للعبادة بالنسخ فإذا تبعض مقدار العبادة نسخ لاصل العبادة وتبعض السنة لا يتعرض للعبادة وتبعض الشرط فيه نظر وإذا حقق كان الحاقه بتبعض قدر العبادة أولى (مسئلة) الزيادة على النص نسخ عند قوم وليست بنسخ عند قوم والمختار عندنا التفصيل فنقول ينظر الى تعلق الزيادة بالمزيد عليه والمراتب فيه ثلاثة الاولى أن يعلم أنه لا يتعلق به كما إذا أوجب الصلاة والصوم ثم أوجب الزكاة والجلم يتغير حكم المزيد عليه اذ بقي وجوبه واجزاؤه والنسخ هو رفع حكم وتبديل ولم يرتفع الرتبة الثمانية وهي في أقصى البعد عن الاولى أن تتصل الزيادة بالمزيد عليه اتصال اتحاد يرفع التعدد والانفصال كما لو زيد في الصبح ركعتان فهذا نسخ اذ كان حكم الركعتين الاجزاء والصحة وقدر ارتفع نعم الاربعة استؤنف ايجابها ولم تكن واجبة وهذا ليس بنسخ اذ المرفوع هو الحكم الأصلي دون الشرعي فان قيل اشتملت الاربعة على الثنتين وزيادة فهمما قارتان لم ترفعوا وضمت اليهما ركعتان قلنا النسخ رفع الحكم لرفع المحكوم فيه فقد كان من حكم الركعتين الاجزاء والصحة وقد ارتفع كيف وقد بينا أنه ليس الاربعة ثلاثا وزيادة بل هي نوع آخر اذ لو كان كانت الخمسة أربعة وزيادة فإذا أتى بالخمسة فينبغي أن تجزئ ولا صائر اليه الرتبة الثالثة وهي بين المرتبتين زيادة عشرين جلدة على ثمانين جلدة في القذف وليس انفصال هذه الزيادة كانفصال الصوم عن الصلاة ولا اتصالها كالصلاة الركعات وقد قال أبو حنيفة رحمه الله هو نسخ وليس بصحيح بل هو بالمنفصل أشبه لان الثمانين نفي وجوبها واجزاؤها عن نفسها ووجب زيادة عليها مع بقائها فالمائة ثمانون زيادة وذلك

(وقيام حكمه) وهو الحرمة (كاجراء كلمة الكفر على اللسان عند الاكراه) فإنه باق على الحرمة ودليل حرمة لم يخرج عن الدلالة ولم يصير مباحا أصلا لكن الشارع اذ هو غفور متفضل قبل العذر ووعده بالعفو وأنه لا يخلف الميعاد (وفيه العزيمة أولى) أي في هذا النوع العمل بالعزيمة أولى لانه اطاعة الرب عز وجل فان الحكم باق (ولو) صبر وعمل بالعزيمة و (مات) بهذا العذر (كان) شهيدا (مأجورا) كما ينادي عليه قصة خيبر رضي الله عنه ومن هذا النوع الاكراه على الجناية على الصوم والاحرام واتلاف مال الغير حتى لو قتل كان شهيدا مأجورا ان شاء الله تعالى ومنه أكل مال الغير في الخمسة قال الشافعية الرخصة ما شرع من الاحكام مع قيام المحرم لولا العذر ويظهر منه أنه يصير مباحا بالعذر ويخرج الدليل المحرم عن الدلالة وقد صرح به في المحصول حيث قال ان ما جاز فعله اما جاز مع قيام المقتضي للنع أو لا الاول الرخصة والثاني العزيمة فعلى هذا يلزمهم أن يكون اجراء كلمة الكفر على اللسان عند الاكراه مباحا فالصبر المقتول يكون عاصيا لانه أوقع نفسه في التهلكة بالكفر عن المباح وقد قال الله تعالى ولا تلقوا بأيديكم الى التهلكة ولعل في كلامهم تسامحا والله أعلم بمرادات عباده (والثاني ما تراخى حكم سببه) مع بقاءه على السببية وأراد بحكم السبب وجوب الاداء لانفس الوجوب والاخراج عن السببية ولم يسبق بينه وبين الرابع فرق (الى زوال العذر) الموجب للرخصة (كفطر المسافر والمريض) فان سببية الشهر باقية في حقهما حتى لو صاما بنية الفرض أجزأ لما روى مسلم والبخاري أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال الحجزة بن عمر والأسلمي ان شئت فصم وان شئت فأفطروا تأخر الخطاب عنهما في قوله تعالى فمن كان منكم مريضا أو على سفر فعدة من أيام أخر واعلم أنه قد روى عن بعض الصحابة كابن عمر واختاره الشيخ الاكبر صاحب الفتوحات المكية أنه لا يجزئ الصوم لهما وان صاما أتما وبؤيده ظاهر الآية ويشهد له ظاهر حديث ليس من البر الصيام في السفر أخرجه الشيخان ولا يدفعه أن الحديث ورد فيما إذا أضرم الصوم لأن خصوص السبب لا عبرة به بل لعموم اللفظ ولا جواب الا بآيات معارض أقوى يخص لاجله وهو الذي تقدم وما روى الدارقطني عن أم المؤمنين عائشة قالت كل قد فعل النبي صلى الله عليه وسلم قد صام وأفطروا ثم وقصر في السفر لكن ترك آخره لما قالت

لا ينتفى الاجزاء عن الثمانين بزيادة عليها بخلاف الصلاة وفائدة هذه المسئلة جواز اثبات التغريب بخبر الواحد عندنا ومنعه عندهم لان القرآن لا ينسخ بخبر الواحد فان قيل قد كانت الثمانون حدا كاملا فنسخ اسم الكمال رفع حكمه لاحالة قلنا هو رفع ولكن ليس ذلك حكما مقصودا شرعا بل المقصود وجوده واجزاؤه وقد بقي كما كان فلما ثبت مثبت كونه حكما مقصودا شرعا لا يمنع نسخه بخبر الواحد بل هو كمالا واجب الشرع الصلاة فقط فنأتي بها فقد أدى كلفة ما أوجبه الله تعالى عليه بكاله فاذا أوجب الصوم خرجت الصلاة عن كونها كلفة الواجب لكن ليس هذا حكما مقصودا فان قيل هو نسخ لوجوب الاقتصار على الثمانين لان ايجاب الثمانين مانع من الزيادة قلنا ليس منع الزيادة بطريق المنطوق بل بطريق المفهوم ولا يقولون به ولا نقول به ههنا ثم رفع المفهوم كتخصيص العموم فانه رفع بعض مقتضى اللفظ فيجوز بخبر الواحد ثم انما يستقيم هذا لو ثبت أنه ورد حكم المفهوم واستقر ثم ورد التغريب بعده وهذا السبيل الى معرفته بل لعله ورد بيانا لاسقاط المفهوم متصلا به أو قريبا منه فان قيل التفسير ورد الشهادة بتعلق بالثمانين فاذا زيد علم ازال تعلقه بها قلنا يتعلق التفسير ورد الشهادة بالقذف لا بالحد ولو سلمنا لكان ذلك حكما تابعا للحد لا مقصودا وكان كحل النكاح بعد انقضاء أربعة أشهر وعشرين من عدة الوفاة وتصرف الشرع في العدة بردها من حول الى أربعة أشهر وعشرين ليس تصرفا في اباحة النكاح بل في نفس العدة والنكاح تابع فان قيل فلما أمر بالصلاة مطلقا ثم زيد شرط الطهارة فهل هو نسخ قلنا نعم لانه كان حكم الاول اجزاء الصلاة بغير طهارة فنسخ اجزاؤها وأمر بالصلاة مع طهارة فان قيل فيلزمكم المصير الى اجزاء طواف المحدث لانه تعالى قال وليطوفوا بالبيت العتيق ولم يشرط الطهارة والشافعي رحمه الله منع الاجزاء لقوله صلى الله عليه وسلم الطواف بالبيت صلاة وهو خبر الواحد وأبو حنيفة رحمه الله قضى بان هذا الخبر يؤثر في ايجاب الطهارة أما في ابطال الطواف واجزائه وهو معلوم بالكتاب فلا قلنا واستقر قصد العموم في الكتاب واقتضى اجزاء الطواف محدثا ومع الطهارة فاشترط الطهارة ورفع ونسخ ولا يجوز بخبر الواحد ولكن قوله تعالى وليطوفوا بالبيت العتيق يجوز أن يكون أمرا بأصل الطواف ويكون بيان شروطة موكولا الى الرسول عليه السلام فيكون قوله بيانا وتخصيصا للعموم لانسخا فانه نقصان من النص لازية على النص لان عموم النص يقتضي اجزاء الطواف بطهارة وغير طهارة فأخرج خبر

فرضت الصلاة ركعتين ركعتين أقرت في السفر رواه الشيخان وما روى مالك والشافعي والشيخان وأبو داود عن أنس قال سافر نافع النبي صلى الله عليه وسلم في رمضان فصام بعضنا وأفطر بعضنا فلم يعب الصائم على المفطر ولا المفطر على الصائم وما روى مسلم والنسائي والترمذي عن أبي سعيد قال كنا نسافر مع رسول الله صلى الله عليه وسلم في شهر رمضان ففنا المفطر ومنا الصائم فلم يجد المفطر - ر على الصائم ولا الصائم على المفطر وكانوا يرون أن من وجد دقة فصام حسن ومن وجد ضعفا فأفطر حسن وما روى النسائي عن أنس سئل عن الصوم في السفر قال يصوم قليل فأين هذه الآية فعدة من أيام أخر قال انها نزلت يوم نزلت ونحن نرحل وننزل على غير شبع والنوم نرحل شباعا وتنزل على شبع (والعزيمة) أي الاخذ بها (أولى فيه) أي في هذا النوع لانه اشغلت الذمة به لقيام السبب فأولى أن يخلصها ويرضى ربه قبل أن يطالب اكن انما يكون أولى (مالم يستضر) بها (فلو مات بها) أو مرض (أثم) لانه أوقع نفسه في التهلكة باختياره مالم يطلب الله تعالى منه ثم انهم قيدوا الاثم بما اذا علم بالرخصة وذلك ظاهر لانه لو لم يعلم فهو مطيع في ظنه والله تعالى لا ينظر الى صور الاعمال انما ينظر الى القلوب (الثالث ما نسخ عنا تخفيفا) كائنا (مما كان على من قبلنا من اصر) على الام السابقة والحكم النسخ رخصة (كقرض موضع النجاسة وأداء الربيع في الزكاة الى غير ذلك) من كون التوبة قتلا وتجرى السلب وعدم جواز التيمم وعدم جواز الصلاة الا في المسجد وعدم حل الغنائم (الرابع ما سقط) الحكم اليه (مع العذر مع مشروعيته في الجملة) أي مع عدم ذلك العذر (ويسمى رخصة اسقاط كسقوط حرمة الميتة للمضطر) فان الله تعالى استثناءها عن دليل الحرمة والاستثناء تكلم بالباقي بعد الاستثناء فلم يتعلق به الحرمة لهذا العذر وكذا المكروه وفي هذا النوع لو لم يأت واستضرأثم البتة وعند بعض الفقهاء سقوط حرمة الميتة من الاول وروى هذا عن الامام أبي يوسف ثم انه لا بد للاثم من العلم بالاباحة البتة لما عرفت (قالوا تسمية) النوعين (الاخيرين بالرخصة مجاز) اذ ليس فيهما تغير من العسر الى اليسر بل اليسر أصلي فلا رخصة حقيقة (و) النوع (الثالث أتم في المجازية) اذ لم يسبق الحكم الاصل الى مشروعا أصلا فلا شائبة لكونه عزيمة بخلاف النوع الرابع فان فيه شائبة الرخصة لكونه مشروعا في غير صورة العذر (كالاول

الواحد أحد القسمين من لفظ القرآن فهو نقصان من النص لازيادة عليه ويحتمل أن يكون رفعاً عن استقر العموم قطعاً وبينا أن
لم يستقر ولا معنى ادعوى استقراره بالحكم وهذا نظير قوله تعالى فتحري رقيقة فانه يعم المؤمنة وغير المؤمنة فيجوز تخصيص العموم
اذ قد راد بالآية ذكر أصل الكفارة ويكون أمراً بأصل الكفارة دون قيودها وشروطها فلو استقر العموم وحصل القطع بكون
العموم مراد السكك نسخته ورقعه بالقياس وخبر الواحد متمنعاً فان قيل فاقول لكم في تجوز المسح على الخفين هل هو نسخ لغسل
الرجلين قلنا ليس نسخاً لجزائه ولا لوجوبه لكنه نسخ لتضييق وجوبه وتعيينه وجاعل إياه أحد الواجبين ويجوز أن يثبت بخبر
الواحد فان قيل فالكتاب أوجب غسل الرجلين على التضييق قلنا قد بقي تضييقه في حق من لم يلبس خفاه على الطهارة وأخرج
من عموم من لبس الخف على الطهارة وذلك في ثلاثة أيام أو يوم وليلة فان قيل فقوله تعالى واستشهدوا شهيدين من رجالكم
الآية توجب إيقاف الحكم على شاهدين فإذا حكم بشاهد واحد فيجوز الواحد فقد رفع إيقاف الحكم فهو نسخ قلنا ليس كذلك فان
الآية لا تقتضي ألا يكون الشاهدان حجّة وجواز الحكم بقولهما أما امتناع الحكم بحجة أخرى فليس من الآيات بل هو كالحكم
بالأقرار وذكر حجة واحدة لا يمنع وجود حجة أخرى وقولهم ظاهر الآية أن لا حجة سواه فليس هذا ظاهراً منطوقه ولا حجة عندهم
بالمفهوم ولو كان فرغ المفهوم رفع بعض مقتضى اللفظ وكل ذلك لو سلم استقرار المفهوم وثباته وقد ورد خبر الشاهد واليمين بعده
وكل ذلك غير مسلم (مسئلة) ليس من شرط النسخ إثبات بدل غير المنسوخ وقال قوم يمنع ذلك فنقول يمنع ذلك عقلاً أو سمعاً
ولا يمنع عقلاً جوازه إذ لو امتنع لكان الامتناع لصورته أو لمخالفته المصلحة والحكمة ولا يمنع لصورته إذ يقول قد أوجب عليك القتال
ونسخته عنك ورد ذلك إلى ما كان قبل من الحكم الأصلي ولا يمنع للمصلحة فإن الشرع لا يثبت عليها وإن ابتنى فلا يبعد أن تكون
المصلحة في رفعه من غير إثبات بدل وإن منعوا جوازه سمعاً فهو تحكيم بل نسخ النهي عن ادخال حوم الاضاحي وتقديم الصدقة
أمام المناجاة ولا يدل لها وإن نسخت القبلة إلى بدل ووصية الأقربين إلى بدل وغير ذلك وحقيقة النسخ هو الرفع فقط أما قوله تعالى
ما ننسخ من آية أو ننسها نأت بخير منها أو مثلها إن تمسكوا به فالجواب من أوجه الأول أن هذا لا يمنع الجواز وإن منع الوقوع
عند من يقول بصيغة العموم ومن لا يقول بها فلا يلزمه أصلاً ومن قال بها فلا يلزمه من هذا أنه لا يجوز في جميع المواضع إلا

في الحقيقة) أي كما أن النوع الأول أتم في كونه رخصة حقيقة لأن الحكم الأصلي باق من كل وجه ففيه تغير عنه تغيراً قوياً بينا
بمخلاف الثاني فانه وإن كان الحكم الأول باقياً من جهة بقاء السبب إلا أنه ليس الخطاب متعلقاً به ففيه تغير ضعيف عن الأول كذا
قالوا وقد نقل مطلع الأسرار الإلهية قدس سره عن جدي المولى قطب الدين الشهيد السهالي أن الرخصة تطلق على معنيين
أحدهما ما تغير من عسر إلى يسر وهذا معنى واحد مشكك يصدق بالتشكيك على الأربعة فصدقه على ما استبيح مع قيام المحرم
وحكمه في صورة العذر أشد ثم صدقه على ما بقيت مشروعية مع قيام العذر كصوم المسافر ثم على ما بقي مشروعاً في غير صورة العذر
من نوعه كصلاة طهر المسافر ثم على ما بقي مشروعاً في جنسه كتعيين المبيع وإن لم يبق مشروعاً في السلم لكنه مشروع في البيع
ثم على ما لم يبق مشروعاً أصلاً كالأصراً والأغلال التي زفت عن رحنه تعالى وثانيهما ما استبيح مع قيام المحرم سواء بقي حكمه أولاً
وهذا المعنى في الأخيرين مجاز انتهى منقولاً بالمعنى واعلم أن مشايخنا قسموا العزيمة إلى فرض وواجب وسنة ونفل والرخصة
إلى ما سمعت وليس مقصودهم أن الرخصة لا تنقسم إلى هذه الأقسام بل قسموا العزيمة لأنها الأصل ويعلم حال الرخصة بالمقايضة
وكان للرخصة تقسيم آخر مختص بها تعرضوا له وليس غرضهم تقسيم العزيمة لمقابل العزيمة المشروعة التي فيها الثواب فلذا لم
يقسموها إلى المباح والحرام والمكروه وكفهما داخل في الأقسام لأن الكف فعل ولقد وقع نوع من الاطناب لكنه لا يخلو عن
الإفادة (فرع) * قالوا سقوط غسل الرجل مع الخف من القسم (الرابع) من الرخصة وهو رخصة الاسقاط (لأن الخف
اعتبر شرعاً مانعاً من سراية الحدث إليها) وإذا لم يسر فلا يشرع ما وضعه الشارع لازالة الحدث وصار كالبطن والفخذ (وفيه أنه
إنما يتم لو لم يكن الغسل هنالك في الرجل مشروعاً) لأن شأن النوع الرابع ذلك (لكنه مشروع بعدوان لم يكن ينزع خفيه)
فانه لو غسل قدميه مع كونهما في الخف لم الوضوء (ولهذا) أي لمشروعية الغسل (يبطل مسحه لو خاض في النهر) بعد
ما كان توضأ ومسح على الخف (ودخل الماء في الخف) فعلم أن الغسل مشروع (و) حينئذ (لا يجب الغسل) ثانياً
(بانقضاء المدة) وهذا أيضاً آية المشروعية والواجب الغسل بانقضاء المدة وكذا الحال في التزع (وأجيب عن صحة رواية

ببطلان بل يتطرق التخصيص اليه بدليل الاضاحي والصدقة أمام المناجاة ثم ظاهره أنه أراد أن نسخ آية بآية أخرى مثلها لا يتضمن النسخ الرفع المنسوخ أو يتضمن مع ذلك غيره فكل ذلك محتمل (مسئلة) قال قوم يجوز النسخ بالاحف ولا يجوز بالاثقل فنقول امتناع النسخ بالاثقل عرفته عقلا أو شرعا ولا يستحيل عقلا لأنه لا يمنع لذاته ولا للاستصلاح فاننا نكره وان قلنا به فلم يستحيل أن تكون المصلحة في التسريح والترقي من الاحف الى الاثقل كما كانت المصلحة في ابتداء التكليف ورفع الحكم الاصل فان قيل ان الله تعالى رؤف رحيم بعباده ولا يليق به التشديد قلنا ينبغي أن لا يليق به ابتداء التكليف ولا تسليط المرض والفقر وأنواع العذاب على الخلق فان قالوا انه يمنع سمعنا قوله تعالى يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر ولقوله تعالى يريد الله أن يخفف عنكم قلنا ينبغي أن يتركهم وباحة الفعل ففيه اليسر ثم ينبغي أن لا ينسخ بالمثل لأنه لا يسر فيه اذا اليسر في رفعه الى غير بدل أو بالاحف وهذه الآيات وردت في صور خاصة أريد بها التخفيف وليس فيه منع ارادة التثقيل والتشديد فان قيل فقد قال ما ننسخ من آية أو ننسها الآية وهذا خير عام والخير ما هو خير لنا والافضل أن خير كله والخير لنا ما هو أحف علينا قلنا لا بل الخير ما هو أجل ثوابا وأصلح لنا في المال وان كان أثقل في الحال فان قيل لا يمنع ذلك عقلا بل سمعنا أنه لم يوجد في الشرع نسخ بالاثقل قلنا ليس كذلك اذا أمر الصحابة أو لا يترك القتال والاعراض ثم ينصب القتال مع التشديد بثبات الواحدة شرة وكذلك نسخ التخيير بين الصوم والفدية بالأطعام بمعين الصيام وهو تضيق وحرم الخمر ونكاح المتعة والخمر الاهلية بعد اطلاقها ونسخ جواز تأخير الصلاة عند الخوف الى اجابها في أثناء القتال ونسخ صوم عاشوراء بصوم رمضان وكانت الصلاة ركعتين عند قوم فنسخت بأربع في الحضر (مسئلة) اختلفوا في النسخ في حق من لم يبلغه الخبر فقال قوم النسخ حصل في حقه وان كان جاهلا به وقال قوم ما لم يبلغه لا يكون نسخا في حقه والمختار أن للنسخ حقيقة وهو ارتفاع الحكم السابق ونتيجة وهو وجوب القضاء وانتفاء الاجزاء بالعمل السابق أما حقيقة فلا يثبت في حق من لم يبلغه وهو رفع الحكم لان من أمر باستقبال بيت المقدس فاذا نزل النسخ بمكة لم يسقط الامر عن هو باليمن في الحال بل هو ما مور بالتسليم بالامر السابق

بطلان المسح) بل نقول لا يبطل المسح ورضى بهذا الشيخ ابن الهمام في فتح القدير وأما عدم وجوب الغسل بعد التزج فلقوله (وان الغسل انما يلزم بعد التزج) وبعد انقضاء المدة (لانه قد حصل) فالغسل بعده تحصيل الحاصل (ورد) هذا الجواب بالوجه الاول (بان الرواية مذكورة في الكتب المعتمدة كالتهذيب وغيرها) فلا وجه لمنع الصحة وفيه انه وان كانت مذكورة فيها لكن ذكر في فتاوى الامام محمد بن الفضل لا يبطل المسح على كل حال ومثله في المجتبى ولما تعارضت الروايات فالترجيح بقوة الدليل وهي في دليل عدم بطلان المسح ورواية البطلان لضعفها منعت ورد جوابه بالوجه الثاني (بان الاجماع على أن المزيل) للحدث (لا يظهر أثره في) ازالة الحدث (محدث طار) على ذلك المزيل فالغسل الذي وجد قبل التزج وقبل انقضاء المدة لا يؤثر في ازالة الحدث الذي حدث في القدم بعد أحدهما كيف وليس هذا الا كالا كتفاء بالتوضي السابق على البول (بعده) وهذا مخالف للضروريات الدينية (بل الحق) في الجواب (أن يقال المعتبر) في رخصة الاسقاط (نفي المشروعية) للعزيمة (في نظر الشارع بأن يكون العمل به) أي بالحكم الاصل الذي هو العزيمة (انما) لعدم ترتيب الاجزاء ان أتى به (وبطلان هذا) أي الائم (منسوع) وانما حكمت تلك الرواية بالاجزاء لولا أن لا بعد الائم فان قلت كيف يكون الايمان به انما وقد صرح في الهداية أن الاخذ بالعزيمة أولى أجاب بقوله (وما قالوا ان العزيمة أولى فالمراد) أنه أولى (باسقاط سبب الرخصة) أي بنزع الحف فينبذ لا تبقى رخصة المسح ولهذا العبد لم يظهر الى الآن دليل على أولوية العزيمة ههنا ولو باسقاط سبب الرخصة الا أن الغسل أشق والعبادة الشاقة أكثر ثوابا هذا واعلم أن الجواب وان صح في هذا الموضوع لكن لا يصح الرواية المذكورة فانه لما لم يدخل المتخفف في خطاب غسل الرجل وصار وضوءه شرعا من غير غسل الرجل ولم يسر الحدث الى القدم صار غسل الرجل كغسل الظهر والبطن فكيف يجزئ الغسل حتى يبطل المسح ولا يجب شي بالتزج وانقضاء المدة بل الحق أن الرواية غير صحيحة ولا يعمل بها فانظر بعين الانصاف والله أعلم بأحكامه (مسئلة) الحكم بالصحة في العبادات عقلي) بمعنى أنه لا يتوقف بعد تصور الطرفين في الحكم على الشرع وان كان تصور الطرفين متوقفا على الشرع (لانها) أي القضية (استتباع الغاية وهي) أي الغاية (في العبادات عند الملة كملين موافقة الامر وان وجب القضاء كالصلاة بظن

ولو ترك لعصى وان بان أنه كان منسوخا ولا يلزمه استقبال الكعبة بل لو استقبلها لعصى وهذا لا يتجه فيه خلاف وأما لزوم
القضاء للصلاة اذا عرف النسخ فيعرف ذلك بدليل نص أو قياس وربما يجب القضاء حيث لا يجب الاداء كافي الحائض
لو صامت عصت ويجب عليها القضاء فكذلك يجوز أن يقال هذا لو استقبل الكعبة لعصى ويلزمه استقبالها في القضاء وكما
نقول في النائم والمغمى عليه اذا تيقظ وأفاق يلزمهما قضاء ما لم يكن واجبا لان من لا يفهم لا يخاطب فان قيل اذا علم النسخ ترك
تلك القبلة بالنسخ أو بعلمه بالنسخ والعلم لا تأثير له فدل أن الحكم انقطع بنزول النسخ لكنه جاهل به وهو مخطئ فيه لكنه
معذور قلنا النسخ هو الرفع لكن العلم شرط ويحال عند وجود الشرط على النسخ ولكن لا نسخ قبل وجود الشرط لان
النسخ خطاب ولا يصير خطابا في حق من لم يبلغه وقولهم انه مخطئ محال لان اسم الخطا يطلق على من طلب شيئا فلم يصب أو على
من وجب عليه الطلب فقصر ولا يتحقق شيء منه في محل النزاع

(الباب الثاني في أركان النسخ وشروطه) ويشتمل على تهديد لمجامع الأركان والشروط وعلى مسائل تنشعب
من أحكام النسخ والمنسوخ

(أما التمهيد) فاعلم أن أركان النسخ أربعة النسخ والناسخ والمنسوخ والمنسوخ عنه فاذا كان النسخ حقيقة رفع
الحكم فالنسخ هو الله تعالى فإنه الرفع للحكم والمنسوخ هو الحكم المرفوع والمنسوخ عنه هو المتعبد المكلف والنسخ قوله
الدال على رفع الحكم الثابت وقد يسمى الدليل ناسخا على سبيل المجاز فيقال هذه الآية ناسخة لتلك وقد يسمى الحكم ناسخا مجازا
فيقال صوم رمضان ناسخ لصوم عاشوراء والحقيقة هو الأول لان النسخ هو الرفع والله تعالى هو الرفع بنصب الدليل على الارتفاع
ويقوله الدال عليه وأما مجامع شروطه فالشروط أربعة الأول أن يكون المنسوخ حكما شرعيا لا عقليا أصليا كالبرائة
الأصلية التي ارتفعت بإيجاب العبادات الثاني أن يكون النسخ بخطاب فارتفع الحكم بموت المكلف ليس نسخا اذ ليس
المزيل خطابا رفع الحكم خطاب سابق ولكنه قد قيل أولا الحكم عليك مادمت حيا فوضع الحكم قاصرا على الحياة فلا

الطهارة) المراد بالموافقة أعم من أن تكون بحسب الواقع أو بحسب الظن بشرط عدم ظهور فساد له لأننا أمرنا باتباع الظن ما لم يظهر
فساده والمسقط للقضاء هو الموافقة الواقعية ولهذا وجب القضاء على من صلى بظن الطهارة ولم يظهر خطؤه في نفس الامر وان
كانت صحيحة هكذا يفهم من الحاشية ولا يخفى ما فيه من البهت فان الأمور بالصلاة إنما أمر بالطهارة الواقعية لكن لما كان العلم بها
متعسرا اكتفى بالظن فصلاة الظن فاسدة في نفس الامر ولم يوجد موافقة الامر في الواقع وذمته مشغولة بالقضاء وانما لا يأثم بل
يؤجر بقصده الى الامتثال والله تعالى تجاوز عن الخطا والسهو ووعد أن يثيب على النية فوافقة الامر وسقوط القضاء متلازمان
عند التحقيق فتدبر (و) الغاية (عند الفقهاء كونه مسقطا لوجوب القضاء) سواء كان (تحقيقا) كافي أكثر الصلوات والصيام (أو
تقديرا) كافي العيد والجمعة والحاصل فراغ الذمة وهذا الاسقاط (كافي الاداء) كما أمر (وبعد ورود الامر) ومعرفة الحقيقة الصلاة
الأمور بها (يعرف ذلك) أي استتباع الموافقة وسقوط القضاء (بلا توقف) على الشرع أصلا ومن زعم أنه ان أراد بكونها عقلية
أنه لا مدخل للشرع أصلا فظاهر أن الامر ليس كذلك للتوقف على تصور أمر الله تعالى والا فلا نسلم أنه عقلي فقد اشبهه
عليه بتوقف الطرفين على الشرع توقف الحكم عليه (وقيل انهما من أحكام الوضع) فان الصحة عبارة عن استتباع الغاية
ولا تتبع الابعدية التامة الأركان والشروط ولا توقف عليه الابعد حكم الشرع أن حقيقة الصلاة مثلا تتم بهذه
الأركان والشروط وهو خطاب الوضع وجوابه أنه لا يشك عاقل في أن معرفة حقيقة الصلاة مثلا بهذه الأركان وشروطها
لا يمكن الابتوقف الشارع لكن الصحة اتیان المكلف فعلا مطابقا لتلك الحقيقة وهذا الحكم غير متوقف على الشرع
بعد تصور الطرفين فتأمل (وقيل) الحكم بالصحة (بمعنى الموافقة) كما عند المتكلمين (عقلي ومعنى الاسقاط) للقضاء
شرعي (وضعي) أقول الاسقاط فرع التامة من جهة الأركان والشروط المعتمدة عند الشارع (وهو بالموافقة)
أي كونه تاما فرع الموافقة للامر كما هو معتبر مع الأركان والشروط (وهو عقلي) فالصحة بمعنى الاسقاط أيضا عقلي وهذا انما
يصح اذا أريد الموافقة الواقعية ويحكم بعدم صحة صلاة الظن الطهارة ظنا غير مطابق كما قررنا فتذكر (وقيل) الحكم

يحتاج الى الرفع الثالث أن لا يكون الخطاب المرفوع حكمه مقيداً بوقت يقتضي دخوله زوال الحكم كقوله تعالى ثم أتوا الصيام الى الليل الرابع أن يكون الخطاب الناسخ متراخيلاً كقوله تعالى ولا تقربوهن حتى يطهرن وقوله تعالى حتى يعطوا الجزية عن يدوهم صاغرون وليس يشترط فيه تسعة أمور الاول أن يكون رافعا للمثل بالمثل بل أن يكون رافعا فقط الثاني أن لا يشترط ورود النسخ بعد دخول وقت المنسوخ بل يجوز قبل دخول وقته الثالث أن لا يشترط أن يكون المنسوخ مما يدخله الاستثناء والتخصيص بل يجوز ورود النسخ على الامر بفعل واحد في وقت واحد الرابع أن لا يشترط أن يكون نسخ القرآن بالقرآن والسنة بالسنة فلا تشترط الجنسية بل يكفي أن يكون مما يصح النسخ به الخامس أن لا يشترط أن يكونا نصين قاطعين اذ يجوز نسخ خبر الواحد بخبر الواحد والمتواتر وان كان لا يجوز نسخ المتواتر بخبر الواحد السادس لا يشترط أن يكون الناسخ منقولاً بمثل لفظ المنسوخ بل أن يكون ثابتاً بأي طريق كان فان التوجه الى بيت المقدس لم ينقل اليه باللفظ القرآن والسنة وناسخه نص صريح في القرآن وكذلك لا يمنع نسخ الحكم المنطوق به باجتهاد النبي صلى الله عليه وسلم وقياسه وان لم يكن ثابتاً باللفظ ذي صيغة وصورة يجب نقلها السابع لا يشترط أن يكون الناسخ مقابلاً للمنسوخ حتى لا ينسخ الامر الا بالتمهي ولا التهمي الا بالامر بل يجوز أن ينسخ كلاهما بالاباحة وأن ينسخ الواجب المضيق بالموسع وانما يشترط أن يكون الناسخ رافعا لحكم من المنسوخ كيف كان الثامن لا يشترط كونهما ثابتين بالنص بل لو كان بلحن القول وخفواه وظاهره كيف كان بدليل أن النبي عليه السلام بين أن آية وصية الاقارب نسخت بقوله ان الله تعالى قد أعطى كل ذي حق حقه ألا لا وصية لوارث مع أن الجمع بين الوصية والميراث ممكن فليس امتنافيين تنافيا قاطعا التاسع لا يشترط نسخ الحكم ببطل أو بما هو أخف بل يجوز بالمثل والاثقل وبغير بدل كما سبق ﴿١﴾ ولندكر الآن مسائل تنشعب عن النظر في ركني المنسوخ والناسخ وهي مسألتان في المنسوخ وأربع مسائل في المنسوخ به (مسئلة) ما من حكم شرعي الا وهو قابل للنسخ خلافاً للمعتزلة فانهم قالوا من الافعال ما لها صفات نفسية تقتضي حسنها وقبحها فلا يمكن نسخها مثل معرفة الله تعالى والعدل وشكر المنعم فلا يجوز نسخ وجوبه ومثل الكفر والظلم والكذب فلا يجوز نسخ تحريمه وبنواهد اذ على تحسين العقل وتقييده وعلى وجوب

بالصحة (في المعاملات وضعي اتفاقا لان) صحتها ترتب ثمراتها عليها و (ترتب الثمرات على العقود موقوف البتة على التوقيف) من الشارع (أقول جعل العقود أسبابا لا ريب) فيه (أنه من الوضع لكن الصحة) ليست هذا بل (هي الاتيان بها كما جعلها) أسبابا (وذلك) الاتيان (هو المناط لاستتباع الثمرة وهو) أي الاتيان بها كما جعلها أسبابا (بعد) ورود (الشرع) بان هذا حقيقة ثمراتها وشرائطها (يعرف بالعقل) ثم انه يظهر من كلام لقوم أن الصحة في العبادات بمعنى وفي المعاملات بمعنى آخر وليس كذلك بل الصحة عبارة عن الاتيان على وجهه بأركانها وشرائطها التي اعتبرها الشارع هذا يشمل العبادات والمعاملات لان كلاهما هو الموجب لترتب الثمرات فانه اذا وجدت هذه الحقيقة بأركانها وشرائطها ترتب عليها آثارها وأحكامها بالضرورة لكن تلك الآثار مختلفة ففي العبادات سقوط القضاء في الدنيا وترتب الثواب في الآخرة وفي العقود ثبوت الملك الذي وضعته وفي الفسوخ زوال الملك وهذا المعنى أي الاتيان بوجهه عقلي لا يتوقف الحكم به على حقيقة عدم معرفتها على توقيف من الشارع ثم ان الصحة عندنا بمعنى آخر في المعاملات هو كونها مشتملة على شرائطها وأركانها مع عدم مطلوبة الفسخ من الشارع ويقابله الفساد وان شئت قلت المعاملة المشروعة بأصله ووصفه والفاصلة المشروعة بأصله دون وصفه وظن أن هذا المعنى وضعي شرعي فان مطلوبة الفسخ وعدم المشروعية بالنظر الى الوصف لا تعرف الا بعد ورود الشرع والحق أنه ليس كذلك فان شرعية هذا الوصف دون ذلك وكون هذا مطلوب الفسخ دون ذلك مسألة شرعية لكن الصحة أن هذا غير مشتمل على الوصف الغير المشروع وغير مطلوب التفاسخ وهذه المشروعية بعدم معرفة ذلك غير متوقفة على الشرع هذا ثم الحق في هذا المقام أن صحة الجزئي الذي صدر من المكلف عبادة كان أو معاملة هو اتيانه كما شرع ولا شك أنه عقلي كما بينا وصحة الكليات عبادة كانت أو معاملة وأخذ الصحة بالمعنى الاعم المشهور أو بالمعنى الاخص المختص بالمعاملات المصطلح منا فقط ليست الاعتبار الشارع حقيقة وجعلها عبادة مثر بها الثواب أو معاملة سببا للآثار وزواله مطلوب الفسخ عند اشتغالها

الأصلح على الله تعالى وحجروا بسببه على الله تعالى في الأمر والنهي وربما بنوا هذا على صحة إسلام الصبي وإن وجوبه بالعقل وإن استثناء الصبي عنه غير ممكن وهذه أصول أطلناها وبيننا أنه لا يجب أصل التكليف على الله تعالى كان فيه صلاح العباد أو لم يكن نعم بعد أن كلفهم لا يمكن أن ينسخ جميع التكليف إذا لا يعرف النسخ من لا يعرف الناسخ وهو الله عز وجل ويجب على المكلف معرفة النسخ والناسخ والدلائل المنصوب عليه فيبقى هذا التكليف بالضرورة ونسلم أيضاً أنه لا يجوز أن يكلفهم أن لا يعرفوه وأن يحرم عليهم معرفته لأن قوله أكفلك أن لا تعرفني يتضمن المعرفة أي اعرفني لا أني كلفتك أن لا تعرفني وذلك محال فيمتنع التكليف فيه عند من يمنع تكليف المحال وكذلك لا يجوز أن يكلفه معرفة شيء من الحوادث على خلاف ما هو به لأنه محال لا يصح فعله ولا تركه (مسئلة) الآية إذا تضمنت حكماً يجوز نسخ تلاوتهما دون حكمها ونسخ حكمها دون تلاوتهما ونسخهما جميعاً وظن قوم استحالة ذلك فنقول هو جائز عقلاً وواقع شرعاً أما جوازه عقلاً فإن التلاوة وكتبتها في القرآن وانعقاد الصلاة بها كل ذلك حكمها كما أن التحريم والتحليل المفهوم من لفظها حكمها وكل حكم فهو قابل للنسخ وهذا حكم فهو إذن قابل للنسخ وقد قال قوم نسخ التلاوة أصلاً تمتنع لأنه لو كان المراد منها الحكم لذكر على لسان رسول الله صلى الله عليه وسلم وما أنزله الله تعالى عليه إلا ليتلى ويثاب عليه فكيف يرفع قلنا وأي استحالة في أن يكون المقصود مجرد الحكم دون التلاوة لكن أنزل على رسول الله صلى الله عليه وسلم بلفظ معين فإن قيل فإن جاز نسخها فلينسخ الحكم معها لأن الحكم تبع للتلاوة فكيف يبقى الفرع مع نسخ الأصل قلنا بل التلاوة حكم وانعقاد الصلاة بها حكم آخر فليس باصل وإنما الاصل دلالتها وليس في نسخ تلاوتهما والحكم بان الصلاة لا تنعقد بها نسخ دلالتها فحكم من دليل لا يتلى ولا تنعقد به صلاة وهذه الآية دليل لنزولها وورودها لا لكونها متلاوة في القرآن والنسخ لا يرفع ورودها ونزولها ولا يجعلها كأنها غير واردة بل يلحقها بالوارد الذي لا يتلى كيف ويجوز أن ينعدم الدليل ويبقى المدلول فإن الدليل علامة لآلة فإذا دل فلا ضرر في انعدامه كيف والموجب للحكم كلام الله تعالى القديم ولا ينعدم ولا يتصور رفعه ونسخه فإذا قلنا الآية منسوخة أردنا به انقطاع تعلقها

على وصف وغير مطلوب الفسخ عند عزلها عنه ولا شك في شرعية هذا وكونها من خطاب الوضع وأشار إلى هذا وأمر المصنف بالتأمل وقال (فتأمل)

(الباب الثالث في المحكوم فيه وهو الفعل)

* مسئلة لا يجوز التكليف بالمتنع بالذات (مطلقاً) في ذاته لا بالنسبة إلى قدرة دون قدرة (كالمجمع بين الضدين أو) المتنع بالذات صدوره (من المكلف) وإن كان ممكناً بالنسبة إلى قدرة الله تعالى كخلق الجوهر من القدرة الحادثة (وجوزاً لشعرياً) التكليف بالمتنع بالذات بالنحوين المذكورين (واختلفوا في وقوعه) فمنهم من قال أنه واقع ومنهم من قال لا (وأما المتنع عادة) هو الممكن في ذاته وبالنظر إلى قدرة المكلف لكن في العادة لا يصدر من المكلف (كحمل الجبل فيجوز) التكليف به عندنا (عقلاً خلافاً للعتزلة) فإنهم لا يجوزونه عقلاً (ولا يجوز) عندنا (شرعاً) قوله تعالى لا يكلف الله نفساً الا وسعها والاجماع منعقد على صحة التكليف بما علم الله أنه لا يقع وإن كان هذا الذي لا يقع محالاً بالغير وفي شرح الشرح بل على وقوعه أيضاً (لناوضح) التكليف بالمتنع (لأن مطلوباً) لأنه معنى التكليف (والمطلب موقوف على تصور وقوعه كما طلب والا) أي وإن لم يتصور ذلك المطلوب (لما طلب ذلك بل شيء آخر وهذا ضروري) فقد خرج لو جاز التكليف بالمتنع لكان متصوراً كما طلب أي من جهة الوقوع (وتصور وقوع المحال من حيث أنه محال) ومعلوم الاستحالة (في الخارج باطل بالضرورة) فجواز التكليف بالمحال باطل فإن قلت هذا استدلال في مقابلة الضرورة إذا استحالة فيما إذا قال للمكلف أوجد اجتماع النقيضين أو المحال قال (وهذا) الذي ذكرنا (في التكليف الحقيقي والمطلب حقيقة وأما) التكليف (الصوري) الذي من غير طلب حقيقي (بأن يتلفظ بصيغة الأمر ويقول أوجد المحال أو أئت باجتماع النقيضين فما هو الا كقولك اجتماع النقيضين واقع) فإن الأخبار به حقيقة غير صحيحة وإن كان التلفظ به صحيحاً كذا ههنا الطلب حقيقة غير صحيحة وإن كان التلفظ بصيغة الأمر صحيحاً ولا نقول باستحالة هذا التلفظ بهذا الدليل (وإنما قيل) في كلام

عن العبد وارتفاع مدلولها وحكمها لا ارتفاع ذاتها فان قيل نسخ الحكم مع بقاء التلاوة متناقض لانه رفع للمدلول مع بقاء الدليل قلنا انما يكون دليلا عند انفسكم كما عمار يرفع حكمه فاذا جاء خطاب ناسخ لحكمه زال شرط دلالاته ثم الذي يدل على وقوعه سمع قوله تعالى وعلى الذين يطيقونه فدية طعام مسكين الآية وقد بقيت تلاوتها ونسخ حكمها بتعيين الصوم والوصية للوالدين والاقرب بين متلوة في القرآن وحكمها امنسوخ بقوله صلى الله عليه وسلم لا وصية لوارث ونسخ تقديم الصدقة أمام المناجاة والتلاوة باقية ونسخ التبرص حولاً عن المتوفى عنها زوجها والحبس والاذى عن الاتي يأتين الفاحشة بالجلد والرجم مع بقاء التلاوة وأما نسخ التلاوة فقد تظاهرت الاخبار بنسخ تلاوة آية الرجم مع بقاء حكمها وهي قوله تعالى الشيخ والشيخ اذا زنيا فارجموهما البتة نكالا من الله والله عزيز حكيم واشهر عن عائشة رضي الله عنها أنها قالت أنزلت عشر رضعات محرّمات فتسحن بخمس وليس ذلك في الكتاب (مسئلة) يجوز نسخ القرآن بالسنة والسنة بالقرآن لان الكل من عند الله عز وجل فما المانع منه ولم يعتبر التجانس مع أن العقل لا يحيله كيف وقد دل السمع على وقوعه اذ التوجه الى بيت المقدس ليس في القرآن وهو في السنة وناسخه في القرآن وكذلك قوله تعالى فالآن باشروهن نسخ لتحريم المباشرة وليس التحريم في القرآن ونسخ صوم عاشوراء بصوم رمضان وكان عاشوراء ثابتاً بالسنة وصلاة الخوف وردت في القرآن ناسخة لما ثبت في السنة من جواز تأخيرها الى انجلاء القتال حتى قال عليه السلام يوم الخندق وقد أحر الصلاة حشا الله قبورهم ناراً الحبسهم له عن الصلاة وكذلك قوله تعالى فلا ترجعوهن الى الكفار نسخ لما قرر عليه السلام من العهد والصلح وأما نسخ القرآن بالسنة فنسخ الوصية للوالدين والاقربين بقوله صلى الله عليه وسلم ألا وصية لوارث لان آية الميراث لا تمنع الوصية للوالدين والاقربين اذ الجمع ممكن وكذلك قال صلى الله عليه وسلم قد جعل الله لهن سبيلاً البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام والثيب بالثيب جلد مائة والرجم فهو ناسخ لامسا كهن في البيوت وهذا فيه نظر لانه صلى الله عليه وسلم بين أن آية الميراث نسخت آية الوصية ولم ينسخها هو بنفسه صلى الله عليه وسلم وبين أن الله تعالى جعل لهن سبيلاً وكان قد وعد به فقال أوجعل الله لهن سبيلاً فان قيل قال الشافعي رحمه الله لا يجوز نسخ السنة بالقرآن كما لا يجوز نسخ القرآن بالسنة وهو أجل من أن لا يعرف هذه الوجوه في النسخ فكانه يقول انما

أهل الحق (بامتناعه لمدرك آخر) دال عليه (لوثم) المدرك (لثم) امتناع هذا التلفظ والمدرك الآخر هو أن التلظظ بما لا يقصد معناه سفيه أو هزل وهو مستحيل على الله تعالى وان التكليف بالمحال نقص مستحيل عليه تعالى وهذا المدرك شامل للصوري والحقيقي لأنه مختص بتكليف الله تعالى (فتدبر) وبعض الفضلاء أبحاث على هذا المسلك أشربنا الى اندفاعها اجبالا والا لأن تفصيل تفصيلا ما فقال أولاً ان تصور وجود المحال غير لازم للطلب والتكليف (أقول) في الجواب (ذلك) المنع (مكابرة اذ لا معنى للطلب الاستدعاء حصوله) واستدعاء الشيء لا يكون الا بعد تصوره بالضرورة (و) قال (ثانياً) سلمنا ذلك لكننا نقول (ان التصور بوجه ما كاف) للطلب وهو غير محال (أقول) في الجواب (علم الشيء بالوجه هو علم الوجه حقيقة) وبالذات (اذ لا علم) حقيقة (الا بالكنه فكان المطلوب هو الوجه) لان المطلوب ما هو مستدعى والاستدعاء انما يتعلق بما هو معلوم (وقد فرض أنه غيره كيف لا) يكون غيره (والمحال انما هو ذو الوجه لا الوجه) وقد أشار الى جواب هذين الاشكالين في الدليل بقوله والطلب موقوف على تصور وقوعه كما طلب والا لما طلب ذلك الشيء بل شيء آخر وهذا ضروري ثم ان ما ذكره غير وافي فانا لا نسلم أن علم الشيء بالوجه ليس علمه أصلاً كيف والعلم ما به يتميز الشيء عن أغياره والتميز حاصل نعم هو علم ضعيف حيث لا تدرك الحقيقة ولا تتميز عند الذهن حق التميز لكن اشتراط الاستدعاء بهذا النحو من الادراك ممنوع نعم أصحاب الصورة يقولون ان العلم بالوجه علم به حقيقة دون صاحبه لان الحاصل بالذات صورته لكننا معشر أهل الحق لانساعدهم على الصورة بل العلم عندنا حالة انجلائية أخرى ولوتنزلنا قلنا على رأي أصحاب الصورة ان ذا الوجه في علم الشيء بالوجه وان كان معلوماً بالعرض لكن هذا العلم العرضي لم لا يكون للتكليف كيف وقد خرج بهذا العلم عن كونه مجهولاً مطلقاً ثم هو ملتفت اليه بالذات والاتفات الذاتى كاف البتة هذا فالصواب أن يحجب بانه لا بد ههنا من التصور كما طلب أى واقعا وهذا النحو من التصور بالوجه كان أو بالكنه لا يتصور في المحال اذ لا حقيقة له يصح اتصافها بالوقوع والوجوه عنوانات فرضية من غير معنونة أصلاً (و) قال (ثالثاً) سلمنا ذلك لكن لا نسلم استحالة تصور المحال واقعا بل نقول (ان تصور العقل ماهية

تلتغي السنة بالسنة اذ يرفع النبي صلى الله عليه وسلم سنته بسنته ويكون هو مينا الكلام نفسه والقرآن ولا يكون القرآن مينا
للسنة وحيث لا يصادف ذلك فلانه لم يتقل والا فربيع النسخ الا كذلك قلنا هذا ان كان في جواز عقل فلا يخفى انه يفهم من
القرآن وجوب التحول الى الكعبة وان كان التوجه الى بيت المقدس ثابتا بالسنة وكذلك عكسه ممكن وان كان يقول لم يقع
هذا فقد نقلنا وقوعه ولا حاجة الى تقدير سنة خافية مندرسة اذ لا ضرورة في هذا التقدير والحكم بان ذلك لم يقع أصلا تحكم
محض وان قال الا كذا كان ذلك فربما لا ينزع فيه احتجاج بقوله تعالى وقال الذين لا يرجون لقاءنا ائت بقرآن غير هذا
أو بدله قل ما يكون لي أن أبدله من تلقاء نفسي ان أتبع الا ما يوحى الى فدل أنه لا ينسخ القرآن بالسنة قلنا لا خلاف
في أنه لا ينسخ من تلقاء نفسه بل يوحى اليه لئلا يكون ينظم القرآن وان جوزهنا بالنسخ بالاجتهاد فالأذن في الاجتهاد
يكون من الله عز وجل والحقيقة أن النسخ هو الله عز وجل على لسان رسوله صلى الله عليه وسلم والمقصود أنه ليس من شرطه
أن ينسخ حكم القرآن بقرآن بل على لسان رسوله صلى الله عليه وسلم يوحى ليس بقرآن وكلام الله تعالى واحد هو النسخ
باعتبار والمنسوخ باعتبار وليس له كلامان أحدهما قرآن والاخر ليس بقرآن وانما الاختلاف في العبارات فربما دل
على كلامه بلفظ منظوم يأمرنا بتلاوته فيسمى قرآنا وعباد بغير لفظ متلو فيسمى سنة والكل مسموع من الرسول عليه السلام
والنسخ هو الله تعالى في كل حال على أنهم طالبوه بقرآن مثل هذا القرآن فقال لا أقدر عليه من تلقاء نفسي وما طالبوه بحكم غير
ذلك فأين هذا من نسخ القرآن بالسنة وامتناعه احتجاج بقوله تعالى ما ننسخ من آية أو ننسها نأت بخير منها أو مثلها بين أن الآية
لا تنسخ الا بمثلها أو بخير منها فالسنة لا تكون مثلها ثم تمدح وقال ألم تعلم أن الله على كل شيء قدير بين أنه لا يقدر عليه غيره قلنا
قد حققنا أن النسخ هو الله تعالى وأنه المظهر له على لسان رسوله صلى الله عليه وسلم المفهم ايانا بواسطة نسخ كتابه ولا يقدر عليه
غيره ثم لو نسخ الله تعالى آية على لسان رسوله صلى الله عليه وسلم ثم أتى بآية أخرى مثلها كان قد حقق وعده فلم يشترط أن
تكون الآية الأخرى هي النسخة الأولى ثم نقول ليس المراد الا بيان بقرآن آخر خير منها لان القرآن لا يوصف بكون بعضه
خير من البعض كيفما قد رقبنا أو مخلوقا بل معناه أن يأتي بعمل خير من ذلك العمل لكونه أخف منه أو لكونه أجزل أو با

المحال متصفة بالوجود في الواقع (سواء اتصفت في الواقع) وصدق العلم (أم لا) وكذب (ليس بمحال) بعد كيف وتصور
الكواذب لا يستحيل (أقول) في الجواب ان أراد عدم استحالة التصور مع الغفلة عنها فلا يضر (لا كلام) لنا (مع الغفلة عن
الاستحالة بل المقصود أن المحال من حيث انه معلوم الاستحالة لا يتصور وجوده ايقاعا في الخارج) فانه يرجع الى تصوره
موجودا أو غير موجود (فان الكلام في الطلب الحقيقي) وهو لا يكون الا بتصوره ايقاعا في الخارج وأشار الى هذا الدفع في الدليل بقيد
الحثية في المحال (و) قال (رابعان في الامر بالصلاة لم يتصورها) الامر (متصفة بالوجود في الواقع) والا انقلب علم جهلا
(اذ لم توجد) الصلاة (بعد) تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا وحيث قد صدح الطلب من غير تصور وقوعه ايقاعا في الخارج
فانتقض مقدمة من دليلكم (أقول) في الجواب لان عدم تصورها ايقاعا بل (تصورها) الامر (على ما استتبع لان
ما هيته لا تنافي ثبوتها) فلا استحالة في تصورها كذلك وان حرر النقض بالعاصي فلا يتوجه هذا الجواب اذ لم يتصور صلاته
على ما استتبع لانه لا يقع منه شيء بل الاولى أن يقول يتصور حقيقة لها ويصفها بالايقاع ثم يطلبها ولا يلزم من هذا وقوعها فان
العلم التصوري لا يقتضي وقوع معلومه وهذا لا يتصور في المحال اذ ليس حقيقة تمثل وتوصف بالايقاع فانه لا يصلح الاتصاف
به وأشار الى هذا الدفع في الاستدلال بمفهوم قوله وتصور وقوع المحال من حيث هو محال باطل أي وتصور وقوع الممكن بما هو
ممكن صحيح (و) قال (خامسا ان قولنا اجتماع النقيضين محال) قضية موجبة (يستلزم تصور المحال) الموضوع (مثبتا)
فامكن تصور المحال فانتقض قوله وتصور وقوع المحال الخ (أقول) في الجواب (الحكم فيه على الطبيعة باعتبار الفرد كما
حققنا في السلم) وتقريره أن المحال لا يتصور فلا يحكم عليه لا ايجابا ولا سلبا وأما أمثال هذه القضية فالعنوان فيها يمكن عام
ليس محالا فلا يحكم عليه بالاستحالة لكن يصح الحكم عليه باعتبار موارد تحققه فان الانتفاء ثابت للعنوان بمعنى أن موارد
تحقيقه منتفية وقد استوفينا الكلام المتعلق بهذا في شرحه فاطلبه هناك ولولا كون الفن غير بالشيعنا الكلام فيه وان شئت
أن يظهر لك حقيقة المحال في أمثال هذه القضية فاطلب من حواشينا المتعلقة بالخواشي الزاهدية على شرح المواقف لكن اعلم

(مسئلة) الاجماع لا ينسخ به اذ لا نسخ بعد انقطاع الوحي وما نسخ بالاجماع فالاجماع يدل على ناسخ قد سبق في زمان نزول الوحي من كتاب أو سنة أما السنة فينسخ المتواتر منها بالمتواتر والآحاد بالآحاد أما نسخ المتواتر منها بالآحاد فاختلفو في وقوعه سمعا وجواز عقل لا فقال قوم وقع ذلك سمعا فان أهل مسجد قباء تحولوا الى الكعبة يقول واحد أخبرهم وكان ذلك ثابتا بطريق قاطع فقبولوا نسخه عن الواحد واختار جواز ذلك عقلا لو تعبد به ووقوعه سمعا في زمان رسول الله صلى الله عليه وسلم بدليل قصة قباء و بدليل أنه كان ينقد آحاد الولاة الى الاطراف وكانوا يبلغون الناس والمنسوخ جميعا ولكن ذلك ممتنع بعد وفاته بدليل الاجماع من الصحابة على أن القرآن والمتواتر المعلوم لا يرفع بخبر الواحد فلا ذهاب الى تجويزه من السلف والخلف والعمل بخبر الواحد تلقى من الصحابة وذلك فيما لا يرفع قاطعا بل ذهب الخوارج الى منع نسخ القرآن بالخبر المتواتر حتى انهم قالوا رجم ماعز وان كان متواترا لا يصلح لنسخ القرآن وقال الشافعي رحمه الله لا يجوز نسخ القرآن بالسنة وان تواترت وليس ذلك بمحال لانه يصح أن يقال تعبدنا كم بالنسخ بخبر الواحد في زمان نزول الوحي وحرمان ذلك بعده فان قيل كيف يجوز ذلك عقلا وهو رفع القاطع بالظن وأما حديث قباء فاعلم انضم اليه من القرائن ما أورث العلم قلنا تقدير قرائن معرفة توجب ابطال أخبار الآحاد وحل عمل الصحابة على المعرفة بالقرائن ولا سبيل الى وضع ما لم ينقل وأما قولهم انه رفع القاطع بالظن فباطل اذ لو كان كذلك لقطعنا بكذب الناقل واسمنا نقطع به بل يجوز صدقه وانما هو مقطوع به بشرط أن لا يرد خبر نسخه كما أن البراءة الاصلية مقطوع بها وترفع بخبر الواحد لانها تفيد القطع بشرط عدم خبر الواحد فان قيل بم تنكرون على من يقطع بكونه كاذبا لان الرسول عليه السلام أشاع الحكم فلو ثبت نسخه للزمه الاشاعة قلنا ولم يستحيل أن يشيع الحكم ويكمل النسخ الى الآحاد كما يشيع العموم ويكمل التخصيص الى المخصص (مسئلة) لا يجوز نسخ النص القاطع المتواتر بالقياس المعلوم بالظن والاجتهاد على اختلاف مراتبه جلليا كان أو خفيا هذا ما قطع به الجمهور الاشد وذا منهم قالوا ما جاز التخصيص به جاز النسخ به وهو منقوض بدليل العقل وبالاجماع وبخبر الواحد فالتخصيص بجميع ذلك جائز دون النسخ ثم كيف يتساويان والتخصيص بيان والنسخ رفع والبيان تقرير والرفع ابطال وقال بعض أصحاب الشافعي يجوز النسخ بالقياس الجلي ونحن

ههنا أن هذا غير وافي فيما هو بصدده فان له أن يقول لما كفي تصور العنوان للحكم باعتبار موارد تحقيقه فالكف في طلب موارد تحقيقه تصور العنوان وان شئت قل تصور المكلف العنوان وكلف بإيقاعه في ضمن موارد التحقيق فالصواب في الجواب ما أشار اليه بقوله (على أنه فرق بين تصويره) أي المحال (إيقاعا وبين تصويره مطلقا) فالاول محال لازم على تقدير التكليف به لانه طلب الإيقاع ولا بد من تصور المطلوب كما طلب بخلاف الثاني فانه ليس مستحيلا وهو اللازم في القضية المنقوض بها اذ لا بد للحكم من تصور العنوان لا تصور إيقاعه (فتدبر) وأشار الى دفع هذا النقض بزيادة قيد في الخارج الاشعرية (قالوا أولا لو لم يصح) التكليف بالمحال (لما وقع وقد وقع لان العاصي مأمور) والفعل منه محال كيف لا (وقد علم تعالى أنه لا يقع) منه الفعل فالفعل منه خلاف العلم (وخلاف علمه تعالى ممتنع) فالفعل منه ممتنع (وكذلك من علم) الله تعالى (بعونه ومن نسخ عنه قبل تمكنه) اذ المعلوم عدمه وخلاف المعلوم محال (والجواب أنه) لا يلزم منه الامتناع بالذات و (لا يمتنع تصور الوقوع منه بل يفيد أن الواقع عدم الوقوع) ويجوز أن يكون الوقوع ممكنا غير واقع والعلم لا يحيل شيئا ولا يعطي الامكان (فان العلم) بامكان المعلوم أو امتناعه (تابع للمعلوم وليس سبب له) فانه ان كان ممكنا في ذاته تعلق العلم به ممكنا وان كان ممتنعا تعلق به ممتنعا كيف لا والامكان لا يكون بالغير لان الكلام في الامتناع بالذات (وما قيل انه يلزم من جواز الفعل) مع تعلق العلم بالعدم (جواز الجهل) فان الجائر اذ قد أمكن وقوعه فلو فرض وقوعه كان العلم مخالفا له وهو الجهل فجواز الفعل باطل ولزم امتناعه (فمنوع) لزومه (فان العلم حال عن الواقع المحقق) لا عن الواقع الفرضي وجواز الوجود انما يوجب جواز الفرض دون الوقوع المحقق بل نقول امكان وقوع خلافه انما يوجب امكان تعلق العلم به من الازل فلا مكان للجهل (وأياضا يستدعي) استدلال الاشعرية (أن يكون كل تكليف تكليفا بالمحال لوجوب تعلق العلم بأحد النقيضين) من الفعل وعدمه (وخلاف العلم محال فهو اما واجب) ان تعلق العلم بالفعل (أو ممتنع) ان تعلق بالعدم (ولاشئ منهم ما قد دور) فاستحالة من المكلف ولزم كون كل تكليف تكليفا بالمحال (واعلم أن الاشعري ذهب الى أن القيد مع الفعل وان أفعال العباد

نقول لفظ الجلي مبهم فان أرادوا المقطوع به فهو صحيح وأما المظنون فلا وما يتوهم القطع به على ثلاث مراتب الاولى ما يجري مجرى النص وأوضح منه كقوله تعالى ولا تقل لهم آف فان تحريم الضرب بمدرك منه قطعاً ولو كان ورد نص باباحة الضرب لكان هذا ناسخاً لانه أظهر من المنطوق به وفي درجته قوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيراً يره الآية في أن ما هو فوق الذرة كذلك وكذلك قوله تعالى وورثه أبواه فلامه الثلث في أن للاب الثلثين الرتبة الثانية لو ورد نص بان العتق لا يسرى في الامة ثم ورد قوله صلى الله عليه وسلم من أعتق شركاً له في عبد قوم عليه الباقي لقضيتا بسرابة عتق الامة قياساً على العبد لانه مقطوع به اذ علم قطعاً قصد الشارع الى المملوك لكونه مملوكاً الرتبة الثالثة أن يرد النص مثلاً باباحة النسيء ثم يقول الشارع حرمت الخمر لشدتها فينسخ اباحة النبيذ بقياسه على الخمر ان تعبدنا بالقياس وقال قوم وان لم تعبد بالقياس نسخنا أيضاً اذ لا فرق بين قوله حرمت كل منتبذ وبين قوله حرمت الخمر لشدتها ولذلك أقر النظام بالعلة المنصوصة وان كان منكر الأصل القياس ولينين أنه ان لم تعبد بالقياس فقوله حرمت الخمر عليه كم لشدتها ليس قاطعاً في تحريم النبيذ بل يجوز أن تكون العلة شدة الخمر خاصة كما تكون العلة في الرجم زنا المحصن خاصة والمقصود أن القاطع لا يرفع بالظن بل بالقاطع فان قيل استحالة رفعه بالمظنون عقلي أو سمعي قلنا الصحيح أنه سمعي ولا يستحيل عقلاً أن يقال تعبدنا كم ينسخ النص بالقياس على نص آخر نعلم استحصال أن نتعبد بنسخ النص بقياس مستنبط من عين ذلك النص لان ذلك يؤدي الى أن يصير هو مناقضاً لنفسه فيكفر واجب العمل به وساقط العمل به فان قيل فما الدليل على امتناعه سمعاً قلنا يدل عليه الاجماع على بطلان كل قياس يخالف النص وقول معاذ رضي الله عنه أجهدر رأي بعد فقد النص وتركه رسول الله صلى الله عليه وسلم واجماع الصحابة على ترك القياس بأخبار الأئمة فكيف بالنص القاطع المتواتر واشتهر بقوله سمعاً خبر الواحد لولا هذا الفضيحة بأينا ولان دلالة النص قاطع في المنصوص ودلالة الأصل على الفرع مظنون فكيف يترك الأقوى بالاضعف وهذا مستند الصحابة في اجماعهم على ترك القياس بالنص فان قيل اذا تناقض قاطعان وأشكل المتأخر فهل يثبت تأخر أحدهما بقول الواحد حتى يكون هو الناسخ قلنا يحتمل أن يقال ذلك لانه اذا ثبت الاحصان بقول اثنين مع أن الرتبة لا يثبت إلا بأربعة دل على أنه

مخلوقة لله تعالى فالزمو عليه تكليف المحال) أما من الاول فلانه لما لم تكن القدرة حال التكليف الذي هو قبل الفعل صار الفعل غير مقدور ومستحيل بالنسبة الى المكلف وأما من الثاني فلان أفعال العباد لما كانت مخلوقة لله تعالى لم تكن مقدورة للعبد فاستحالته منه (بل) الاشعرية (الزمو) التكليف بالمحال (والحق أنه ليس بلازم) والالتزام من غير لزوم (أما) عدم اللزوم (من الاول فلان القدرة انما تجب في زمان الإيقاع) أي إيقاع الفعل (حتى يتحقق الامتثال لازمان التكليف) فلم يكن التكليف بما هو غير مقدور حال الإيقاع (وأما) عدم اللزوم (من الثاني فلان التكليف عنده) أي الاشعري (لا يتعلق إلا بالكسب) كما هو عندنا أيضاً وهو فعل مقدور للعبد (لأبالاتحاد) الذي هو غير مقدور له (وفيه كلام) عظيم (في) علم (الكلام) يطول الكلام بذكره لكن ينبغي أن ينبه بان الاشعري لا مخلص له عن القول بالتكليف بغير المقدور فان الكسب عنده أيضاً من الله تعالى وللعبد قدرة متوهمة فقط لا دخل لها في شيء من الأفعال فتأمل وأنصف (و) قالوا (ثانياً كاف) الله (أباجهل بالايان وهو التصديق بما جاء به النبي صلى الله عليه وسلم) كله (ومنه) أي بعض ما جاء به (أنه لا يصدق فقد كافه بأن يصدق في أن لا يصدق) وهو محال كيف لا (وهو) أي التصديق بعدم التصديق (انما يكون بانتفاء التصديق اذ لو كان) التصديق (لعلم) التصديق وصدق به فكيف يصدق بعدمه فاذن التصديق ملزوم لعدم التصديق وملزوم النقيض محال بالذات فكاف أبوجهل بالمحال بالذات (والجواب أن لا تكليف) لأبوجهل (إلا بالتصديق في أحكام الشرع) أنه من الله والاعخبار بالبعث والنشور والجنة والنار وعذاب القبر والشفاعة وغير ذلك (وعدم التصديق اخبار منه تعالى اليه) صلاة الله عليه وآله وأصحابه وأبوجهل غير مكلف بتصديق هذا الاخبار فلم يكلف بتصديق عدم التصديق فلا استحالة كذا قالوا فان قلت ان التصديق بالاخبار الشرعية أيضاً مستحيل منه لانه خلاف خبره وخلافه محال قال (ولا يخرج الممكن عن الامكان بعلم أو خبر) فانهم انما يقتضيان أن يكون متعلقهما واقعاً لا كونه واجبا وهذا القدر تم الجواب وزاد بعضهم لو علم أبوجهل بأنه لا يؤمن سقط التكليف لانه لا فائدة حينئذ ولم يرتض به المصنف وقال (وما قيل لو علم) أنه

لا يحتاج للشرط بما يحتاج به للشرط ويحتمل أن يقال النسخ إذا كان بالتأخر والمنسوخ قاطع فلا يكفي فيه قول الواحد فهذا في محل الاجتهاد والظاهر قبوله لأن أحد النصين منسوخ قطعاً وانما هذا مطلوب قبوله للتعين (مسئلة) لا ينسخ حكم بقول الصحابي نسخ حكم كذا ما لم يقل سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول نسخ حكم كذا فإذا قال ذلك نظر في الحكم أن كان ثابتاً بنسخ الواحد صار منسوخاً بقوله وإن كان قاطعاً فلا أما قوله نسخ حكم كذا فلا يقبل قطعاً فلهذا ظن ما ليس بنسخ نسخاً فقد ظن قوم أن الزيادة على النص نسخ وكذلك في مسائل وقال قوم إن ذكر لنا ما هو النسخ عنده لم نقله لكن نظرنا فيه وإن أطلق فحكمه على أنه لم يطلق إلا عن معرفة قطعية وهذا فاسد بل الصحيح أنه إن ذكر النسخ تأملنا فيه وقضينا برأينا وإن لم يذكر لم نقله وجوزنا أن يقول ذلك عن اجتهاد ينفر به هذا ما ذكره القاضي رحمه الله والأصح عندنا أن نقبل كقول الصحابي أمر بكذا ونهى عن كذا فإن ذلك يقبل كما سئل كره في كتاب الأخبار ولا فرق بين اللفظين فإن قيل قالت عائشة رضي الله عنها ما مات رسول الله صلى الله عليه وسلم إلا وقد أحلت له النساء اللاتي حظرن عليه بقوله تعالى أنا أحللنا لك أزواجك فقبل ذلك منها قلنا ليس ذلك مرضياً عندنا ومن قبل فإنما قبل ذلك للدليل النسخ ورواهما الحال للنسخ ولم يقلد مذهبا

(خاتمة الكتاب فيما يعرف به تاريخ النسخ)

اعلم أنه إذا تناقض نصان فالنسخ هو المتأخر ولا يعرف تأخره بدليل العقل ولا بقياس الشرع بل بمجرد النقل وذلك بطرق الأول أن يكون في اللفظ ما يدل عليه كقوله عليه السلام كنت نهيتكم عن ادخار لحوم الاضاحي فالآن ادخروها وكقوله كنت نهيتكم عن زيارة القبور فزوروها الثاني أن تجمع الأمة في حكم على أنه المنسوخ وإن ناسخه الآخر الثالث أن يذكر الراوي التاريخ مثل أن يقول سمعت عام الخندق أو عام الفتح وكان المنسوخ معلوماً قبله ولا فرق بين أن يروي النسخ والمنسوخ راووا واحداً أو راويان ولا يثبت التاريخ بطرق الأول أن يقول الصحابي كان الحكم علينا كذا ثم نسخ لانه ربما قاله عن اجتهاد الثاني أن يكون أحدهما مثبتاً في المحصف بعد الآخر لأن السور والآيات ليس اثباتها على ترتيب النزول بل ربما قدم المتأخر

لا يصدقه (لسقط منه التكليف ممنوع) أي باطل (فإن الإنسان لم يترك سدي) بحال فلا يسقط عنه التكليف أبداً قال في الحاشية وكيف يسقط وإن علمه تعالى إذا لم يكن مانعاً من المقدورية فاخياره وعلم المكلف به أولى أن لا يكون مانعاً فتأمل وفيه أنه لم يكن لقائل بسقوط التكليف قائلاً بانتفاء القدرة بل يقول إن الفائدة الابتلاء والامتنان ولا يبقى بعد علم المكلف بعدم الوقوع وسيشير إليه المصنف في مباحث الباب الرابع لكن الحق ما ذكره ههنا (قيل في الجواب أنه مكلف بالتصديق بالجميع أجمالاً) فهو مكلف أيضاً بتصديق عدم التصديق أجمالاً (والتصديق بعدم التصديق انما يستلزم عدم التصديق إذا كان تفصيلاً) لا إذا كان أجمالاً فالتصديق الإجمالي ليس ملزوماً لعدم التصديق فلا استحالة (أقول التصديق بالجميع أجمالاً محال منه) فإن هذا الأجمال لا بد أن يكون منطبقاً على هذا التفصيل والالم يكن أجمالاً وإذا كان منطبقاً فالتصديق بالجميع محال (لأنه يتحقق التصديق منه) حينئذ (و) قد (فرض أن لا تصديق منه) لانه قد فرض أنه تعلق بعدم التصديق وهو مستلزم لعدم التصديق (فتدبر) ولا يتضح حق الوضوح فإن المجيب قد كان منع استلزام تعلق التصديق بعدم التصديق منه في التعلق الإجمالي وههنا أخذ هذا الاستلزام من غير بيان والأوضح أن يقال إن التكليف انما هو بالتصديق المطابق للواقع والتصديق الإجمالي بجميع ما جاء به لا يكون مطابقاً إلا إذا لم يوجد منه أي من أي جهل التصديق ولو أجمالاً والا كان كاذباً فالتصديق الإجمالي أيضاً ملزوم لعدم التصديق ولو أجمالاً وملزوم النقيض محال بالذات فافهم وأيضاً يلزم على الجواب أن الإيمان التفصيلي يكون فرضاً عند الاستفصال فيلزم الاستحالة قطعاً فتدبر

(مسئلة) * الكافر مكلف بالفروع عند الشافعية) ومشايخنا العراقيين (خلافاً للحنفية) البخاريين (وقيل للعتلة) أيضاً (وقيل) مكلف (بالنهي فقط وأما) التكليف (بالعقوبات والمعاملات فاتفق) بينا وبينهم (بعقد الذمة) عقد الذمة انما يقتضي أن تقام عليهم العقوبات كما تقام علينا وتنفس المعاملات كما تنفذ وتفسخ عقودنا إلا ما استثنيت ولا يلزم منه أن يكونوا مكلفين بديانة حتى يترتب عليهم المؤاخذه في الآخرة بفعل الحرام وارتكاب العقد الفاسد وإن ثبت فيطالب

الثالث أن يكون راويه من أحداث الصحابة فقد ينقل الصبي عن تقدمت صحبته وقد ينقل الكابر عن الأصغر وبعبارة
الرابع أن يكون الراوي أسلم عام الفتح ولم يقل أني سمعت عام الفتح اذ لعله سمع في حالة كفره ثم روى بعد الإسلام أو سمع من سبق
بالإسلام الخامس أن يكون الراوي قد انقطع صحبته فربما يظن أن حديثه مقدم على حديث من بقيت صحبته وليس
من ضرورة من تأخرت صحبته أن يكون حديثه متأخرا عن وقت انقطاع صحبته غيره السادس أن يكون أحد الخبرين على
وفق قضية العقل والبراءة الأصلية فربما يظن تقدمه ولا يلزم ذلك كقوله صلى الله عليه وسلم لا وضوء مما مست النار ولا يلزم أن
يكون متقدما على إيجاب الوضوء مما مست النار اذ يحتمل أنه أوجب ثم نسخ والله أعلم وقد فرغنا من الأصل الأول من
الأصول الأربعة وهو الكتاب ويتلوه القول في سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم

(الأصل الثاني من أصول الأدلة سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم)

وقول رسول الله صلى الله عليه وسلم حجة لدلالة المعجزة على صدقه ولا أمر الله تعالى إيانا بتباعه ولأنه لا ينطق عن الهوى إن هو
إلا وحي يوحى لكن بعض الوحي يتلى فيسمى كتابا وبعضه لا يتلى وهو السنة وقول رسول الله صلى الله عليه وسلم حجة على من
سمعه شفاها فاما نحن فلا يبلغنا قوله الأعلى لسان المخبرين اما على سبيل التواتر واما بطريق الآحاد فلذلك اشتمل الكلام
في هذا الأصل على مقدمة وقسمين قسم في أخبار التواتر وقسم في أخبار الآحاد ويشتمل كل قسم على أبواب
أما المقدمة ففي بيان ألفاظ الصحابة رضي الله عنهم في نقل الأخبار عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو على خمس
مراتب الأولى وهي أقواها أن يقول الصحابي سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول كذا أو أخبرني أو حدثني
أو شافهني فهذا لا يتطرق إليه الاحتمال وهو الأصل في الرواية والتبليغ قال صلى الله عليه وسلم نصر الله امرأ سمع مقالتي
فوعاها فأدأها كما سمعها الحديث الثانية أن يقول قال رسول الله صلى الله عليه وسلم كذا أو أخبر أو حدث فهذا ظاهر النقل
إذا صدر من الصحابي وليس نصوصا صريحا اذ قد يقول الواحد منا قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اعتمادا على ما نقل إليه وإن لم

بالفرق بينهما وبين العبادات الآن يقال إن التروك لها صحة من غير إيمان بخلاف العبادات (وفي التحرير ذلك) أي عدم
كون الكافر مكلفا (مذهب مشايخ سمرقند ومن عداهم) من المشايخ (متفقون على التكليف بها) وفي كتب الشافعية
حرر النزاع هكذا إذا تمت شرائط وجوب الفعل وفقد شرطه الشرعي هل يصح به التكليف فعند الشافعية يصح وعند الحنفية
لا وقالوا نتكلم في جزئي من جزئياته وهو تكليف الكافر ولو لم يكن لهذا أثر في كتبنا وكان فاسدا في نفسه أيضا فإنه لا يليق
بحال من يدعي الإسلام أن يتفوق بمنافاة فقد ان الشرط الشرعي للتكليف فإنه يلزم أن لا يكون المحدث مكلفا بالصلاة وكذا الجنب
وأن لا يكون أحد مكلفا بالجماع إلا بعد الإحرام ولا بالصلاة إلا بعد التحريم ولا بالصوم إلا بعد النية ولا يلزم الاعتكاف بالنذر إلا بعد
الشروع في الصوم وكيف ساء لهم أن ينسبوا مثل هذا القول الفظيع إلى هؤلاء الكابر أو إلى الأيدي والأبصار والعجب كل
العجب من صاحب البديع حيث تبجحهم في تقرير الخلاف أراد المصنف أن يبين محل النزاع فقال (وانما اختلفوا في أنه) أي
(١) الفروع (في حق الأداء) فرض عليهم (كالاعتقاد) المفروض علمهم (أو) أنه فرض في حق (الاعتقاد فقط
فالعراقيون) من مشايخنا فاثلون (بالأول) أي مساواة الأداء للاعتقاد في الفرضية (مكة الشافعية) القائلين به
(فيعاقبون على تركهما) أي يحكمهم هو لا يكونهم معاقبين لاجل ترك الاعتقاد والفروع جميعا (والبخاريون) من
مشايخنا فاثلون (بالثاني فعليه فقط) أي فيحكمون بصيرورتهم معاقبين بترك الاعتقاد والفروع لا بترك أدائها فقد بان أن هذه
مسئلة مستدأة ليست جزئية لمسئلة أخرى وبان لك أيضا أن الفائدة انما تظهر في حق المعاقبة فلو فرض الاتفاق في المؤاخذه
الأخرية كما يظهر من كلام بعض المشايخ لا يبقى الخلاف أصلا بوجه من الوجوه اللهم إلا في اللفظ واعلم أن الكل اتفقوا
على أن الكفرة المبتدئين على الكفر مخادون في النار على حسب شدتهم في الكفر يقعون في الدرجات والمنافقون في الدر
الأسفل من النار لكنهم اختلفوا في أن هذا العقاب الشديد في مقابلة الكفر فقط أو في مقابلة المعاصي أيضا فالبخاريون قالوا
بالأول والعراقيون بالثاني ثم إن التكليف بالفروع انما هو لتهذيب الأخلاق الحميدة وتكميل الإيمان والتقرب إلى الله تعالى
ونيل الدرجات والكافر لا يصلح لهذا كله فلا يصلح للتكليف فشله عند البخاريين كمثل مريض لا يرجى تأثير الدواء فيه فيعرض

(١) قوله أي الفروع كذا بالأصول كتبه مصححه

يسمعه منه فلا يستحيل أن يقول الصحابي ذلك اعتمادا على ما بلغه تواترا أو بلغه على لسان من يثق به ودليل الاحتمال ما روى أبو هريرة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال من أصبح جنبا فلا صومه فلما استكشف قال حدثني به الفضل بن عباس فارس الخبر أو لا ولم يصرح وروى عن ابن عباس رضي الله عنهما قوله صلى الله عليه وسلم إنما الربا في النسيئة فلما روجع فيه أخبر أنه سمعه من أسامة بن زيد إلا أن هذا وإن كان محتملا فهو بعيد بل الظاهر أن الصحابي إذا قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم فإيقوله إلا وقد سمع رسول الله صلى الله عليه وسلم بخلاف من لم يعاصر إذا قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم فإن قرينة حاله تعرف أنه لم يسمع ولا يوهم إطلاقه السماع بخلاف الصحابي فإنه إذا قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم أو هم السماع فلا يقدم عليه إلا عن سماع هذا هو الظاهر وجميع الأخبار إنما نقلت إلينا كذلك أذيقال قال أبو بكر قال رسول الله صلى الله عليه وسلم قال عمر قال رسول الله صلى الله عليه وسلم فلا نفهم من ذلك إلا السماع الثالثة أن يقول الصحابي أمر رسول الله صلى الله عليه وسلم بكذا أو نهى عن كذا فهذا يتطرق إليه احتمالان أحدهما في سماعه كما في قوله قال والثاني في الأمر أذرعباري ما ليس بأمر أمر فقد اختلف الناس في أن قوله أفعول هو لا أمر فلاجل هذا قال بعض أهل الظاهر لا حجة فيه ما لم ينقل اللفظ والصحيح أنه لا يظن بالصحابي إطلاق ذلك إلا إذا علم تحقيقا أنه أمر بذلك وأن يسمعه يقول أمر تكلم بكذا أو يقول أفعولوا وينضم إليه من القرائن ما يعرفه كونه أمر أو يدرك ضرورة قصده إلى الأمر أما احتمال بناءه الأمر على الغلط والوهم فلا نظر فيه إلى الصحابة بغير ضرورة بل يحمل ظاهر قولهم وفعلهم على السلامة ما أمكن ولهذا لو قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم كذا ولكن شرط شرط أو وقت وقتا فيلزمنا اتباعه ولا يجوز أن نقول لعله غلط في فهم الشرط والتأقيت ورأى ما ليس بشرط شرطا ولهذا يجب أن يقبل قول الصحابي نسخ حكم كذا أو لا فلا فرق بين قوله نسخ وقوله أمر ولذلك قال علي رضي الله عنه وأطلق أمرت أن أقاتل النكاكين والمارقين والقاسطين ولا يظن بمثله أن يقول أمرت إلا عن مستند يقتضي الأمر ويتطرق إليه احتمال ثالث في عمومه وخصوصه حتى ظن قوم أن مطلق هذا يقتضي أمر جميع الأمة والصحيح أن من يقول بصيغة العموم أيضا

الطيب عنه فاعراض الله تعالى ليس تشريفا لهم بل إكمال أذلالهم فاندفع ما قيل إن الكفر لا يصلح مرفها بإسقاط التكليف فافهم (وليست) المسئلة (محفوظة عن أبي حنيفة وأصحابه وإنما) المشايخ الاحقون (استنبطوها) من الفروع الفقهية فانهم أخذوا من قول الامام محمد بن نذر صوم شهر فارتد والعياد بالله لم يلزمه بعد الاسلام فعلم أن الكفر يبطل وجوب أداء العبادات ورد بأن التزام القرية بقربة فتبطله الردة فلم يجب فان قلت ان الالتزام كان في الاسلام ويبطل بالردة كونه قربة لأنفس الالتزام فيبقى أثره وهو الوجوب قلت الالتزام لم يكن موجبا إلا لأنه قربة لا غير لاسيما على رأينا فان العلة صيانة ما سلم قولنا كما مر فإذا بطل بالردة كونه قربة بطل سبب الوجوب بما هو سبب ولردوجه آخر ذكره مطلع الاسرار الالهية قدس سره أن الاسلام يجب ما قبله فلم يبق بعد الاسلام عليه شيء فتأمل فيه وههنا مسائل نقلها المصنف عن الشيخ سراج الدين أنها تدل على أن مذهبهم ذلك وهي كافر دخل مكة وأسلم ثم أحرم لا يلزمه دم لأنه لا يجب عليه أن يدخل محرما ولو كان له عبد مسلم لا يلزمه صدقة الفطر عنه لأنهم ليست بواجبة عليه ولو حلف ثم أسلم وحنت فيه لا تلزمه الكفارة والكتابية المطلقة الرجعية تنقطع رجعتها بانقطاع الدم في الثالثة بعدم وجوب الغسل عليها وعدم لزوم الأحكام بخلاف المسئلة وقال في الحاشية وفيه ما فيه أما في الأولى فلا لأنه لا يلزم الدم لان الاسلام يجب جنائية مجاوزة الميقات وأما في الثانية فلان المقصود أنه لا يجب أدائها إذا فائدة فيه وأما في الثالثة فلان الاسلام يجب وجوب محافظة الايمان وأما الرابعة فأنما تأتي إذا فرض انقطاع الحيض لأقل من عشرة قال مطلع الاسرار الالهية لا وجه يظهر لعدم وجوب الغسل عليها ويمكن أن يقال إن علة وجوب الطهارة عندنا يمكن أداء الصلاة ولما لم يكن الاداء منها ميسرا أصلا لم يكن لوجوب الطهارة فائدة فلم يجب فتأمل فيه (لثاني أولا لوصح) تكليفهم بالفروع (لصحت منه) إذا أدى (لوافقته الأمر) واللازم باطل اتفاقا قلنا منقوض بالجنب فإنه لو كانت الصلاة واجبة عليه لصحت منه واللازم باطل (والحل أنها) أي العبادات تصح مقارنات (بالشرط) الذي هو الايمان (كالمحدث) تصح منه الصلاة إذا وجدت الطهارة والجواب أنها لا تصح منه أبدا لأنه بعد الايمان لم يبق في ذمته شيء فأى شيء يؤدي بخلاف الجنب والمحدث فتأمل فيه (وثانيا) لو وجب الفروع عليه (لا يمكن الامتثال و) هو باطل إذ

ينبغي أن يتوقف في هذا الذي يحتمل أن يكون ماسمعه أمر الامة أو لطائفة أو لشخص بعينه وكل ذلك يبيح له أن يقول أمر فيتوقف فيه على الدليل لكن يدل عليه أن أمره الواحد أمر الجماعة الا اذا كان لوصف يخصه من سفر أو حضر ولو كان كذلك لصرح به الصحابي كقوله أمرنا اذا كنا مسافرين أن لا نزع خفافنا ثلاثة أيام ولياليهن نعم لو قال أمرنا بكذا وعلم من عادة الصحابي أنه لا يطلقه الا في أمر الامة جل عليه والاحتمل أن يكون أمر الامة أوله أو لطائفة الرابعة أن يقول أمرنا بكذا ونهينا عن كذا فيستطرق اليه ما سبق من الاحتمالات الثلاث واحتمال رابع وهو ألا أمر فانه لا يدري أنه رسول الله صلى الله عليه وسلم أو غيره من الائمة والعلماء فقال قوم لاجحة فيه فانه محتمل وذهب الا كثرون الى أنه لا يحمل الا على أمر الله تعالى وأمر رسوله صلى الله عليه وسلم لانه يريد به اثبات شرع واقامة حجة فلا يحمل على قول من لاجحة في قوله وفي معناه قوله من السنة كذا والسنة جارية بكذا فالظاهر أنه لا يريد الا سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم وما يجب اتباعه دون سنة غيره ممن لا تجب طاعته ولا فرق بين أن يقول الصحابي ذلك في حياة رسول الله صلى الله عليه وسلم أو بعد وفاته أما التابعي اذا قال أمرنا نحتمل أمر رسول الله صلى الله عليه وسلم وأمر الامة بأجمعها والحجة حاصلة به ويحتمل أمر الصحابة لكن لا يليق بالعالم أن يطلق ذلك الا وهو يريد من تجب طاعته ولكن الاحتمال في قول التابعي أظهر منه في قول الصحابي الخامسة أن يقول كانوا يفعلون كذا فان أضاف ذلك الى زمن الرسول عليه السلام فهو دليل على جواز الفعل لان ذكره في معرض الحجة يدل على أنه أراد ما علمه رسول الله صلى الله عليه وسلم وسكت عليه دون ما لم يبلغه وذلك يدل على الجواز وذلك مثل قول ابن عمر رضي الله عنه كنا نفاضل على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم فنقول خير الناس بعهد رسول الله صلى الله عليه وسلم أبو بكر ثم عمر ثم عثمان فيبلغ ذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم فلا ينكره وقال كنا نخرج على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم وبعده أربعين سنة حتى روى لنا رافع بن خديج الحديث وقال أبو سعيد كنا نخرج على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم صاعاً من بر في زكاة الفطر وقالت عائشة رضي الله عنها كانوا لا يقطعون في الشيء التافه وأما قول التابعي كانوا يفعلون لا يدل على فعل جميع الامة بل على البعض فلا حجة فيه الا أن يصرح بنقله عن أهل الاجماع

(في الكفر لا يمكن) لان العباد بدين الايمان لا تصح (وبعده لا طلب) فلا امتثال (قلنا) الامتثال (يمكن حين الكفر) فانه ليس بضروري للكافر فيمكن ارتفاعه من زمانه (وان لم يمكن بشرط الكفر والضرورة الشرعية) بعدم صحة الامتثال (لاتنافي الامكان الذاتي وينقض بالايمان) فانه لا يمكن الامتثال حين الكفر والالزم النقيضان ولا حين الايمان لانه لا طلب فيه فتدبر وفيه أن الفرق بين ففي التكليف بالايمان التكليف حال الكفر بأن يحصل الايمان زمان حصوله بهذا التحصيل ولا يتصور ههنا أي حال الكفر بان يفعل العبادات زمان الكفر لبطالانه وحدوث الايمان لانه لا يبقى التكليف حينئذ وكذا مع بقاء الكفر والحاصل أن الامتثال لا يمكن لاحال الكفر معه ولا حال الكفر باحداث الايمان ولا في زمان الايمان اذ لم يبق التكليف في الاخيرين وفقد الشرط في الاول فتأمل (وثالثا) لو كان الكافر مكلفا (لوجب القضاء) لبقاء الوجوب لعدم تفريغ الذمة (ولا يجب اتفاقا قلنا الملازمة ممنوعة فان الاسلام يجب) أي يهدم (ما قبله) من الذنوب والجنابات (فهو كله قضاء عن الكل أو) قلنا (انه) أي القضاء (بأمر جديد) ولم يوجد فان قلت نصوص القضاء عامة للمؤمن والكافر قلت قد ثبت من ضروريات الدين أن الاسلام يهدم ما كان قبله فهي مخصوصة ومن ههنا ظهر أن قوله أو بأمر جديد غير محذور (ولثبت الآيات) أي طواهرها منها قوله تعالى كل نفس بما كسبت رهينة الا أصحاب اليمين في جنات يتساءلون عن المجرمين ما سلككم في سقر قالوا (لم نك من المصلين ولم نك نطعم المسكين أي) لم نؤدى (الزكاة) فعلم أن ترك الصلاة والزكاة سلكهم في النار فهم مكلفون به وفيه أن هذا تأويل بعيد فان الآية مكينة والزكاة انما فرضت بالمدينة وما سواها من الاطعام مندوب فكيف ينتهض سبب السؤل النار بل سبب سؤلهم كونهم كافرين وبينوا كفرهم بالكناية أي ذكر لوازمه وأماراته والمعنى والله أعلم ما تسألون عن سبب سؤل كذا النار مع أنه لم يكن فيها علامة من علامات المؤمنين من الصلاة والاطعام بل علامات الكفار والخصوص معهم وتكذيب يوم الدين الا أن ثبت وجوب صدقة ما سوى الزكاة قبل الهجرة فحينئذ يكون لهذا الاستدلال وجه ومن ههنا ظهر لك فساد الاستدلال بقوله تعالى وويل للمشركين الذين لا يؤتون الزكاة فان هذه الآية أيضا مكينة بل المعنى وويل للمشركين الذين لا يؤتون التطهير للقلب بالتوحيد فتدبر ومنها قوله تعالى (يا أيها الناس

فيكون نقلا لاجماع وفي ثبوته بخبر الواحد كلام سيأتي فقد ظهر من هذه المقدمة ما هو خبر عن رسول الله صلى الله عليه وسلم
وما ليس خبرا عنه والآن فلا بد من بيان طرق انتهاء الخبر إلينا وذلك إما بنقل التواتر أو الأحاد

(القسم الاول من هذا الاصل الكلام في التواتر وفيه أبواب)

(الباب الاول في اثبات أن التواتر يفيد العلم) ولنقدم عليه حد الخبر وحده أنه القول الذي يتطرق إليه التصديق أو التكذيب
أو هو القول الذي يدخله الصدق أو الكذب وهو أولى من قولهم يدخله الصدق والكذب إذا خبر الواحد لا يدخله كلاهما بل
كلام الله تعالى لا يدخله الكذب أصلا والخبر عن المحالات لا يدخله الصدق أصلا والخبر قسم من أقسام الكلام القائم بالنفس
وأما العبارة فهي الاصوات المقطعة التي صيغتها مثل قول القائل زيد قائم وضارب وهذا ليس خبرا لذاته بل يصير خبرا بقصد
القاصد إلى التعبير به عما في النفس ولهذا إذا صدر من نائم أو مغلوب لم يكن خبرا وأما كلام النفس فهو خبر لذاته وجنسه إذا وجد
لا يتغير بقصد القاصد أما اثبات كون التواتر مفيد العلم فهو ظاهر خلاف السنية حيث حصروا العلوم في الحواس وأنكروا هذا
وحصرهم بآطل فإنا بالضرورة نعلم كون الالف أكثر من الواحد واستحالة كون الشيء الواحد قد يحدثنا وأمورا أخرى كرها
في مدارك اليقين سوى الحواس بل نقول حصرهم العلوم في الحواس معلوم لهم وليس ذلك مدركا بالحواس الخمس ثم لا يسترى
عاقلة في أن في الدنيا بلدة تسمى بغداد وان لم يدخلها ولا يشك في وجود الانبياء بل في وجود الشافعي وأبي حنيفة رجهما الله بل في
الدول والوقائع الكبيرة فان قيل لو كان هذا معلوما ضرورة لما خالفناكم قلنا من يخالف في هذا فأنما يخالف بلسانه أو عن
خيطة في عقله أو عن عناد ولا يصدر انكار هذا من عدد كثير يستحيل انكارهم في العادة لما علموه وعنادهم ولو تركنا ما علمناه
ضرورة لقولكم الزمكم ترك المحسوسات بسبب خلاف السوفسطائية أما بطلان مذهب الكعبي حيث ذهب إلى أن هذا العلم
نظري فإنا نقول النظري هو الذي يجوز أن يعرض فيه الشك وتختلف فيه الأحوال فيعلمه بعض الناس دون بعض ولا يعلمه

اعبدوا ربكم) ولفظ الناس عام للكفار والمؤمنين فالكل مأمورون بالعبادة ومنها الفروع أيضا كذا قالوا وقد روى عن
الامام الهمام في الوصايا الناس على ثلاثة أنواع الكافر المجاهر والكافر المنافق والمؤمن وكذا العبادة ثلاثة أيضا الاقرار
والاخلاص والعمل فالاول مأمور بالاقرار والثاني بالاخلاص والثالث بالاعمال الفرعية وهذا التوزيع هو المراد به هذه الآية
وحيث دل دليل أصلا فتدبر ومنها قوله تعالى (ولله على الناس حج البيت) فلفظ الناس عام للكافر والمؤمن فوجب الحج على
الكفار أيضا (والتأويل في الكل بعيد) لا بعد فيما ذكرنا من التأويلين وأما الثالث فيؤولون بالتخصيص ان ظهر شخص
لا بعد والاف كما قال هذا والله أعلم (مسئلة * لا تكليف الا بالفعل خلافا لكثير من المعتزلة) قائلين بتعلقه بالعدم أيضا
(وهو) أي الفعل (في النهي كلف النفس) ولما كان النزاع يرجع إلى أن العدم هل يصلح لتعلق التكليف به أم لا وكان
مبناه أن العدم مقدور أم لا أراد أن بين هذا المعنى لتكشف المسئلة انكشافا تاما فقال (لنزاع) لاحد (في عدم الفعل
بعدم المشيئة فان علة العدم علة الوجود) والمشيئة من علل الوجود ولكن لا يصلح هذا العدم مناطا للتكليف والثواب
(بل) النزاع (في عدم الفعل للمشيئة) المتعلقة به هل عدم في الواقع بهذه الصفة أم لا (وهو) أي هذا العدم (الذي يتحقق
به الامتناع في النهي ويترتب عليه الثواب) لو تحقق (فتحن نقول لا تعلق به) أي العدم (المشيئة بالذات) فليس العدم
الناسي عن المشيئة متحققا في الواقع (لانها) أي المشيئة (تقتضي الشيئة) وهو ظاهر (والعدم من حيث هو هو لا شيء
محض) فلا تعلق للمشيئة به (فلا سبيل اليه) أي العدم (الابتعلقها) أي المشيئة (بما هو وسيلة اليه وهو الكف عنه
والعزم على الترك) فالخير بالذات في حق المكلف المانع عن توجه العقاب هو عدم الحرام الذي هو الشر بالذات في حقه لكن
لما كان الكف وسيلة إلى ابقائه أمر المكلف به ومن ههنا اندفع أنه لو كان المطلوب بالذات في النهي هو الكف لكان الحد مرتبا
على عدمه لا على فعل الحرام وليس اذ ليس في النهي الامطوب واحد وقد قلتم انه الكف وذلك لان الشريعة كانت بالذات في
الحرام وهو الموجب للعقاب في الآخرة بالنار وفي الدنيا باقامة الحد فالخير بالذات عدمه وانما طلب الكف لانه وسيلة اليه وما نفع
عنه (وهو) أي كون الوسيلة التي هي الكف مقدورة (معنى مقدورية العدم) هو أيضا معني (أن أثرها) أي القدرة

النساء والصبيان ومن ليس من أهل النظر ولا يعلم من ترك النظر قصدا وكل علم نظري فالعالم به قد يجد نفسه فيه شاكا ثم طالبا ونحن لا نجد أنفسنا شاكين في وجود مكة ووجود الشافعي رحمه الله طالين لذلك فان عنيتم بكونه نظريا شيئا من ذلك فنحن نشكره وان عنيتم به أن مجرد قول المخبر لا يفيد العلم ما لم ينتظم في النفس مقدمتان احدهما أن هؤلاء مع اختلاف أحوالهم وتباين أغراضهم ومع كثرتهم على حال لا يجمعهم على الكذب جامع ولا يتفقون الا على الصدق والثانية أنهم قد اتفقوا على الاخبار عن الواقعة فيبتنى العلم بالصدق على مجموع المقدمتين فهذا مسلم ولا بد وأن تشعر النفس بهاتين المقدمتين حتى يحصل له العلم والتصديق وان لم تتشكل في النفس هذه المقدمات بلفظ منظوم فقد شعرت به حتى حصل التصديق وان لم يشعر بشعورها وتحقق القول فيه أن الضروري ان كان عبارة عما يحصل بغير واسطة كقولنا القديم لا يكون محدثا والموجود لا يكون معدوما فهذا ليس بضروري فانه حصل بواسطة المقدمتين المذكورتين وان كان عبارة عما يحصل بدون تشكل بواسطة في الذهن فهذا ضروري ورب واسطة حاضرة في الذهن لا يشعر الانسان بوجه توسطها وحصول العلم بواسطة فيسمى أوليا وليس بأولى كقولنا الاثنان نصف الاربعة فانه لا يعلم ذلك الا بواسطة وهو أن النصف أحد جزئي الجملة المساوي للآخر والاثنان أحد الجزأين المساوي للثاني من جملة الاربعة فهو اذا نصف فقد حصل هذا العلم بواسطة لكنها جلية في الذهن حاضرة ولهذا لوقيل ستة وثلاثون هل هو نصف اثنين وسبعين يفتقر فيه الى تأمل ونظر حتى يعلم أن هذه الجملة تنقسم بجزأين متساويين أحدهما ستة وثلاثون فاذا العلم يصدق خبر التواتر يحصل بواسطة هذه المقدمات وما هو كذلك فهو ليس بأولى وهل يسمى ضروريا هذان بما يختلف فيه الاصطلاح والضروري عند الاكثرين عبارة عن الاولى لا عما نجد أنفسنا مضطرين اليه فان العلوم الحسابية كلها ضرورية وهي نظرية ومعنى كونها نظرية أنها ليست بأولية وكذلك العلم يصدق خبر التواتر ويقرب منه العلم المستفاد من التجربة التي يعبر عنها باطراد العادات كقولنا الماء حار والحر مسكر كما نبهنا عليه في مقدمة الكتاب فان قيل لو استدل مستدل على كونه غير ضروري بأنه لو كان ضروريا لعلمنا بالضرورة كونه ضروريا ولما تصور الخلاف فيه فهذا

(الاستمرار) فان باستمرار الوسيلة يستمر العدم (والا) أي وان لم يكن المعنى ما ذكر فلا يصح لان العدم من الازل بانتفاء علة الوجود (فالعدم أصلي واستمراره باستمرار عدم علة الوجود لا بالقدرة) اذا ما تحقق بعلة لا يتحقق بأخرى فاندفع ما أورد على الاستدلال على عدم مقدورية العدم بان العدم أزلي وثابت قبل القدرة فلا يكون أثر الهافاته يجوز أن يكون استمراره وبقاؤه أثر القدرة وجه الدفع ظاهر فان البقاء انما يكون ببقاء العلة فبقاء العدم انما يكون ببقاء عدم علة الوجود فلا دخل للقدرة فيه فتعترف (وا بهذا) أي لاجل أن العدم لا يكون الا بانتفاء مشيئة الوجود والمشيئة انما تتعلق بالكف (عرفوها بان شاء فعل وان شاء ترك) ففرعوا الترك الذي هو الفعل على المشيئة (دون) أن يقولوا (ان شاء لم يفعل) فلم يفرعوا العدم على المشيئة (أو) عرفوا بان شاء فعل (وان لم يشأ لم يفعل) ففرعوا العدم على عدم المشيئة هذا (قيل) اذا كان الكف واجبا ومكلفا به (فحين الغفلة) عن المنهي عنه (يلزم ترك الواجب وهو الكف فيعاقب) مرارا بترك هذا الواجب (قلنا لا تكلف للغافل) فحين الغفلة غير مكلف به فلا وجوب فلا عقاب (وبعد الشعور يجب العزم والايعاقب) على تركه (بناء على عدم المقدور) الواجب وفيه أنه يلزم أن يكون الرجل الشاعر للزنا اذا لم يكف عنه ولم يفعل عاصيا والانصاف الديني يحكم بخلافه الا أن يلتزم ويقال هذا العصيان مرفوع كافي الخبر الصحيح ان الهم بالسيئة لا يكتب والحق أن الجواب المذكور تنزلي والحق في الجواب أن الكف انما وجب لحصول حكمة عدم المنهي وحين الغفلة اذا قد تحقق عدم الحرام بنفسه سقط الوسيلة من غير عصيان لانتفاء سبب الوجوب هذا (والحاصل) أي حاصل البحث (أن الامتثال) الذي يترتب عليه الثواب (لا يكون الا بالمقدور) أي بالفعل المقدور (وهو الفعل في الامر والكف في النهي وأما عدم الامتثال) الموجب للعصيان (فيكون) تارة (بعدم المقدور كما في ترك الواجب) فان عدم المقدور يستمر لعدم تعلق القدرة وقد كان قادرا على تعليقها فيكون مقصرا (و) يكون عدم الامتثال تارة (بفعل المقدور) أيضا اذا كان المقدور شر او عدمه خيرا (كما في فعل الحرام) وذلك لانه كسب بالقدرة شرافيكون مقصرا (وأما العدم المقدور بالذات) الذي يترتب عليه العقاب (فلعدمه) أي لكونه معدوما غير متحقق (لادخل له في شيء) من الثواب والعقاب واذا تم هذا (فلا يرد ما قيل لو لم يكن عدم الفعل مقدورا لم يترتب

الاستدلال صحيح أم لا قلنا ان كان الضروري عبارة عما نجد أنفسنا مضطرين اليه في الضرورة نعلم من أنفسنا أننا مضطرون اليه وان كان عبارة عما يحصل بغير واسطة فيجوز أن يحتاج في معرفة ذلك إلى تأمل ويقع الشك فيه كما يتصور أن نعتقد شيئا على القطع ونتردد في أن اعتقادنا علم محقق أم لا

(الباب الثاني في شروط التواتر وهي أربعة) الاول أن يخبروا عن علم لا عن ظن فان أهل بغداد لو أخبرونا عن طائر أنهم ظنوه حماما أو عن شخص أنهم ظنوه زيد الم يحصل لنا العلم بكونه حماما وبكونه زيد وليس هذا معاللا بل حال المخبر لا يزيد على حال المخبر لانه كان في قدرة الله تعالى أن يخلق لنا العلم بخبرهم وان كان عن ظن ولكن العادة غير مطردة بذلك الشرط الثاني أن يكون علمهم ضروريا مستندا إلى محسوس انزلوا خبرنا أهل بغداد عن حدوث العالم وعن صدق بعض الانبياء لم يحصل لنا العلم وهذا أيضا معلوم بالعادة والافتقار كان في قدرة الله تعالى أن يجعل ذلك سببا للعلم في حقنا الشرط الثالث أن يستوى طرفاه وواسطته في هذه الصفات وفي كمال العدد فاذا نقل الخلف عن السلف وتوالت الاعصار ولم تكن الشروط قائمة في كل عصر لم يحصل العلم بصدقهم لان خبر أهل كل عصر خبر مستقل بنفسه فلا بد فيه من الشروط ولاجل ذلك لم يحصل لنا العلم بصدق اليهود مع كثرتهم في نقلهم عن موسى صلوات الله عليه تكذيب كل ناسخ لشريعته ولا بصدق الشيعة والعباسية والكرية في نقل النص على امامة علي أو العباس أو أبي بكر رضي الله عنهم وان كثرة عدد الناقلين في هذه الاعصار القريبة لان بعض هذا وضعه الا حاد أو لا ثم أفشوه ثم كثروا الناقلون في عصره وبعده والشرط انما حصل في بعض الاعصار فلم تستوفيه الاعصار ولذلك لم يحصل التصديق بخلاف وجود عيسى عليه السلام وتحذيه بالنبوة ووجود أبي بكر وعلى رضي الله عنهما وانتصابهما للإمامة فان كل ذلك لما تساوت فيه الاطراف والواسطة حصل لنا علم ضروري لا نقدر على تشكيك أنفسنا فيه ونقدر على التشكيك فيما نقلوه عن موسى وعيسى عليهما السلام وفي نص الامامة الشرط الرابع في العدد وتذهب الغرض منه برسم مسائل (مسئلة) عدد المخبرين ينقسم الى ما هو ناقص فلا يفيد العلم والى ما هو كامل وهو الذي يفيد العلم والى زائد

الاثم في ترك الواجب الا بالكف عنه) والتالي باطل والملازمة لان المؤاخذه بما ليس في قدرته باطل وأشار الى وجه الدفع بقوله (لان الملازمة ممنوعة فان الاثم قد يكون بعدم المقدور) اذا كان واجبا في ترك الواجب قد عدم الواجب المقدور (وان لم يكن العدم) في نفسه (مقدورا) المعتزلة (قالوا من دعي الى زنا فلم يفعل يمدح) على عدم الفعل بقوله تعالى وأما من خاف مقام ربه ونهى النفس عن الهوى فان الجنة هي المأوى (من غير أن يخطر) بباله (فعل الضد) حتى ينسب المدح اليه (قلنا ممنوع) أنه يمدح على عدم الفعل (بل) يمدح (للكف عنه هذا) وهو ظاهر (مسئلة) نسب الى الاشعري أن لا تكليف قبل الفعل) وفيه اشارة الى أن هذا لم يثبت عنه نصا ولعلمهم أخذوا من قوله القدرة مع الفعل لان الشرط مع المشروط وفيه ما فيه (وهو) أي هذا القول المنسوب اليه (غلط بالضرورة كيف لا) يكون غلطا (و) حينئذ (يلزم نفى تكليف الكافر بالايمان) اذا الايمان لم يوجد وقبله لا تكليف بل لا يكون العاصي مكلفا أصلا ولا تخافة فوق هذا (و) يلزم أيضا (نفى الامتنال فانه) الاتيان كما كلف وهو انما يكون (باختيار الفعل بعد العلم بالتكليف) ولا يعلم التكليف أبدا قبل الفعل وأيضا لا تصح نية أداء الواجب فان وجوبه لم يعلم بعد (ومع ذلك) الفساد (قد تبعه جماعة منهم صاحب المنهاج ولله در الامام حيث قال) هذا (مذهب لا يرتضيه عاقل لنفسه) أن يقول هذا مذهبي (و) قال (في الاحكام) في تقرير النزاع (التكليف ثابت قبله) أي الفعل البتة لا ينكره الاشعري (ومنقطع) بعده أيضا البتة (اتفاقا) انما النزاع في بقاءه حال الفعل (هل هو باق حال حدوثه قال به الاشعري) وأبطل بأنه تكليف بايجاد الموجود ورد بان ايجاد الموجود بهذا الاجاد غير ممكن والمصنف قرر بنقط آخر وقال (وهو باطل لانه كما تقول الطلب باق حين وجود المطلوب وهو) أي طلب الموجود باطل بالضرورة (كما ترى) وقد يؤول بأن المراد بالتكليف ايقاع المكلف في الكلفة ولا شك في بقاءه وحينئذ لا يرد شيء والقول بأنه لم يقل ببقاء الطلب بل ببقاء اشتغال الذمة غير تام فان اشتغال الذمة بالأمر المتحقق مما لا يعقل قافهم (وما يقال) لتصحيحه (ان التكليف متعلق بالمجموع) من الفعل من حيث المجموع (وهو يحدث شيئا فشيئا) على التدريج (فيلزم مقارنته بالحدوث) ولا يلزم طلب الموجود لانه انما يوجد اذا وجد الجزء الاخير (فمع أنه لا يتم في الآليات) ادليس

وهو الذي يحصل العلم ببعضه وتقع الزيادة فضلا عن الكفاية والكامل وهو أقل عدد يورث العلم ليس معلوما لنا لكننا بحصول العلم الضروري نتبين كمال العدد لأننا بكلال العدد نستدل على حصول العلم فإذا عرفت هذا فالعدد الكامل الذي يحصل التصديق به في واقعة هل يتصور أن لا يفيد العلم في بعض الوقائع قال القاضي رحمه الله ذلك محال بل كل ما يفيد العلم في واقعة يفيد في كل واقعة وإذا حصل العلم لشخص فلا بد وأن يحصل لكل شخص يشاركه في السماع ولا يتصور أن يختلف وهذا صحيح أن مجرد الخبر عن القرائن فإن العلم لا يستند إلى مجرد العدد ونسبة كثرة العدد إلى سائر الوقائع وسائر الأشخاص واحدة أما إذا اقترنت به قرائن تدل على التصديق فهذا يجوز أن يختلف فيه الوقائع والأشخاص وأنكر القاضي ذلك ولم يلتفت إلى القرائن ولم يجعل لها أثرا وهذا غير مرضي لأن مجرد الأخبار يجوز أن يورث العلم عند كثرة المخبرين وإن لم تكن قرينة ومجرد القرائن أيضا قد يورث العلم وإن لم يكن فيه أخبار فلا يبعد أن تنضم القرائن إلى الأخبار فيقوم بعض القرائن مقام بعض العدد من المخبرين ولا ينكشف هذا إلا بمعرفة معنى القرائن وكيفية دلالتها فنقول لاشك في أننا نعرف أمورا ليست محسوسة إذ نعرف من غيرنا حبه لأنسان وبغضه له وخوفه منه وغضبه ونحله وهذه أحوال في نفس المحب والمبغض لا يتعلق الحسن بها قد تبدل علمها دلالات آحادها ليست قطعية بل يتطرق إليها الاحتمال ولكن تميل النفس بها إلى اعتقاد ضعيف ثم الثاني والثالث يؤكده ذلك ولو أفردت آحادها لتطرق إليها الاحتمال ولكن يحصل القطع باجتماعها كما أن قول كل واحد من عدد التواتر يتطرق إليه الاحتمال لو قدر مفردا ويحصل القطع بسبب الاجتماع ومثاله أننا نعرف عشق العاشق لا بقوله بل بأفعال هي أفعال المحبين من القيام بخدمة وبذل ماله وحضور مجالسه لمساعدته وملازمته في تردداته وأمور من هذا الجنس فإن كل واحد يدل دلالة لو انفرد لا يحتمل أن يكون ذلك لغرض آخر يضره لاجتماعه لكانت تنهي كثرة هذه الدلالات إلى حد يحصل لنا علم قطعي بحبه وكذلك ببغضه إذا رؤيت منه أفعال يتجهها البغض وكذلك نعرف غضبه ونحله لا بمجرد حرة وجهه لكن الحرة إحدى الدلالات وكذلك نشهد الصبي يرتضع مرة بعد أخرى فيحصل لنا علم قطعي بوصول اللبن إلى جوفه

حدوثها شيئا فشيئا (فاسد لان الفعل إذا كان ممتدا كان الطلب المتعلق به محلا إلى الأجزاء) حسب أجزاء الفعل وكل جزء من الفعل يتعلق به جزء من الطلب (فكل جزء منه مسبوق بجزء من الطلب) المتعلق به وهذا طاهر فإن قلت المطلوب بالذات ليس إلا المجموع بما هو المجموع وإن كان الطلب المتعلق به ذاك الجزء بالعرض والطلب المتعلق بالمجموع متحقق حال ابتداء حدوثه فتم مطلوب الخصم قلت إن طلب المجموع بما هو مجموع موجود قبل حدوثه فإن حدوثه ليس في أول الأجزاء إذ لم يوجد بعض أجزائه بعد وكذا طلب كل جزء قبله فلا معية أصلا فتأمل وتشكر الأشعرية (قالوا الفعل مقدور حينئذ) أي حين وجوده (لأنه أثر القدرة) وأثره مقدور وإذا كان مقدورا (فيصح التكليف به) في هذا الحين (اذلا مانع) من التكليف (الا عدم القدرة وقد انتفى) أيضا (قلنا لا نسلم أنه أثره فانه لا تأثير للقدرة عندهم) أصلا لا في الكسب ولا في الإيجاد ولما كان هذا الجواب جديا وفاسدا أيضا لأنه أراد بأثر القدرة ما تعلقت به القدرة المتوهمة التي هي مدار صحة التكليف عندهم يكتف به وأجاب بعد تسليمه وقال (ولو سلم) أنه أثر القدرة كما هو مذهبنا إذ لها دخل وتأثير في الكسب (فلانسلم أنه يستلزم المقدورية فانه يجب) الفعل (بالاختيار لان الشيء ما لم يجب لم يوجد) والواجب لا يكون مقدورا ولما كان هذا أيضا فاسدا لأنهم يجوزون الوجود من غير وجوب وترجيح المختار أحد المتساويين ولهذا صححوا حدوث العالم مع كونه مستندا إلى الباري عز وجل فأنك قد عرفت أن الوجود من غير وجوب باطل وكذا الترجيح من غير رجحان وتصحيح الحدوث لا يتوقف على هذا بل يصح مع القول بالوجوب كما أشرنا سابقا بل لأن الوجوب بالاختيار لا يوجب الاضطرار وعدم المقدورية كما بينا سابقا لم يكتف بهذا الجواب أيضا وأجاب بوجه آخر وقال (ولو سلم) أن أثر القدرة مقدور (فلانسلم أن لا مانع الا ذلك بل لزوم طلب الموجود) أيضا مانع (مسئلة * القدرة شرط التكليف اتفاقا) بين أهل السنة القامعين للبدعة وأكثرا أهل الأهواء أيضا وافقنا وان خالفونا في كيفية تأثير القدرة (لكن) هذه القدرة موجودة (قبل الفعل عندنا) معشر المتأيدية (وعند المعتزلة و) موجودة (معها) لا قبله (عند الأشعرية لنا أولا لأنها شرط الفعل اختيارا وهو قبل المشروط تدبر) فانه لقائل أن يقول إن تقدم الشرط على المشروط انما هو تقدم بالطبع ولا يجب بحسب الزمان وكان الكلام

وان لم نشاهد اللبن في الضرع لانه مستور ولا عند خروجه فانه مستور بالقيم ولكن حركة الصبي في الامتصاص وحركة حلقة تدل عليه دلالة تامع أن ذلك قد يحصل من غير وصول اللبن لكن ينضم اليه أن المرأة الشابة لا يخلو ثديها عن لبن ولا تخلو حلمته عن ثقب ولا يخلو الصبي عن طبع باعث على الامتصاص مستخرج اللبن وكل ذلك يحتمل خلافه نادرا وان لم يكن عابا لكن اذا انضم اليه سكوت الصبي عن بكائه مع أنه لم يتناول طعاما آخر صار قرينة ويحتمل أن يكون يتناول شيئا آخر لم نشاهده وان كنا نلزمه في أكثر الاوقات ومع هذا فاقتران هذه الدلائل كاقتران الاخبار وتواترها وكل دلالة شاهدة يتطرق اليها الاحتمال كقول كل مخبر على حياله وينشأ من الاجتماع العلم وكان هذا مدركة سادس من مدارك العلم سوى ما ذكرناه في المقدمة من الاوليات والمحسوسات والمشاهدات الباطنة والتجربيات والمتواترات فيلحق هذابها واذا كان هذا غير منكر فلا يبعد أن يحصل التصديق بقول عددناقص عند انضمام قرائن اليه لو تجرد عن القرائن لم يفد العلم فانه اذا أخبر خمسة أوستة عن موت انسان لا يحصل العلم بصدقهم لكن اذا انضم اليه خروج والد الميت من الدار حاسر الرأس حافي الرجل ممزق الثياب مضطرب الحال يصفق وجهه ورأسه وهو رجل كبير ذو منصب ومروءة لا يخالف عادته ومروءته الا عن ضرورة فيجوز أن يكون هذا قرينة تنضم الى قول أولئك فتقوم في التأثير مقام بقية العدد وهذا مما يقطع بجوازه والتجربة تدل عليه وكذلك العدد الكثير بما يخبرون عن أمر يقتضي ايلة الملك وسياسة اظهاره والمخبرون من رؤساء جنود الملك فيتصور اجتماعهم تحت ضبط الالة بالاتفاق على الكذب ولو كانوا متفرقين خارجين عن ضبط الملك لم يتطرق اليهم هذا الوهم فهذا يؤثر في النفس تأثيرا لا ينكر ولا أدري لم أنكر القاضي ذلك وما برهانه على استحالة فقد بان بهذا أن العدد يجوز أن يختلف بالوقائع وبالشخص فرب شخص انغرس في نفسه أخلاق تميل به الى سرعة التصديق ببعض الاشياء فيقوم ذلك مقام القرائن وتقوم تلك القرائن مقام خبر بعض المخبرين فينشأ من ذلك أن لا برهان على استحالة فان قيل فهل يجوز أن يحصل العلم بقول واحد قلنا حكى عن الكعبي جوازه ولا يظن بعمومه تجوز مع انتفاء القرائن أما اذا اجتمعت قرائن فلا يبعد أن تبلغ القرائن

فيه وفيه غلط بالاشتراك الاسم ولعل هذا مشى على ما قاله المتكلمون ان وجود المعلول من الفاعل المختار يكون بعد وجود الاختيار بعدية زمانية وأن المراد يجب تأخره صريحا عن ارادة المرید ولذا امتنعوا من أن يكون معلول المختار قديما (و) لنا (ثانيا لو كانت) القدرة (معه لزم عدم كون الكافر مكلفا بالايمان قبله لانه غير مقدور له في تلك الحالة) ولا تكليف بغير المقدور ولا تصح الى قول من يرى تكليف المحال واقعا (وأجيب) من قبل الاشعرية (شرط التكليف عندنا أن يكون هو) أي الفعل نفسه (متعلق القدرة أو) يكون (ضده) متعلقا لها وههنا الايمان وان كان غير مقدور للكافر لكن ضده الذي هو الكفر مقدوره البتة فيصح التكليف (كذا في المواقف) فان قلت فعلى هذا يكون تكليف العاجز واقعا عندهم قاطبة فلا يصح نسبة الخلاف فيما بينهم فيما مر قلت ما سبق هو ما كان المكلف عاجزا عنه وعن ضده فلا تنافي فافهم (أقول) الايمان مقدور للكافر البتة اذ (ليس كخلق الجوهر اتفاقا) فيما بيننا وبينهم فانه يستحيل أن يعطى قدرة خلقه (بل الكافر عندنا كالساكن) القادر على الحركة (وعندهم كالقيد) الغير القادر عليها (لا بل عندنا كالقيد) اذا المقيد قادر بالفعل على الحركة لكن لما منع لا يتحرك كذلك الكافر قادر على الايمان لكن رسوخ العقائد الباطلة منعه عن صرف القدرة اليه (وعندهم كالزمن) فانه غير قادر على الحركة أصلا (والفرقة) بين ايمان الكافر وحركة الزمن (ضرورية وانكارهم مكابرة) اعلم أن القدرة المتعلقة بالفعل المستجمعة لجميع الشرائط التي يوجد الفعل بها أو يخلق الله تعالى عندها تسمى استطاعة وهي مع الفعل البتة كما روى عن الامام الهمام في الوصايا ولعل مراد الاشعرية هذا أو ما انكار القدرة رأسا فلا شعري أجل من أن ينقوه به فضلا عن أن يتخذوا مذهبها لكن لما جاء التابعون ولم تعمقوا في مرادهم ما أن القدرة لا تكون قبل الفعل ونقلوا هكذا واشتهر فيما بينهم وقد صرح الامام نضر الدين الرازي الذي من متبعيه بهذا أيضا والله أعلم بحال عباده الاشعرية (قالوا أولا انهما متعلقة بالمقدور تعلق الضرب بالمضروب ووجود المتعلق) بهذا النحو من التعلق (بدون المتعلق محال) وهذا الدليل أيضا يرشدك الى أنه أراد بها الاستطاعة المذكورة (قلنا) أولا (منقوض بقدره الباري) عز وجل فان الدليل جار فيها مع أنها ليست مع المقدور (والالزم قدم العالم) وثانيا لا نسلم أنها متعلقة (بل) القدرة (صفة لها صلاحية التعلق) فلا تستدعي

مبلغا لا يبقى منها وبين إثارة العلم الاقربينة واحدة ويقوم اخبار الواحد مقام تلك القرينة فهذا مما لا يعرف استحالاته ولا يقطع بوقوعه فان وقوعه انما يعلم بالتجربة ونحن لم نجربه ولكن قد جربنا كثيرا مما اعتقدناه جزمنا بقول الواحد مع قرآن أحواله ثم انكشف أنه كان تليسا وعن هذا حال القاضي ذلك وهذا كلام في الوقائع مع بقاء العادات على المعهود من استمرارها فاما لو قدرنا خرق هذه العادة فالتة تعالى قادر على أن يحصل لنا العلم بقول واحد من غير قرينة فضلا عن أن تنضم اليه القرائن (مسئلة) قطع القاضي رحمه الله بان قول الاربعة قاصر عن العدد الكامل لانهاينة شرعية يجوز بالاجماع للقاضي وقفها على المزيكين لتحصل غلبة الظن ولا يطلب الظن فيما علم ضرورة وما ذكره صحيح اذ لم تكن قرينة فان لا نصادف أنفسنا مضطرين الى خبر الاربعة أما اذا فرضت قرآن مع ذلك فلا يستحيل حصول التصديق لكن لا يكون ذلك حاصلا عن مجرد الخبر بل عن القرائن مع الخبر والقاضي رحمه الله يحيل ذلك مع القرائن أيضا (مسئلة) قال القاضي علمت بالاجماع أن الاربعة ناقصة أما الخمسة فأتوقف فيها لانه لم يقم فيها دليل الاجماع وهذا ضعيف لاننا علم بالتجربة ذلك فكم من أخبار نسمعها من خمسة أو ستة ولا يحصل لنا العلم بها فهو أيضا ناقص لان شك فيه (مسئلة) اذا قدرنا انتفاء القرائن فأقل عدد يحصل به العلم الضروري معلوم لله تعالى وليس معلوما لنا ولا سبيل لنا الى معرفته فاننا لا ندري متى حصل علمنا بوجود مكة ووجود الشافعي ووجود الانبياء عليهم السلام عند تواتر الخبر اليقيني وأنه كان بعد خبر المائة والمائتين ويعسر علينا تجربة ذلك وان تكلفناها وسبيل التكلف أن نراقب أنفسنا اذا قتل رجل في السوق مثلا وانصرف جماعة عن موضع القتل ودخلوا علينا بخبر وناعن قتله فان قول الاول يحرك الظن وقول الثاني والثالث يؤكده ولا يزال يتزايد تأكيده الى أن يصير ضروريا لا يمكننا أن نشك في أنفسنا فلو تصور الوقوف على اللحظة التي يحصل العلم فيها ضرورة وحفظ حساب الخبرين وعددهم لا يمكن الوقوف ولكن ذلك تلك اللحظة عسير فانه تزايد قوة الاعتقاد ترايدا خفي التدريج نحو ترايد عقل الصبي المميز الى أن يبلغ حد التكليف ونحو ترايد ضوء الصبح الى أن ينتهي الى حد الكمال فلذلك بقي هذا في غطاء من الاشكال وتعذر على القوة البشرية ادراكه فاما ما ذهب اليه قوم من التخصيص

وجود المقدور (و) قالوا (ثانيا انما عرض وهو لا يبقى زمانين فلو تقدمت) على الفعل (لعدمت) عنده (فلم تتعلق) بالفعل فانتفت فائدة خلق القدرة (قلنا) لانسلم أن العرض لا يبقى زمانين ولم يقم عليه دليل و (لوسلم عدم البقاء فالشرط) في التكليف (الطبيعة الكلية) لها (التي تبقى بتوارد الامثال) وهي المتقدمة على الفعل لاجزئ معين منها (و) قالوا (ثالثا لا يمكن الفعل قبله) أي قبل نفسه (فلا يكون مقدورا قبله) فاذن ليس القدرة قبل الفعل (وهو) فاسد (كما ترى) لانه منقوض بقدرة الباري عز وجل وأيضا وصف القبلية على نفسه ممتنعة بالذات وأما ثبوت امكان وجودها في زمان قبل زمان وجوده فغير مستحيل بل هو ضروري لامتناع الانقلاب فتدبر (فرع * القدرة) الواحدة (تتعلق بالامور المتضادة خلافا لهم) فانهم لا يقولون بتعلق القدرة الواحدة بالامور المتضادة (مطلقا لمعا) يكون نسبتها الى الضدين على السواء (ولا بدلا) في زمانين بل قدرة هذا الضد غير قدرة الضد الآخر (مسئلة * قسم الخفية القدرة المشروطة) في التكليف (الى) ممكنة مفسرة بسلامة الآلات وصحة الاسباب وهو تفسير بالالزام) فان القدرة حقيقة صفة بها ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل وهذه الصفة ملزمة بسلامة الآلات فان عديم الرجل لا يقدر على القيام (والى مبسرة فاضلة عليها فضلا منه تعالى باليسر) وهي صفة بها قدر الانسان على الفعل مع يسر فلا بد هناك من صحة اسباب اليسر أيضا (و) القدرة (الاولى) شرط في أداء كل واجب لكن (ان كان الفعل بهامع العزم غالبا) وقوعا (فالواجب) على القادر (الاداء) أي أداء الفعل الواجب المشروط بهذه القدرة فقط (عينا) للأجل وجوب القضاء (فان فات) الواجب منه (بلا تقصير لم يأت) ووجب القضاء ان كان له خلف والا) يكن له خلف كالعبد (فلا قضاء) لعدمه (ولا اثم) لعدم التقصير (وان قصر) وفوت الواجب (أثم مطلقا) سواء كان له خلف ووجب القضاء أولا (وان لم يكن) الفعل بهامع العزم (غالبا) وقوعا (وجب الاداء) لا بعينه بل (ليترتب) عليه (القضاء كالأهلية في الجزء الاخير من الوقت) بحيث لا يسع الواجب (خلافا لزفر) فانه يقول لا وجوب في هذه الصورة فلا قضاء (لاعتباره قدرا محتملا) الاداء حتى يعبد المكلف قادرا عاده كيف لا وأي فرق بين الاداء في هذا الجزء وبين جل الجبل فانهم لا يتصور ان منه بالقدرة الموجودة وكلاهما ممكنان بالمتوهمة (و) قال (في التحرير)

بالاربعة أخذ من الجمعة وقوم الى التخصيص بالسبعين أخذ من قوله تعالى واختار موسى قومه سبعين رجلا لميقاتنا وقوم الى التخصيص بعدد أهل بدر فكل ذلك تحكيمات فاسدة باردة لاتناسب الغرض ولاتدل عليه ويكفي تعارض أقوالهم دليلا على فسادها فاذا لاسبيل لنا الى حصر عدده لكننا بالعلم الضروري نستدل على أن العدد الذي هو الكامل عند الله تعالى قد توافقوا على الاخبار فان قيل فكيف علمتم حصول العلم بالتواتر وأنتم لاتعلمون أقل عدده قلنا كما علم أن الخبر يشبع والماء يروى والخمر يسكر وان كنا لانعلم أقل مقدار منه ونعلم أن القرآن يفيد العلم وان لم نقدر على حصر أجناسها وضبط أقل درجاتها ((مسئلة)) العدد الكامل اذا أخبروا ولم يحصل العلم بصدقهم فيجب القطع بكذبهم لانه لا يشترط في حصول العلم الاشرطان أحدهما كمال العدد والثاني أن يخبروا عن يقين ومشاهدة فاذا كان العدد كاملا كان امتناع العلم لغوات الشرط الثاني فنعلم أنهم بحملتهم كذبوا أو كذب بعضهم في قوله اني شاهدت ذلك بل بناء على توهم وطن أو كذب متعمدا لانهم لو صدقوا وقد كمل عددهم حصل العلم ضرورة وهذا أيضا أحد الأدلة على أن الأربعة ليسوا عدد التواتر إذ القاضى لم يحصل له العلم بصدقهم وجازله القضاء بغلبة الظن بالإجماع ولو تم عددهم لكان انتفاء العلم بصدقهم دليلا قاطعا على كذب جميعهم أو كذب واحد منهم ولقطعنا بأن فيهم كاذبا أو متوهما ولا يقبل شهادة أربعة يعلم أن فيهم كاذبا أو متوهما فان قيل فان لم يحصل العلم بقولهم وقد كثروا كثرة يستحيل بحكم العادة توافقهم على الكذب عن اتفاق ويستحيل دخولهم تحت ضابط وتساعدتهم على الكذب بحيث ينكمث ذلك على جميعهم ولا يتحدث به واحد منهم فعلى ماذا يحمل كذبهم وكيف يتصور ذلك قلنا انما يمكن ذلك بأن يكونوا منقسمين الى صادقين وكاذبين أما الصادقون فعددهم ناقص عن المبلغ الذي يستقل بأفاده العلم وأما الكاذبون فيحتمل أن يقع منهم التواطؤ لنقصان عددهم عن مبلغ يستحيل عليهم التواطؤ مع الانكثام فان كانوا مبلغا لا يستحيل التواطؤ عليهم مع الانكثام فلا يستحيل الانكثام في الحال الى أن يتحدث به في ثانی الحال ونقل الشيعة نص الامامة مع كثرتها انما يفيد العلم لانهم لم يخبروا عن المشاهدة والسماع بل لو سمعوا عن سلف فهم صادقون لكن السلف الواضعون لهذا الكذب يكون عددهم ناقصا عن مبلغ يستحيل منهم

وانما يجب عليه (لانه لا قطع بالخير) أي بكونه أخيرا (لامكان الامتداد) بايقاف الله تعالى الشمس كما حكى عن يوشع على نبيينا وآله وعليه الصلاة والسلام حين غزا الجبارة يوم الجمعة وكادت الشمس تغرب فقال للشمس قفي حتى لاتدخل ليلة السبت فلما فرغ عن القتال واستأصلهم غربت وعن سليمان على نبيينا وعليه الصلاة والسلام حين كادت صلاة العصر تفوته (أقول يلزم) عليه (أن لا يقطع بالتضييق) لقيام احتمال الامتداد (وقد يقطع) وفيه أنه يلتزم عدم القطع وأي دليل على امتناعه (و) يلزم (أيضا الامتداد اما بازدياد الاجزاء فيتسع) الوقت حينئذ (ولانزاع فيه) بل في التضييق (أو بالمسود والبسط) أي بامتداد الجزء الأخير وانبساطه (فيلزم بطلان القول بالجزء) لانه قد امتد وانقسم وفيه أنه أن لا يختار الشق الاول ويقول ان المظنون أخيرا يمكن أن لا يبقى أخيرا لاحتمال امتداد وقته المقدر شرعا بازدياد الاجزاء فيه كتحلل زمان الوقوف للشمس في زمان الحركة من بلوغ الظل مثلين الى الغروب وأما قوله ولا نزاع فيه فممنوع فان الكلام في المضيق ظنا (و) يلزم أيضا (المناط) ههنا (الاخير الواقعي لا الاخير العلي) فان النزاع انما وقع في أن الاهل في الجزء الأخير الذي لا يسع الصلاة في الواقع هل يجب عليه شيء وأما ان ظهر الامتداد بايقاف الشمس حينئذ يتسع الوقت ويجب الاداء عينا بالاتفاق وفيه أن المقصود لا يقطع في المضيق الواقعي بالتضييق لاحتمال الامتداد بالايقاف فصارت القدرة على الفعل فيه متوهمة وتوهم القدرة هو الكافي في الوجوب ليرتب عليه القضاء وكلام الامام فخر الاسلام صريح فيما قلنا لانا نحتاج الى سبب الوجوب وذلك جزء من الوقت ونحتاج لوجوب الاداء الى احتمال القدرة لا الى تحقق القدرة وجودا لان ذلك شرط حقيقة الاداء فأما سابقا عليه فلا لانها لاتسبق الفعل لكن توهم القدرة يكفي لوجوب الاصل مشروعا ثم العجز الحالى دليل النقل الى البديل المشروع عند فوات الاصل وقد وجد احتمال القدرة باحتمال امتداد الوقت بوقف الشمس كما كان لسليمان صلوات الله عليه (فالاولى أن يقال لا قطع بانقضاء الاخير لاحتمال البقاء) فان قلت لا يتفغ البقاء اذا التحصل الصلاة مع امتدادها في مثل هذا الصغير أجاب بقوله (وبطلان انطباق الكبير على مثل هذا الصغير عما يمنع) مستندا بان مراتب السرعة غير واقفة عند حد وفيه نظر أما أولا فلا لانه ان اراد بالبقاء بقاء ذلك

التواطؤ مع الانكسار ورعاة الخلف أن عددهم كامل لا يستحيل عليهم التواطؤ فيخطئون في الظن فيقطعون بالحكم ويكون هذا منشأ غلطهم

(خاتمة لهذا الباب) في بيان شروط فاسدة ذهب إليها قوم وهي خمسة (الاول) شرط قوم في عدد التواتر أن لا يحصرهم عدد ولا يحويهم بلد وهذا فاسد فان الحجيج بأجمعهم اذا أخبروا عن واقعة صدقتهم عن الحج ومنعتهم من عرفات حصل العلم بقولهم وهم محصورون وأهل الجامع اذا أخبروا عن نائبة في الجمعة منعت الناس من الصلاة علم صدقهم مع أنهم يحويهم مسجد فضلا عن بلد وكذلك أهل المدينة اذا أخبروا عن رسول الله صلى الله عليه وسلم بشئ حصل العلم وقد حواه بلد (الثاني) شرط قوم أن تختلف أنسابهم فلا يكونوا بنى أب واحد وتختلف أوطانهم فلا يكونوا في محلة واحدة وتختلف أديانهم فلا يكونوا أهل مذهب واحد وهذا فاسد لان كونهم من محلة واحدة ونسب واحد لا يؤثر الا في إمكان تواطؤهم والكثرة الى كمال العدد تدفع هذا الامكان وان لم تكن كثرة أمكن التواطؤ من بنى الاعمام كما يمكن من الاخوة ومن أهل بلد كما يمكن من أهل محلة وكيف يعتبر اختلاف الدين ونحن نعلم صدق المسلمين اذا أخبروا عن قتل وقتنة وواقعة بل نعلم صدق أهل قسطنطينية اذا أخبروا عن موت قيصر * فان قيل فلنعلم صدق النصارى في نقل التثليث عن عيسى عليه السلام وصدقهم في صلبه قلنا لم ينقلوا التثليث وقيفا وسما عا عن عيسى بنص صريح لا يحتمل التأويل لكن توهموا ذلك بالفاظ موهمة لم يقفوا على مغزاها كما فهم المشبهة التشبيه من آيات وأخبار لم يفهموا معناها والتواتر ينبغي أن يصدر عن محسوس فأما قتل عيسى عليه السلام فقد صدقوا في أنهم شاهدوا شخصاً يشبه عيسى عليه السلام مقتولا ولكن شبه لهم فان قيل فهل يتصور التشبيه في المحسوس فان تصور فليشك كل واحد منا اذا رأى زوجته وولده فلعنه شبه له قلنا ان كان الزمان زمان خرق العادة يجوز التشبيه في المحسوس وذلك زمان النبوة لا ثبات صدق النبي صلى الله عليه وسلم وذلك لا يوجب الشك في غير ذلك الزمان اذا خلا في قدرة الله تعالى على قلب العصاة نعبانا وخرق العادة به لتصدق النبي عليه السلام ومع ذلك اذا أخذنا العصا في زماننا لم نخف من انقلابها نائبة بالعادات في زماننا * فان قيل خرق العادة في زماننا

الجزء بعينه فينثني يلزم صحة البقاء على جزء الزمان وهو بدیهى الاستحالة وان أراد بقاء الوقت بازدياد الاجزاء فيرد عليه ما أورد على التحسير وأما ثانيا فلان انطباق الكبير على مثل هذا الصغير لا جواز له على فرض الجزء الذي لا يتجزأ فانه يلزم حيث نثني الانقسام نعم يصح على رأى الاتصال لان السرعة غير واقعة عند حد على رأيهم وأما ثالثا فلان المحذور باق اذا بقي القطع بالتضييق على هذا أجب في الحاشية بان العلم بالتضييق موقوف على العلم بوجوده لا العلم بانقضائه فتأمل وهو غير وافي لان حقيقة التضييق أن لا يفضل الوقت عن أدائه والقطع به لا يكون الا بعد الانقضاء ضرورة فان قبله احتمال الفضل (وهذا كاه جدل) فانه لا يلزم من البيانين الامكان العادى الذى بالنظر الى قدرة المكلف وهو الشرط في التكليف سمعا (والحق) في تقرير الكلام (القول بترتب القضاء لما على نفس الوجوب كما في النائم) وهو انما يكون بالسبب وقد وجد وهو الجزء الاخير أورد أن الجزء الاخير لا يصلح للاداء فلا بد في السبب من الجامعة ولا أقل من امكانها وبانه يشكل حينئذ اتحاد سببي الاداء والقضاء وأجاب مطلع الاسرار الالهية عن الاول بان الجامعة بين السبب والمسبب غير واجب كيف وشهود الشهر سبب لوجوب الصوم مع أنه لا امكان للجامعة وعن الثاني انه قد سبق في مسألة اتحاد السببين ان نفس الوجوب للاداء الثابت في الذمة هو وجوب القضاء وقد مر منا تحقيقه بنفعك لكن بقي ههنا كلام عويص هو أن افشاء السبب الى وجوب الشئ في الذمة وان كان خيرا لكن لا يكون الا الى ما يكون صالحا للوجوب وقد مر أن الحال العادى لا يصلح للوجوب سمعا وان فائدة الوجوب صحة الاداء وهذا غير ممكن فان الوقت لا يصلح له في العادة بخلاف النائم فان الاداء بزوال النوم ممكن في العادة كما لا يخفى هذا والله أعلم باحكامه (أو) يترتب (على وجوب جزء من الاداء كما في النفل اذا أفسد) لانه انما وجب قضاءه صيانة لما وجب عليه حفظه وهو الجزء المؤدى فكذا ههنا لما وجب الجزع من الواجب الذى يسعه الوقت الاخير بادراكه وجب قضاء الكل صيانة الا أن وجوب الجزء ههنا بالشروع وههنا قبله وهذا أيضا غير وافي لان الشرع انما أمرنا بالصلاة في هذه الاوقات لا باجزائها استمقلا لا بل في ضمن الكل فاذا لم يكن الكل ممكنا في العادة فاق شرط وجوبه فلم يجب أداء أجزائه التى يسعها الوقت الاخير بخلاف النفل المفسد فان الشروع محقق ووقع ما أدى فريته فيجب صيانته بالانعام هذا فقد بان أن الاشبه قول الامام زفر

هذا جائز كرامة للأولياء فعل وليا من الأولياء دعا الله تعالى بذلك فاجابه فلنشك لا مكان ذلك قلنا اذا فعل الله تعالى ذلك نزع عن قلوبنا العلم الضروري بالحاصل بالعادات فاذا وجدنا من أنفسنا علما ضروريا بانه لم تنقلب العصائب بانا ولا الجبل ذهبوا ولا الحصى في الجبال جواهر وواقيت قطعنا بان الله تعالى لم يخرق العادة وان كان قادرا عليها (الثالث) شرط قوم أن يكونوا أولياء مؤمنين وهو فاسد اذ يحصل العلم بقول الفسقة والمرجئة والقدرية بل يقول الروم اذا أخبروا بموت ملكهم حصل العلم (الرابع) شرط قوم أن لا يكونوا مخولين بالسيف على الاخبار وهو فاسد لانهم ان جلاوا على الكذب لم يحصل العلم ان فقد الشرط وهو الاخبار عن العلم الضروري وان صدقوا حصل العلم فلو أن أهل بغداد حملهم الخليفة بالسيف على الاخبار عن محسوس شاهدوه أو شهادة كتبها فاخبروا حصل العلم بقولهم * فان قيل هل يتصور عدد يحصل العلم بقولهم اذا أخبروا عن اختيار ولا يحصل لو أخبروا عن اكرام قلنا أحار القاضي رحمه الله ذلك من حيث انه لم يجعل للقرائن مدخلا وذلك غير محال عندنا فاننا بينا أن النفس تشعر بأن هؤلاء على كثرتهم لا يجمعهم على الكذب جامع ثم تصدق فاذا ظهر كوز السيف جامع عالم يبعد أن لا يحصل العلم (الخامس) شرط الروافض أن يكون الامام المعصوم في جملة المخبرين وهذا يوجب العلم باخبار الرسول صلى الله عليه وسلم عن جبريل عليه السلام لانه معصوم فاي حاجة الى اخبار غيره ويجب أن لا يحصل العلم بنقلهم على التواتر النص على أن رضى الله عنه اذ ليس فيهم معصوم وأن لا تلزم حجة الامام الاعلى من شاهده من أهل بلده وسمع منه دون سائر البلاد وأن لا تقوم الحجة بقول أمراءه ودعائه ورساله وقضائه اذ ليسوا معصومين وأن لا يعلم موت أمير وقتله ووقوع فتنة وقتال في غير مصر وكل ذلك لازم على هذا منهم

(الباب الثالث في تقسيم الخبر الى ما يجب تصديقه والى ما يجب تكذيبه والى ما يجب التوقف فيه) وهي ثلاثة أقسام القسم الاول ما يجب تصديقه وهي سبعة (الاول) ما أخبر عنه عدد التواتر فانه يجب تصديقه ضرورة وان لم يدل عليه دليل آخر فليس في الاخبار ما يعلم صدقه بمجرد الاخبار المتواتر وما عداها فانما يعلم صدقه بدليل آخر يدل عليه سوى نفس الخبر

رحمه الله تعالى لكن الاحتياط في المختار (فتدبر) وأنصف (وأما) القدرة (الثانية) فشرط لوجوب بعض الواجبات (في تقديرها الوجوب) أى وجوب الواجبات المشروطة بها حتى لو فاتت هذه القدرة سقط الواجب عن الذمة بخلاف الممكنة اذ بقواتها لا يسقط الواجب عن الذمة فان فعل سقط الاثم وان لم يقدر أصلا بقي الذمة مشغولة به ويؤاخذ في الآخرة ولذا حكموا ببقاء الجمع فوات الزاد والراحلة فانها قدرة ممكنة وكذا لا تسقط صدقة الفطر لفوات المال فان النصاب فيها قدرة ممكنة اذ لا اغناء الا من الغنى كذا قالوا (كالزكاة) فانها واجبة بالقدرة المبسرة (فانه شئ قليل من كثير) لانه خمسة من مائتين فهذا يسر (مرة بعد الحول) وهذا يسر آخر (ولهذا) أى لكون وجوبها بالقدرة المبسرة (سقط وجوبها بالهلاك) أى هلاك النصاب اذ لو وجبت مع الهلاك انقلب اليسر عسرا (وهذا) (انتفى) الوجوب (بالدين) اذ المال حينئذ مشغول بالحاجة الاصلية فلو وجبت لزوم العسر العظيم ولصدر الشريعة ههنا كلام جيد هو أن الذي ثبت من الشرع من اليسر في الجباب الزكاة لا مرته لكن لا يلزم منه ثبوت يسر آخر وهو السقوط بالهلاك وليس فيه انقلاب اليسر عسرا فان اليسر الذي كان لم يفت لكن لم يثبت يسر آخر ولا بأس به نعم لو قام دليل من الشرع دال عليه لم وأيضاً يفتى الى فوات أداء الزكاة فان له أن يؤخر الى آخر العمر وتقوت في هذا التأخير القدرة المبسرة فيسقط الوجوب ولا يجترأ عليه الا بدليل من قبل الشرع واعتبار نوع من اليسر لا يوجب ذلك وبما قررنا اندفع ما في التلويح بان معنى انقلاب اليسر عسرا أنه كان وجب بطريق ايجاب القليل من الكثير سهولة فلو وجب على تقدير الهلاك ببقى غرامة وبان الافضاء الى القوت من الشرع فلا بأس به فتأمل (مسئلة لا يشترط القدرة الممكنة للقضاء) أى لوجوبها (عندنا لان الاشتراط) أى اشتراط القدرة لا وجوب انما هو (لاتجاه التكليف) لا غير (وقد تحقق) التكليف لا يوجب الاداء حين وجود القدرة ووجوب القضاء بقاء ذلك الوجوب لاتحاد السبب (أى سبب وجوب القضاء والاداء) فاذا لم يتكرر الوجوب (في القضاء) لا يجب تكرار القدرة (التى) هى شرط الوجوب فاذا لبس القدرة المتجددة شرطا لوجوب القضاء ففي النفس الاخير يجب قضاء الواجبات التى فى الذمة وفيه نظر من وجوه الاول أننا قد بينا أن مقتضى اتحاد السبب ليس الآن وجوب القضاء

(الثاني) ما أخبر الله تعالى عنه فهو صدق بدليل استحالة الكذب عليه ويدل عليه دليلان أقواهما أخبار الرسول عليه السلام عن متناع الكذب عليه تعالى والثاني أن كلامه تعالى قائم بنفسه ويستحيل الكذب في كلام النفس على من يستحيل عليه الجهل إذا أخبر يقوم بالنفس على وفق العلم والجهل على الله تعالى محال (الثالث) خبر الرسول عليه السلام ودليل صدقه دلالة المعجزة على صدقه مع استحالة اظهار المعجزة على أيدي الكاذبين لأن ذلك لو كان ممكنا لعجز الباري عن تصديقه رساله والمعجز عليه محال (الرابع) ما أخبر عنه الامة اذ ثبت عصمتها بقول الرسول عليه السلام الموعود عن الكذب وفي معناه كل شخص أخبر الله تعالى أو رسوله صلى الله عليه وسلم عنه بأنه صادق لا يكذب (الخامس) كل خبر يوافق ما أخبر الله تعالى عنه أو رسوله صلى الله عليه وسلم أو الامة أو من صدقه هؤلاء أدل العقل عليه والسمع فانه لو كان كذبا لكان الموافق له كذبا (السادس) كل خبر صرح أنه ذكره المخبرين يدي رسول الله صلى الله عليه وسلم وبسمع منه ولم يكن غافلا عنه فسكت عليه لانه لو كان كذبا لما سكت عنه ولا عن تكذيبه ونعني به ما يتعلق بالدين (السابع) كل خبر ذكر بين يدي جماعة أمسكوا عن تكذيبه والعادة تقضي في مثل ذلك بالتكذيب وامتناع السكوت لو كان كذبا وذلك بأن يكون الخبر وقع في نفوسهم وهم عدد يستنع في مستقر العادة التواطؤ عليهم بحيث ينكتم التواطؤ ولا يتحدثون به وبمثل هذه الطريقة ثبتت أكثر أعلام رسول الله صلى الله عليه وسلم اذ كان ينقل بمشهد جماعات وكانوا يسكتون عن التكذيب مع استحالة السكوت عن التكذيب على مثلهم فهما كمل الشرط وترك النكير كما سبق نزل منزلة قولهم صدقت فان قيل لو ادعى واحد من جماعتهم كذبا على مثلهم فسدوا عن تكذيبه فهل يثبت صدقه قلنا ان كان ذلك في محل النظر والاجتهاد فلا يثبت صدقه لاحتمال أنهم اعتقدوا عن النظر ما ادعاه وان كان يسنده الى مشاهدة وكانوا عددا يستحيل عليهم الدخول تحت داع واحد فالسكوت عن تكذيبه تصديق من جهتهم فان قيل وهل يدل على الصدق تواتر الخبر عن جماعة لا يجوز على مثلهم التواطؤ على الكذب قصد اولا التوافق على اتفاق قلنا أحوال القاضى رحمه الله ذلك وقال قولهم يورث العلم ضرورة ان بلغوا عدد التواتر في علم الله فان لم يورث العلم الضرورى دل على نقصان

لتفريغ ذمة اشتغلت بالواجب كما أن وجوب الاداء كان لتفريغها والتكليف الذى هو طلب القضاء غير تكليف الاداء فانه طلب مثله وان كان السبب فيهما واحدا وكان التكليف بالاداء متضمنا لاداءه عند فواته ونص القضاء كاشفا عنه وكذا نفس الوجوب واحد فهذه الاليس من باب التكليف واذا كان التكليف متجدا فلا بد من قدرة متجددة الثاني سلمنا ان تكليف القضاء بقاء تكليف الاداء لكن لا يلزم منه عدم اشتراط القدرة للقضاء لجواز أن يكون بقاء القدرة شرط البقاء الواجب كما انها شرط لا ابتداء الواجب الثالث ان الدليل الدال على امتناع التكليف بالمحال ناهض ههنا فان التكليف به يتوقف على تصورهما ايقاعا وذلك مستحيل في النفس الاخير وأيضا انه سفيه وعبث فيستحيل عليه تعالى الرابع أن النائم لا تكليف عليه ومع ذلك يجب القضاء ففي القضاء تكليف جديد فلا بد من القدرة وكذا المسافر في حق الصوم (وأيا لولم يجب) القضاء (الا بقدرة متجددة لم يأنم بالترك بلا عذر وقد أجمعوا على التأنيم) بيان الملازمة أن للكف تأخير صلاة القضاء وصيامه الى النفس الاخير وقد فاتت هناك القدرة فلو سقط الوجوب لم يأنم اذا التأخير كان جائزا ولا يأنم في الجائر وفي النفس الاخير قد ارتفع الوجوب فلا يأنم أيضا وفيه نظرا أما أولا فلانه يلزم ان لا يشترط في الحج وسائر الواجبات العمرية غير القضاء القدرة فان له أن يؤخر الى آخر العمر وقد انتفت القدرة فيلزم أن لا يأنم اللهم الا أن يلزموا عدم اشتراط بقاء القدرة بقاء الواجب ولولم يكن قضاء كما يدل عليه الدليل الاول وأما ثانيا فلان التأخير الجائر التأخير الى آخر الاوقات من العمر التي تسع الايمان بالقضاء فاذا أخر عن ذلك الوقت الى النفس الاخير أثم بفعلة التأخير الغير المشروع فينبذ يجوز أن يشترط القدرة للقضاء ويكون له التأخير الى آخر اوقات القدرة لا الى الوقت الذى تفوت فيه القدرة ثم انه لما ورد عليهم نص لا يكف الله نفسا الا وسعها أجاب بقوله (فيخص لا يكف الله الاية) نفسا الاوسعها (بالاداء) فان قلت فأن المخصص أجاب بقوله (وقد خصه نصوص قضاء الصوم والصلاة) فانها شاملة للقادر وغيره كذا قالوا وفيه نظرا أيضا فانه لم لا يخص تلك النصوص بهذه الاية بل العقل أيضا يدل على تخصيص تلك النصوص فان طلب الامتثال من غير القادر من الاستحالات العقلية فلا يجوز عليه سبحانه (أقول اذا وجب) الواجب (في الجزء الاخير) كمن صار أهلا فيه (وعدمت القدرة في القضاء فالتأنيم مشكل) لعدم التقصير منه في

العدد ولا يجوز الاستدلال على صدقهم بالنظر في أحوالهم بل نعلم قطعاً كذبهم أو اشتباههم على كذب أو متوهم وهذا على مذهبه إن لم ينظر إلى القرائن لازم أما من نظر إلى القرائن فلا يبعد أن يعلم صدقهم بنوع من النظر فإن قيل خبر الواحد الذي عمل به الأمة هل يجب تصديقه قلنا إن عملوا على وفقه فلعلهم عملوا عن دليل آخر وإن عملوا به أيضاً فقد أمرنا بالعمل بخبر الواحد وإن لم يعرفوا صدقه فلا يلزم الحكم بصدقته فإن قيل لو قدر الراوي كذباً لكان عمل الأمة بالبطل وهو خطأ ولا يجوز ذلك على الأمة قلنا الأمة ما تعبدوا إلا بالعمل بخبر يغلب على الظن صدقهم فيه وقد غلب على ظنهم كالفاضي إذا قضى بشهادة عدلين فلا يكون مخطئاً وإن كان الشاهد كاذباً بل يكون محققاً لأنه لم يؤمر إلا به القسم الثاني من الأخبار ما يعلم كذبه وهي أربعة (الاول) ما يعلم خلافه بضرورة العقل أو نظراً أو الحس والمشاهدة أو أخبار التواتر وبالجملة ما خالف المعالوم بالمدارك الستة المذكورة كمن أخبر عن الجمع بين الضدين وأحياء الموتي في الحال وأنما على جناح نسر أو في لجة بحر وما يحس خلافه (الثاني) ما يخالف النص القاطع من الكتاب والسنة المتواترة واجماع الأمة فإنه ورد كذباً لله تعالى ولرسوله صلى الله عليه وسلم والأمة (الثالث) ما صرح بكذبه جمع كثير يستحيل في العادة وأطوهم على الكذب إذا قالوا حضرنامعه في ذلك الوقت فلم نجد ما يحكمه من الواقعة أصلاً (الرابع) ما سكت الجمع الكثير عن نقله والتحدث به مع جريان الواقعة بعشدهم ومع إحالة العادة السكوت عن ذكره لتوفر الدواعي على نقله كما لو أخبر بخبر يبان أمير البلدة قتل في السوق على ملا من الناس ولم يتحدث أهل السوق به فيقطع بكذبه إذ لو صدق لتوفرت الدواعي على نقله ولأحالت العادة اختصاصه بحكايته وبمثل هذه الطريقة عرفنا كذب من ادعى معارضة القرآن ونص الرسول على نبي آخر بعده وأنه أعقب جماعة من الأولاد الذكور ونصه على إمام بعينه على ملا من الناس وفرضه صوم شوال وصلاة الضحى وأمثال ذلك مما إذا كان أحالت العادة كتماناً فإن قيل فقد تفرد الواحد بنقل ما تتوفر الدواعي عليه حتى وقع الخلاف فيه كإفراده صلى الله عليه وسلم الحج أو قرانه وكدخوله الكعبة وصلاته فيها وأنه عليه السلام نكح ميمونة وهو حرام وأنه دخل مكة عتوة وقبوله شهادة الأعرابي وحده على رؤية الهلال وإنفراد الأعرابي بالرؤية حتى لم يشاركه أحد

ترك الأداء ولا في ترك القضاء (والله أعلم) بالصواب وهذا غير وارد لأنهم لا يؤثمون في هذه الصورة (١) ثم اعلم أنه قد اشتغل الذمة بالأداء وبقيت بعد انقضاء الوقت فأمر بتفريغها باتيان المثل فالوجوب الذي ثبت في الذمة واحد قطعاً فنقول لا يشترط القدرة لبقاء هذا الاشتغال لأنه بقاء وجوب سابق قد كان قادراً على تفريغها ولم يفرغ فبقيت مشغولة في النفس الأخير فطوبى بالأيصال لتفريغها والقدرة عليه ثابتة وإذا لم تنق هذه القدرة أيضاً بقي في مقابلة هذا الاشتغال والوجوب المغفرة أو الأثم وهذا أمر معقول ولا يرد عليه شيء ويتم الدليلان تقرير الأول أن اشتغال الذمة بالأداء باق حين القضاء والأمر به أمر بتفريغ تلك الذمة ولا يشترط القدرة لهذا الاشتغال وليس هذا الاشتغال من باب التكليف وكذا النائم كانت ذمته مشغولة حال النوم وتقرير الثاني لو لم يكن في الذمة شيء فلا وجه للتأثير وهو ظاهر ولا يحتاج إلى تخصيص الكريهة لا يكلف الله الخ إذا هذا الاشتغال ليس تكليفاً وإنما يكون لو طوبى مع عدم القدرة بتفريغها * قال بعض المشايخ إن الأداء والقضاء شيان في اشتراط القدرة (٢) والأداء كما يشترط لوجوبها أداء عينا القدرة الحقيقية ويكتفي بالمتوهمه فيما يجب الأداء لترتب القضاء كذلك القضاء يشترط القدرة الحقيقية للآتيان بها عينا وإذا أخر إلى النفس الأخير يكتفي بالقدرة المتوهمه لاحتمال امتداد هذا

(١) في بعض النسخ مانصه وفي الحاشية إنما كان التأثير مشكلاً لأنه لا تقصير من المكلف في فوت الأداء لأنه غير مقدور ولا في القضاء لأن التأخير جائز لأنه موسع ولا تأثير بالجائز وهذا يدل على أنه يشكك أيضاً التأثير عند فقدان القدرة على القضاء بعد وجودها لأن المقدمات جارية فيه وحينئذ يرد عليه ورود ظاهر أنه لم يكن له التأخير جائزاً على هذا الوجه فإن التوسعة إنما تقتضي جواز التأخير بحيث لا يتأخر عن كل الوقت وههنا وقت القضاء العرفي فاذا فوت في العرف فقد أخر عن كل الوقت فهذا التأخير غير مشروع فيوجب الأثم ثم قال وعلى هذا فالحق انفصال الوجوب عن وجوب الأداء فامل وهذا لا يظهر له وجه فإنه إن أراد الانفصال في الأداء بان في الجزء الأخير نفس الوجوب لأنه لا يتوقف على القدرة دون وجوب الأداء فهذا لا يفيد التأثير لأن التأثير متوقف على وجوب الأداء وإن أراد انفصال الوجوبين في القضاء فهو باطل كما هو ظاهر فافهم (٢) قوله والأداء كما يشترط الخ كذا في الأصل وانظر

فيه وانشقاق القمر ولم ينقله الا ابن مسعود رضي الله عنه وعدد يسير معه وكان ينبغي أن يراه كل مؤمن وكافر وبإدوا حاضر ونقل
النصارى معجزات عيسى عليه السلام ولم ينقلوا كلامه في المهدي وهو من أعظم العلامات ونقلت الامة القرآن ولم ينقلوا بقية
معجزات الرسول عليه السلام كنقل القرآن في الشيوخ ونقل الناس أعلام الرسل ولم ينقلوا أعلام شعيب عليه السلام ونقلت
الامة سور القرآن ولم تنقل المعوذتين نقل غيرهما حتى خالف ابن مسعود رضي الله عنه في كونهما من القرآن وما نعلم به الباطل من
اللس والمس أيضا فكل هذا انقض على هذه القاعدة والجواب أن افراد رسول الله صلى الله عليه وسلم وقرانه ليس مما يجب أن
ينكشف وأن ينادى به رسول الله صلى الله عليه وسلم على الكافة بل لا يطلع عليه الا من أطلع عليه أو على نبيه بأخباره اياه نعم ظهر
على الاستفاضة تعليمه الناس الافراد والقران جميعا وأما دخوله الكعبة وصلاته فيها فقد يكون ذلك مع نفر يسير ومع واحد
واثنين ولا يقع شائعا كيف ولو وقع شائعا لم تتوفر الدواعي على دوام نقله لانه ليس من أصول الدين ولا من فرائضه ومهماته وأما
دخوله مكة عنوة فقد صح على الاستفاضة دخوله متسلحا مع الالوية والاعلام وعمام التمكن والاستيلاء وبذلك الامان لمن دخل دار
أبي سفيان ولمن ألقى سلاحه واعتصم بالكعبة وكل ذلك غير مختلف فيه ولكن استدلل بعض الفقهاء بما روى عنه صلى الله عليه وسلم
أنه ودي قوما قتلهم خالد بن الوليد رضي الله عنه على أنه كان صلحا ووقع مثل هذه الشبهة لا حاد يمكن أن ترال بالنظر وأن يكون
ذلك بنين خاص عن قوم مخصوصين ولسبب مخصوص وأما انفراد الاعراب برؤية الهلال فممكن وقد يقع مثل ذلك في زماننا في الليلة
الاولى لخفاء الهلال ودقته فينفرد به من يحتد بصره وتصدق في الطلب برغبته ويقع على موضع الهلال بصره عن معرفة أو اتفاق
وأما انشقاق القمر فهي آية ليلية وقعت والناس نيام غافلون وانما كان في لحظة فرآه من ناظره النبي صلى الله عليه وسلم من قرين
ونبهه على النظره وما انشق منه الاشعة ثم عاد محجبا في لحظة فكم من انقضاء كوكب وزلزلة وأمور هائلة من ريح وصاعقة
بالليل لا يتنبه له الا الاحاد على أن مثل هذا انما يعلمه من قيل له انظر اليه فانشق عقيب القول والتحدي ومن لم يعلم ذلك
ووقع عليه بصره بما توهم انه خيال انقشع أو كوكب كان تحت القمر فأنجلي القمر عنه أو قطعة من حجاب سترت قطعة من القمر

النفس لكن لا لأن يجب عليه القضاء عينابل ليترب عليه الخلف وهو الا يضاء أو الا يتم بعد الموت وهذا أيضا قريب
مما ذكر والحاصل أن نفس اشتغال الذمة بالقضاء لا يشترط له القدرة لبقاء الاشتغال بكل الواجبات وأما طلب ايقاعها
تفريغا للذمة فيشترط القدرة له أداء كان أو قضاء ابتداء وبقاء هذا هو الذي يقتضيه الفحص فان أرادوا بحقيقة
الحال هذا القدر فكلامهم تام والافشك والله أعلم

(الباب الرابع في المحكوم عليه وهو المكلف)

﴿مسئلة فهم المكلف الخطاب بشرط التكليف عندنا﴾ المراد بالفهم نفس التصور لا التصديق والالم يمكن الكافر مكلفا
لعدم التصديق ويلزم الدور كذا في الحاشية ولزوم الدور لاجل شرعية الحكم فالإيمان موقوف على توجه التكليف وهو
على الإيمان ومن يقول بعقلية وجوب الإيمان لا ينتهض عليه (ووافقنا بعض المجوزين لتكليف المحال) وقيل أكثرهم
وخالف بعض آخرون منهم (لنا أن التكليف طلب الوقوع منه) أي من المكلف (امثالا) أي لاجل وقوع الامتثال كما
يراه معشر مانعي التكليف بالمحال (أو) طلب الوقوع منه (ابتلاء) أي لاجل الابتلاء بأنه يعزم على الفعل ويشمذيله
للامتثال كما يراه قائلو التكليف بالمحال (وهو) أي الوقوع امثالا أو ابتلاء (بمن لا شعوره به محال لانه) أي الايقاع امثالا
وابتلاء (فرع العلم وطلب المحال محال على مامر) وهذا لا ينتهض من قائل التكليف بالمحال لانه لا يسلم على رأيهم طلب المحال
محال فلا يمكن أن يستدلوا بهذا فالاولى أن يقال ان فائدة التكليف الابتلاء عندهم وهذا منتف من لا شعوره فاستحال
التكليف لاستحالة الفائدة فتأمل (قبل اللازم) الضروري (أن التكليف بشرط عدم الفهم محال لافي زمان عدمه) وليس
الفهم محالا في زمان عدمه فكذا التكليف المشروط به فان أريد أن طلب الوقوع امثالا أو ابتلاء محال من لا شعوره بشرط
عدم الشعور فاللازم استحالة التكليف بشرط عدم الشعور والمدعى استحالة في زمانه وان أريد أن طلب الوقوع منه محال
في زمان عدم الشعور فمنوع (أقول) في الجواب (لما ثبت أن العلم من ضرورات حقيقة التكليف) ولوازمه

فلهذا لم يتواتر نقله وأما نقلهم القرآن دون سائر الأعلام فذلك لا مبرر من أحدهما أن الدواعي لا تتوفر بعد ثبوت النبوة بالقرآن واستقلالها به على نقل ما يقع بعده بحيث تقع المداومة عليه اكتفاء بثبوتها بالقرآن الذي هو أعظم الآيات ولأن غير القرآن إنما ظهر في عمر كل واحد مرة واحدة وورعاً يظهر بين يدي نفي سيرة القرآن كان يردده طول عمره مرة بعد أخرى ويلقيه على كافتهم قصد إياهم بحفظه والتلاوة والعمل بموجبه وأما المعوذتان فقد ثبتت نقلهما شائعاً من القرآن كسائر السور وابن مسعود رضي الله عنه لم ينكر كونهما من القرآن لكن أنكر إثباتهما في المصحف وإثبات الحمد أيضاً لأنه كانت السنة عنده أن لا يثبت إلا ما أمر النبي صلى الله عليه وسلم بإثباته وكتبته ولم يلم بحجده كتب ذلك ولا سمع أمره به أنكره وهذا تأويل وليس بخدا لكونه قرآناً ولو بخد ذلك لكان فسقاً عظيماً لا يضاف إلى مثله ولا إلى أحد من الصحابة وأما ترك النصارى نقل كلام عيسى عليه السلام في المهد فلعله لم يتكلم إلا بحضرة تغريسيرو مرة واحدة لتبرئة مريم عليها السلام عما نسبوها إليه فلم ينتشر ذلك ولم يحصل العلم بقول من سمع ذلك منهم فأن درس فيما بينهم وأما شعيب ومن يجري مجراه من الرسل عليهم السلام فلم يكن لهم شريعة ينفردون بها بل كانوا يدعون إلى شريعة من قبلهم فلم تتوفر الدواعي على نقل معجزاتهم إذ لم يكن لهم معجزات ظاهرة لكن ثبت صدقهم بالنص والتوقيف من نبي ذي معجزة وأما الخبر عن اللس والمس للذكر وماتعم به البلوى فيجوز أن يخبر به الرسول عليه السلام عدداً يسيراً ثم ينقلونه آحاداً ولا يستفيض وليس ذلك مما يعظم في الصدور وتتوفر الدواعي على التحدث به دائماً القسم الثالث ما لا يعلم صدقه ولا كذبه فيجب التوقف فيه وهو جملة الأخبار الواردة في أحكام الشرع والعبادات مما عدا القسمين المذكورين وهو كل خبر لم يعرف صدقه ولا كذبه فان قيل عدم قيام الدليل على صدقه يدل على كذبه اذ لو كان صدقاً لما أخلانا الله تعالى عن دليل على صدقه قلنا ولم يستحيل أن يخلينا عن دليل قاطع على صدقه ولو قلب هذا وقيل يعلم صدقه لانه لو كان كذباً لما أخلانا الله تعالى عن دليل قاطع على كذبه لكان مقاوماً لهذا الكلام وكيف يجوز ذلك ويلزم منه أن يقطع

(ضرورة تصور الامتثال أو الابتلاء) الذين هم أفرع العلم والشعور (فوجوده بدونه) أي وجود التكليف بدون الشعور (محال) لانه وجود المشروط بدون الشرط (والمحال محال في جميع الاوقات) فالتكليف بدون الشعور محال في وقت عدم الشعور فيتم المطلوب (واستدل لوصح) تكليف الغافل (لصح تكليف البهائم اذ لا مانع يتخيل فيه الا عدم الفهم وهو لا يمنع) على هذا التقدير فهماسيان (قيل) لانسلم أنه لا مانع يتخيل الا عدم الفهم (بل لعل المانع عدم استعداد الفهم ولا نزاع في اشتراطه) وهذا غير وافي لقضاء الضرورة أن الانسان لا يدخل لها في الباب الوجود الفهم فالانسان الغير الفاهم والبهيمة (١) سواءسيان والاستعداد المجرد من غير الفعلية لا يوجب الفهم حالاً فلا يصح التكليف حالاً ولا يصح تكليف البهيمة (أقول) لا يصح أنه لا نزاع في اشتراطه (بل فيه نزاع أيضاً فان المنازعين) في اشتراط الفهم (هم المجوزون للتكليف بالمحال) لا غيرهم وتكليف من لا استعداد له ليس بأبعد من التكليف بالمحال هذا وهو غير وافي فان هذا القدر لا يكفي في ثبوت النزاع بل لا بد من النقل فان ظفر فلا دخل لكونهم محيزين والافلا وجهه (بل الحق) في المنع (على رأيهم منع بطلان التالي فان تكليف البهيمة بشيء ليس أبعد من تكليف الانسان بالجمع بين النقيضين) واذ قد أجازوا هذا فليجوز ذلك وأما على ما هو الحق في الواقع فلا مسأغ للمنع فان بطلان التالي ضروري وجمع عليه على ما نقلوا أنه لا نزاع فيه (على أن عدم استعدادهم) أي الفهم (في البهيمة مع عمائل الجواهر) كلها انساناً كانت أو بهيمة لان كلها مؤتلفة من جواهر فردة لا غير والروح أيضاً جسم مؤلف منها عند أكثرهم لعدم ثبوت المجردات فلا قصور من جهة القائل (و) مع (أن كل شيء يخلقه الله تعالى اختياراً) والله قادر على كل شيء فهو قادر على اعطاء البهيمة الفهم ففيها استعداد الفهم أيضاً فلا وجه لادعاء مانع عدم الفهم فيها (محتمل تأمل فتأمل) فيه إشارة إلى أنه يمكن أن يكون المنفى الاستعداد العادي وفي البهيمة الاستعداد العادي غير مسلم هذا المجوزون تكليف الغافل (قالوا أولاً كلف السكران حيث اعتبر طلاقه وإيلاؤه) وهو غافل فصيح تكليفه بل وقع (قلنا) لانسلم أن اعتبار الطلاق تكليف بل (هو من ربط المسببات بأسبابها) فانه اذا صدر سبب الطلاق من السكران وقع جبراً وصارت الزوجة أجنبية (كالصوم) يجب في الذمة جبراً (بشهود الشهر) وان لم يكن مكلفاً بالاداء كالحائض

(١) قوله سواءسيان كذا في النسخ ولعلهما نسختان جمع النامح بينهما كتبه محمده

بكذب كل شاهد لا يقطع بصدقه وكفر كل قاض ومفت وفجوره اذ لم يعلم اسلامه وورعه بقاطع وكذا كل قياس ودليل في الشرع لا يقطع بصحته فليقطع ببطلانه وهذا بخلاف التحدي بالنبوة اذ لم تظهر معجزة فانا نقطع بكذبه لان النبي صلى الله عليه وسلم هو الذي كلفنا تصديقه وتصديقه بغير دليل محال وتكليف المحال محال فيه علمنا اننا لم نكلف تصديقه فلم يكن رسولا لينا قطعا أما خبر الواحد وشهادة الاثنين فلم تتعبد فيه بالتصديق بل بالعمل عند ظن الصدق والظن حاصل والعمل ممكن ونحن مصيبون وان كان هو كاذبا ولو علمنا بقول شاهد واحد فنحن مخطئون وان كان هو صادقا فان قيل انما وجب اقامة المعجزة لنعرف صدقه فنتبعه فيما يشرعه فلم يجب عليه ازالة الشك فيما يبلغ من الشرع بالمشافهة والاشاعة الى حد التواتر ليحصل العلم في حق من لم يشافه به قلنا لا استحالة في أن يقسم الشارع شرعه الى ما يتعبد فيه بالعلم والعمل فيجب فيه ما ذكرتموه والى ما يتعبد فيه بالعمل دون العلم فيكون فرض من يسمع من الرسول العلم والعمل جميعا وفرض من غاب العمل دون العلم ويكون العمل منوطا بظن الصدق في الخبر وان كان هو كاذبا عند الله تعالى وكذا الظن الحاصل من قياس وقول شاهد وعين المدعى عليه أو عين المدعى مع النكول فلا نحيل شيئا من ذلك

(القسم الثاني من هذا الاصل في أخبار الآحاد) وفيه أبواب (الباب الاول) في اثبات التعبد به مع قصوره عن افادة العلم وفيه أربع مسائل (مسئلة) اعلم اننا نريد بخبر الواحد في هذا المقام ما لا ينتهي من الاخبار الى حد التواتر المفيد للعلم فانقله جماعة من خمسة أو ستة مثله فهو خبر الواحد وأما قول الرسول عليه السلام مما علم صحته فلا يسمى خبر الواحد وإذا عرفت هذا فنقول خبر الواحد لا يفيد العلم وهو معلوم بالضرورة فانا لا نصدق بكل ما نسمع ولو صدقنا وقد رنا تعارض خبرين فكيف نصدق بالصددين وما حكى عن الحديث من أن ذلك يوجب العلم فله علمهم أرادوا أنه يفيد العلم بوجوب العمل اذ يسمى الظن علما ولهذا قال بعضهم يورث العلم الظاهر والعلم ليس له ظاهر وباطن وانما هو الظن ولا تمسك لهم في قوله تعالى فان علمتموهن مؤمنات وانه أراد الظاهر لان المراد به العلم الحقيقي بكلمة الشهادة التي هي ظاهر الايمان دون الباطن الذي لم يكف به والايمان باللسان

لكن على هذا يجب أن لا يكلف بالكف عنها فلو وطئها لم يأثم ثم قال مطلع الاسرار الالهية لا بأس بالتزام ذلك فانه كالتأثم عند العلم الخبير الا أن السكر محرم أفضى الى القبيح فيؤخذ به بخلاف النوم (أقول يشكل بصدقه اسلامه) ليس الاشكال فيه من جهة انه لو صح منه كان آثما للفرض فيصير مكلفا كيف وانه يجوز أن يكون حاله كحال الصبي يصح اسلامه مع عدم الوجوب عليه بل لان الاسلام اعتقاد وقرار والاعتقاد لا يتصور منه فانه فرع العقل الا أن يقال يصح الاسلام من السكران الذي له نوع من العقل قضاء وديانة والذي لا عقل له يصح قضاء فقط وليس في الاقرار اشكال وهو ممكن منه فتأمل (والحق) في الجواب (أن السكران من محرم) ليس مكلفا حقيقة بمعنى أنه مطلوب منه شيء بل (مكلف زجرا) بمعنى أنه يجازى مثل جزاء الصاحي لاجل الزجر (فتصح عباراته من الطلاق والعنق وغيرهما) ويترتب أحكامها من فرقة الزوجة وحرية العبد وغيرهما ويؤخذ بتلك العبادات الواجبة (فيلزمه الاحكام) كلها دينوية وأخرى وية والسرفية أنه انما يأتي ما يأتي من فعل محرم فعلة باختياره وكان يمكن أن لا يرتكبه فلا يأتي بهذه القبائح والقبايح كلها باختياره حكما فسقط ما قيل انه لا وجه للتكليف ولو زجرا لانه ان كان ذا عقل يسير فهو فاهم للخطاب فتكليفه كتكليف الصاحي والا فلا وجه للتكليف لانه والمبت والمجنون سواء (الا الردة لعدم القصد) للسكران والردة عبارة عن الاعتقاد الفاسد فلا يتأتى ممن لا قصده (فكأنه لزوم) لها (لا التزام) لها ولزوم الكفر ليس كفرا بل التزامه وانما اعتبرنا القصد في ثبوت الردة دون الاسلام (ترجيح الجانب الاسلام) فانه يعلم ولا يعلى فيثبت بشبهة ولا يرتفع بشبهة والحق أن هذا في القضاء فقط (و) قالوا (ثانيا) قال الله تعالى لا تقرنوا الصلاة وأنتم سكارى (الآية فكلفوا حال السكر بالترك) للصلاة وهو حال عدم الشعور (أقول) لانسان انه حال عدم الشعور (بل فيه دليل على أن السكر لا ينافي فهم الخطاب في الجملة كما يقتضيه حده باختلاط الكلام والهديان) وظاهر أنه في هذه الحالة شاعر البتة فان قلت قد اعتبر الامام الهمام في حد السكر عدم التمييز بين السماء والارض ولا شعور في هذه الحال أصلا أجاب بقوله (واعتبار أبي حنيفة) رحمه الله (عدم التمييز في الحد) للسكر (الموجب للعد احتياط) منه لانه حقيقة عنده وانما احتاط فيه لان أمر الحد أهم (لان مناه على الدرع) ونحن مأمورون بان ندرأه باحداث الشبهات فاعتبر درجته الشديدة فان الضعيف

يسمى ايمانا مجازا ولا تمسك لهم في قوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم وأن الخبر لو لم يفد العلم لما جاز العمل به لان المراد بالآية منع الشاهد عن جزم الشهادة لا بما يتحقق وأما العمل بخبر الواحد فمعلوم الوجوب بدليل قاطع أوجب العمل عند ظن الصدق والظن حاصل قطعاً ووجوب العمل عنده معلوم قطعاً كالحكم بشهادة اثنين أو عين المدعى مع نكول المدعى عليه (مسئلة) أنكر منكرون جواز التعبد بخبر الواحد عقلاً فضلاً عن وقوعه سمعاً فيقال لهم من أين عرفتم استحالة أبا الضرورة ونحن نخالفكم فيه ولا نزاع في الضرورة أو بدليل ولا سبيل لهم الى اثباته لانه لو كان محالاً لكان يستحيل إمالذاته أو لمفسدة تتولد منه ولا يستحيل لذاته ولا التفات الى المفسدة ولا نسلم أيضاً والتفتنا اليها فلا بد من بيان وجه المفسدة فان قيل وجه المفسدة أن يروى الواحد خبراً في سفك دم أو في استحلال بضع أو بما يكذب فيظن أن سفك الدم هو بأمر الله تعالى ولا يكون بأمره فكيف يجوز الهجوم بالجهل ومن شككنا في إباحة بضعه وسفك دمه فلا يجوز الهجوم عليه بالشك فيقبح من الشارع حواله الخلق على الجهل واقتحام الباطل بالتوهم بل إذا أمر الله تعالى بأمر فليعرفنا أمره لنكون على بصيرة أما مثلون أو مخالفون والجواب أن هذا السؤال ان صدر من ينكر الشرائع فنقول له أي استحالة في أن يقول الله تعالى لعباده إذا طار بكم طائر وطمتموه غراباً فقد أوجبت عليكم كذا وكذا وجعلت ظنكم علامة وجوب العمل كما جعلت زوال الشمس علامة وجوب الصلاة فيكون نفس الظن علامة الوجوب والظن مدرج بالحس وجوده فيكون الوجوب معلوماً فمن أتى بالواجب عند الظن فقد امتثل قطعاً وأصاب فإذا جاز أن يجعل الزوال أو ظن كونه غراباً علامة فلم لا يجوز أن يجعل ظنه علامة ويقال له إذا ظننت صدق الراوى والشاهد والخالف فاحكم به ولست متعبداً بعرفة صدقه ولكن بالعمل عند ظن صدقه وأنت مصيب وممثل صدق أو كذب ولست متعبداً بالعلم بصدقه ولكن بالعمل عند ظنك الذي تحسه من نفسك وهذا ما نه تقدمه في القياس وخبر الواحد والحكم بالشاهد واليمين وغير ذلك وأما إذا صدر هذا من مقر بالشرع فلا يمكن منه لانه تعبد بالعمل بالشهادة والحكم والفتوى ومعاينة الكعبة وخبر الرسول صلى الله عليه وسلم فهذه خمسة ثم الشهادة قد يقطع بها كشهادة الرسول صلى الله

قاصر من وجه فان قلت اذا كان السكران فاهما فما معنى قوله حتى تعلموا ما تقولون قال (ومعنى حتى تعلموا) ما تقولون (حتى تيقنوا) ما تقولون (وهذا) الذي ذكرنا (لا تأويل فيه) فان العلم في اللغة اليقين الواقعي لا غير المجازا وفي بعض النسخ وهذا تأويل ولا يظهر له وجه ولعله من سهو الناسخ إلا أن يريد أن هذا تأويل لا تفسير فانه بالرأى حرام (والقوم التزموا) التأويل (بانه نهى عن السكر) لاعتن الصلاة في حال السكر فالمعنى لا تسكروا حتى تصلوا حال السكر (كقولهم لا تمت وأنت ظالم أي لا تظلم فتموت ظالماً هذا) فان قلت لا يساعده شأن النزول فان الخبر بعد نزول هذه الآية بقيت مباحة كما فصل في التفاسير قلت المعنى نهى عن السكر وقت الصلاة أي لا تسكروا وقت الصلاة فتصلون وأنتم سكارى ووقع في تلك القصة فتركوا وقت الصلاة وما بقيت بعد نزول هذه الآية مباحة إلا في أوقات غير أوقات الصلاة فتدبر ﴿ (مسئلة المعلوم مكلف خلافاً للمعتزلة) ولما كان المتبادر منه انه مكلف بمنجزا وهو ينافي عدم تناول الخطاب شفاهاً فسر به بقوله (والمراد منه التعلق العقلي) أي التعلق بشرط وجودهم على صفة التكليف (لا التحيزي) الشفاهي قيل الاشعرية يتفصون بهذا عماد عليهم اذا كان المعلوم مكلفاً فالنائم أجدر بان يكون مكلفاً ويرد عليهم أن المعلوم هل يجب عليه شيء أولاً وان شئت قلت هل مأمور أم لا فعلى الاول كيف لا يجب على النائم وكيف أمكن لكم الاستدلال عليه بجواز الترك فان العدوم تارك من غير مؤاخذه مع القول بالوجوب عليه وعلى الثاني فالوجوب حادث فكذا الإيجاب لانه متقدم معه فلا تكليف أزلي وأيضاً التعلق داخل في حقيقة التكليف واذا تعلق في العدم فلا تكليف وأما نحن فلا يرد علينا لاننا يجوز تعلق الامر بالمعدوم والإيجاب من غير تحقق الوجوب وبالعكس أما الإيجاب من غير وجوب ففي المعدوم وأما العكس فالوجوبات السابقة على الشرع كما روى عن الامام الهمام أبي حنيفة هذا الكلام بعض الاخبار الذي يعقد الانامل بالاعتقاد صاحب المحكم رحمه الله قال مطلع الاسرار الالهية لا خلاف بيننا وبين الاشعرية أصلاً فان معنى تجوزهم التكليف للمعدوم أنه بحيث لو وجد بشرط التكليف لتعلق به الحكم وبهذا المعنى النائم أيضاً مكلف عندهم ونحن لا ننكر ذلك فان أراد هذا الخبر في التشقيق الوجوب الشفاهي فنحنار أنه ليس يجب على المعدوم ولا يلزم منه انتفاء الإيجاب ولا يقتضى الإيجاب ذلك فان التغير الذي بينهما يجوز انتفاء أحدهما

عليه وسلم وشهادة خزيمة بن ثابت حين صدقه رسول الله صلى الله عليه وسلم وشهادة موسى وهرون والانبياء صلوات الله عليهم وقد
 يظن ذلك كشهادة غيرهم ثم ألحق المظنون بالمقطوع به في وجوب العمل وكذلك فتوى النبي صلى الله عليه وسلم وحكمه مقطوع
 به وفتوى سائر الأئمة وحكم سائر القضاة مظنون وألحق بالعلوم والكعبة تعلم قطعاً بالعيان وتظن بالاجتهاد وعند الظن يجب
 العمل كما يجب عند المشاهدة فكذلك خبر الرسول صلى الله عليه وسلم يجب العمل به عند التواتر فلم يستحيل أن يلحق المظنون
 بالعلوم في وجوب العمل خاصة ومن أراد أن يفرق بين هذه الخمسة في مفسدة أو مصلحة لم يتمكن منه أصلاً فإن قيل فهل يجوز
 التعبد بالعمل بخبر الفاسق قلنا قال قوم يجوز بشرط ظن الصدق وهذا الشرط عندنا فاسد بل كما يجوز أن تجعل حركة الفلك
 علامة التعبد بالصلاة فحركة لسان الفاسق يجوز أن تجعل علامة فتكليف العمل عند وجود الخبر شيء وكون الخبر صدقاً وكذا
 شيء آخر (مسئلة) ذهب قوم إلى أن العقل يدل على وجوب العمل بخبر الواحد دون الأدلة السمعية واستدلوا
 عليه بدليلين أحدهما أن المفتي إذا لم يجد دليلاً قاطعاً من كتاب أو إجماع أو سنة متواترة ووجد خبر الواحد فلو لم يحكم به لتعطلت
 الأحكام ولأن النبي صلى الله عليه وسلم إذا كان مبعوثاً إلى أهل العصر يحتاج إلى انفاذ الرسل إذ لا يقدر على مشافهة الجميع ولا
 إشاعة جميع أحكامه على التواتر إلى كل أحد إذ لو أنفذ عدد التواتر إلى كل قطر لم يف بذلك أهل مدينته وهذا ضعيف لأن المفتي
 إذا فقد الأدلة القاطعة يرجع إلى البراءة الأصلية والاستصحاب كما لو فقد خبر الواحد أيضاً وأما الرسول صلى الله عليه وسلم
 فليقتصر على من يقدر على تبليغه فمن الناس في الجزائر من لم يبلغه الشرع فلا يكلف به فليس تكليف الجميع واجباً نعم
 لو تعبد النبي بأن يكلف جميع الخلق ولا يخفى واقعة عن حكم الله تعالى ولا شخصاً عن التكليف فربما يكون إلا كفاءة بخبر الواحد
 ضرورة في حقه والدليل الثاني أنه قالوا صدق الراوى ممكن فلو لم نعمل بخبر الواحد لكانا قد تركنا أمر الله تعالى وأمر رسوله
 صلى الله عليه وسلم فالاحتياط والحزم في العمل وهو باطل من ثلاثة أوجه أحدها أن كذبه ممكن فربما يكون عملنا بخلاف
 الواجب الثاني أنه كان يجب العمل بخبر الكافر والفاسق لأن صدقه ممكن الثالث هو أن براءة الذمة معلومة بالعقل والنفي

مع بقاء الآخر كيف والوجوب عندهم هو معنى افعل مأخوذاً مع التعلق بالمأمور ولما لم يكن في العدم تعلق لم يكن هناك وجوب
 وأما الإيجاب فعنى افعل من حيث هو قائم بالأمر وهذا القيام حاصل أبداً وأزلاً وأما الوجوب والإيجاب اللذان هما اعتباريان
 وبينهما مطاوعة فكلاهما منتفیان في الازل عندهم وإن أراد الوجوب العقلي نختار أن المعدوم في الازل يجب عليه الأمور
 وجوباً عقلياً لا منجزاً ولا يظهر أن يقال الوجوب والإيجاب العقليان ثابتان في الازل ولا استحالة وكذا حال النائم والمنجزان ليسا
 في الازل كيف والمعتبر في الإيجاب المنجز التعلق بالمنجز فلا يتحقق الا عند وجود المكلف قوله وأيضاً الخ فقد مر الجواب عنه
 بوجهين ثم قال مطلع الاسرار الالهية وأما الوجوب السابق على الشرع فذهب مشايخنا الكرام كالشيخ الامام علم الهدى
 أبي منصور الماتريدي رضي الله عنه لكن حاصلها أن الأحكام مدركة قبل ورود الشرع ولا يلزم منه أن تكون بلا أمر كيف
 والأمر قائم بذاته تعالى ورد الشرع به أم لا وإنما الشرع كاشف فكذلك العقل عندنا كاشف عن الأمر في بعض الأحكام فتدبر
 (لنا وال) يمكن المعدوم مكلفاً (لم يكن التكليف أزلياً لتوقفه على التعلق) ولو عقلياً وأدلم يكن المعدوم مكلفاً بالتعلق به في
 الازل ولا موجود فيه حتى يتعلق به (و) التالي باطل بل (هو أزلي لأن كلامه تعالى أزلي) لأن كلامه صفة له تعالى فيكون
 قائماً به فيستحيل حدوثه (لامتناع قيام الحوادث بذاته تعالى وفيه ما فيه) لأنه لا يتم على المعتزلة قائمهم يقولون أنه ليس صفة
 قائمة به سبحانه بل الله تعالى متكلم بكلام قائم بجسم قالوا ليس هذا من قبيل الاتصاف بالمشتق من غير قيام المبدأ فان المتكلم
 مشتق من التكلم وهو خلق الكلام والخلق صفة له تعالى ولا يلزم منه كون الكلام صفة ولأنه لا يتم على الكرامية القائمين
 بقيام الحوادث بذاته تعالى كذا في الحاشية ولا يخفى على المستيقظ بان مخالفة الحقاء لا تضر التمامية كيف ومسئلة كون
 الكلام صفة له تعالى غير مخلوقة قطعية لا وجه للريب والارتباب فيه ألا ترى كيف قال الامام أبو حنيفة من قال بخلق القرآن
 فهو كافر قالوا وهو من الكفران لا من الكفر وكيف صبر الامام أحمد على أفعاء التعذيبات ولم يخرج خلافتها على اللسان فضلاً
 عن الإنكار وانظر إلى ما قال الامام الشيخ داود الطائى عند حلول هذه الحادثة قام أحمد مقام الانبياء وسئل الامام الهمام جعفر
 ابن محمد الصادق كرم الله وجهه ووجوه آياته الكرام عن القرآن هل هو خالق أو مخلوق فأجاب القرآن كلام الله غير مخلوق

الأصلي فلا ترفع بالوهم وقد استدل به قوم في نفي خبر الواحد وهو وإن كان فاسدا فهو أقوم من قوله إن الصدق إذا كان ممكنا
يجب العمل به (مسئلة) الصحيح الذي ذهب اليه الجاهير من سلف الأمة من الصحابة والتابعين والفقهاء والمتكلمين
أنه لا يستحيل التعبد بخبر الواحد عقلا ولا يجب التعبد به عقلا وأن التعبد به واقع سمعا وقال جماهير القدرية ومن تابعهم
من أهل الظاهر كقاساني بتحريم العمل به سمعا ويدل على بطلان مذهبهم مسلكتان قاطعان أحدهما إجماع الصحابة على
قبول خبر الواحد والثاني تواتر الخبر بانفاذ رسول الله صلى الله عليه وسلم الولاية والرسول إلى البلاد وتكليفه إياهم تصديقهم فيما
نقلوه من الشرع ونحن نقرر هذين المسلكين (المسلك الأول) ما تواتر واشتهر من عمل الصحابة بخبر الواحد في
وقائع شتى لا تحصر وإن لم تتواتر أحادها فيحصل العلم بعجز وعها ونحن نشير إلى بعضها فمما روى عن عمر رضي الله عنه في وقائع
كثيرة من ذلك قصة الجنين وقيامه في ذلك يقول أذكر الله أمر أسمع من رسول الله صلى الله عليه وسلم شيئا في الجنين فقام إليه
جمل بن مالك بن النابغة وقال كنت بين جارتين يعني ضربت أحدهما الأخرى بمسطح فألقت جنينا ميتا فقتضى فيه
رسول الله صلى الله عليه وسلم بغرة عبد أو وليدة فقال عمر لولم نسمع هذا القضية فيه بغير هذا أي لم نقض بالغرة أصلا وقد انفصل
الجنين ميتا للشك في أصل حياته ومن ذلك أنه كان رضي الله عنه لا يرى توريت المرأة من دية زوجها فلما أخبره الضحالك أن
رسول الله صلى الله عليه وسلم كتب إليه أن يورث امرأة أشيم الضبابي من دية رجع إلى ذلك ومن ذلك ما تظاهرت به الأخبار
عنه في قصة المجوس أنه قال ما أدري ما الذي أصنع في أمرهم وقال أنشد الله أمر أسمع فيهم شيئا أرفعه إلينا فقال عبد الرحمن
ابن عوف أشهد لسمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول سنوا بهم سنة أهل الكتاب فأخذوا الجزية منهم وأقرتهم على دينهم ومنها
ما ظهر منه ومن عثمان رضي الله عنهما وجاهير الصحابة رضي الله عنهم من الرجوع عن سقوط فرض الغسل من التقاء الختانين
بخبر عائشة رضي الله عنها وقولها فعلت ذلك أنا ورسول الله صلى الله عليه وسلم فاعتسلنا ومن ذلك ما صح عن عثمان رضي الله عنه
أنه قضى في السكني بخبر فريرة بنت مالك بعد أن أرسل إليها سألها ومنها ما ظهر من علي رضي الله عنه من قبوله خبر الواحد

وبالجملة مسئلة عدم خلق القرآن وكونه صفة قديمة تجمع عليه إجماعا قاطعا لا يضر مخالفة الجفاء فيه وكذا لا يضر مخالفة
الكرامية في امتناع قيام الحوادث به تعالى فتدبر ثم يبق ههنا سؤال هو أن اللازم من الدليل كون الكلام النفسي هو الذي يكون
تعلقه عقليا ويكون التكليف بعد وجودهم تنجيذا فلا يكون مدلول الكلام اللفظي الذي يتجه التكليف به تنجيذا وقد صرحوا
بكونه مدلولاً له كذا في الحاشية ولا يذهب عليك أن معنى التعلق العقلي تعلق بوجود المكلف بصفة التكليف فكان في
الازل طلبا معلقا به فاذا وجد المكلف بصفة التكليف فقد تنجز الطلب الذي كان معلقا فان التعليق بالأمر المحقق تنجز وهذا
الطلب المحقق قالوا مدلول اللفظي وأما إحقاق الحق فسنذكر نبذاً منه في الأصول فانتظر فانه يظهر لك أن اللفظي له نوع من
الاتحاد مع النفسي ولا ينافي ذلك الاقتراح بحسب التعليق والتعلق فتدبر المعتزلة (قالوا) لو كان التكليف قديما يلزم
أمر ونهي من غير متعلق بوجوده إذ قدم الأمر ولا مأمور (وذلك سفسه وعبث) وهذا لازم عليهم في الكلام اللفظي أيضا
فانه قد صح في الخبر الصحيح الثابت في صحيح مسلم وغيره عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه كتب في التوراة قبل أن يخلق آدم
بأربعين سنة فعصى آدم ربه فغوى وهذا خبر من غير متعلق وهو كذب فها هو جوابكم فهو جوابنا (قلنا انما يلزم ذلك) أي السفسه
والعبث (لو كان الطلب في الازل تنجيذا) ولا نقول به (أما لو كان ممن سيكون) معلقا على وجوده مع صفة التكليف (فلا) يلزم
(كأمر الرسول) صلوات الله عليه وآله وأصحابه أجمعين (في حقنا وبذلك اندفع ما قيل) انه لا يصح تعلق التكليف بالعدوم كيف
لا (ان تحقق التعلق بدون المتعلق ممتنع ضرورة أن الاضافة لا تتحقق بدون المضاف اليه) والتعلق اضافة بين الأمر والمأمور
(وذلك) الاندفاع (لان الامتناع) المذكور (في التعلق التنجيزي وأما العقلي) فلا يحتاج إلى تحقق المضاف اليه اذ ليس تعلقا
متحققا بالفعل (فيكفي له العلم فتدبر) فانه جلي وينكر (قيل) في الجواب (السفسه والعبث من صفات الافعال) ولا يتصف
بهما الكيف (والكلام النفسي من الصفات) دون الافعال (فلا يتصف بهما) فلزوم السفسه والعبث ممنوع (أقول) لا بل
يتصف بهما بعض الصفات أيضا كيف لا و (الأمر طلب والطلب يتصف بهما إجماعا اعلم أن عبد الله بن سعيد) القطان
(من الأشاعرة) أي من أهل السنة والجماعة وكان مقدما على الأشعري (ذهب مستخلصا عن) هذا (الزوم)

واستظهاره باليمين حتى قال في الخبر المشهور كنت اذا سمعت من رسول الله صلى الله عليه وسلم حديثا نفعتني الله بما شاء منه واذا حدثني غيره اخلفته فاذا حلف صدقته وحدثني أبو بكر وصدق أبو بكر قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ما من عبد يصيب ذنبا الحديث فكان يحلف المخبر لا تهمة بالكذب ولكن للاحتياط في سياق الحديث على وجهه والتحريز من تغيير لفظه نقلا بالمعنى ولئلا يقدم على الرواية بالظن بل عند السماع المحقق ومنها ما روى عن زيد بن ثابت رضي الله عنه انه كان يرى ان الحائض لا يجوز لها أن تصدر حتى يكون آخر عهدا الطواف بالبيت وأنكر على ابن عباس خلافة في ذلك فقيل له ان ابن عباس سأل فلانة الانصارية هل أمرها رسول الله صلى الله عليه وسلم بذلك فأخبرته فرجع زيد بن ثابت يضحك ويقول لابن عباس ما أراك الا قد صدقت ورجع الى موافقته بخبر الانصارية ومنها ما روى عن أنس رضي الله عنه أنه قال كنت أسقى أبا عبيدة وأبا طلحة وأبي بن كعب شرا من فضيخ تمر اذا تأنا آت فقال ان الحرق قد حرم فقال أبو طلحة قم يا أنس الى هذه الجرار فاكسرها فقامت الى مهراس لنا فصر بها بأسفل حتى تكسرت ومنها ما اشتهر من عمل أهل قباء في التحول عن القبلة بخبر الواحد وانهم أتاهم آت فأخبرهم بنسخ القبلة فأنحرفوا الى الكعبة بخبره ومنها ما ظهر من ابن عباس رضي الله عنه وقد قيل ان فلانا رجلا من المسلمين يزعم ان موسى صاحب الخضر ليس بموسى بنى اسرائيل عليه السلام فقال ابن عباس كذب عدو الله أخبرني أبي بن كعب قال قال خطيبنا رسول الله صلى الله عليه وسلم ثم ذكر موسى والخضر بشئ يدل على ان موسى صاحب الخضر هو موسى بنى اسرائيل فتجاوز ابن عباس العمل بخبر الواحد وبادر الى التكذيب بأصله والقطع بذلك لاجل خبر أبي بن كعب ومنها أيضا ما روى عن أبي الدرداء انه لما باع معاوية شيئا من آنية الذهب والورق بأكثر من وزنه فقال له أبو الدرداء سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم ينهاى عن ذلك فقال له معاوية انى لا أرى بذلك بأسا فقال أبو الدرداء من يعذرني من معاوية أخبره عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ويخبرني عن رأيه لا بأسا كنت بارض أبدا ومنها ما اشتهر عن جميعهم في أخبار التحصى الرجوع الى عائشة وأم سلمة وميمونة وحفصة رضوان الله عليهم والى فاطمة بنت أسد وفلانة وفلانة ممن لا يحصى كثرة والى زيد وأسماء بن زيد

السفه والعبث (الى ان كلامه) تعالى (ليس في الازل أمر أو نهى أو غيرهما) من الاخبار والاستفهام بل يتصف به هذه قبا لا يزال بعد حدوث العلاقات والمتعلقات (بل القديم هو الامر المشترك) بينهما (والاقسام حادثة) وقد رأيت في كتب بعض المحدثين أنهم حكموا بكون هذا الرأي مختارا (وأورد عليه أن هذه) الاشياء من الامر والنهي وغيرهما (أنواع) للكلام (ويستحيل وجود الجنس الا في ضمن نوع ما) فلا يتصور قدم المشترك (وأجاب) عبد الله بن سعيد (بمنع أنها أنواعه بل) انها (عوارض بحسب) عروض (التعلق) وهو حادث (ويجوز خلوه عنه) وكان في الازل غير متعلق فلا يكون فيه أمر أو نهى أو يمكن الاستناد بان كلامه تعالى واحد معين فلا يكون جنسا صادقا على الحقائق المختلفة (أقول) هذا الجواب غير تام فان سلمنا أنها ليست أنواعا لكن لا شك في أنها أقسام و (وجود المقسم بدون) وجود (قسم ما محال) وان كان التقسيم باعتبار العوارض) واذا قد قال بوجود المقسم بدون هذه العوارض (فيلزم عليه القول بوجود قسم ما بدون هذه العوارض وهو) باطل (لا يعقل مع أنه) يلزم خلاف الفرض اذ (قال ان القديم هو المشترك هذا خلف فتدبر) اعلم ان كلامه تعالى واحد أزل لا اختلاف فيه في ذاته ولا انقسام بل انما يتعدد وينقسم بتعدد العلاقات وبما قال القطان انه ليس في الازل تعلق فلا تعدد ولا انقسام نعم هو صالح لان يتعدد فيما لا يزال بعروض العلاقات المتعددة نعم لو كان كليا صادقا على الكثير لا يمكن وجوده بدون قسم ما وهذا ظاهر جدا فيثبت قوله بوجود المقسم بدون قسم ما محال مطلقا ممنوع وان خصص بالمقسم الكلى فغير نافع ولعل هذا هو معنى ما في الحاشية أنه فرق بين التقسيم بالعوارض وبينه بعد عروض العوارض وههنا التقسيم من القبيل الثاني وعروض العوارض فيما لا يزال فوجود المقسم بدون الاقسام فيما لا يزال محال لكن الحق أن المعنى المقصود فيه التخاطب لا يعقل وجوده بدون قسم ما ولا يخفى أن قصد التخاطب بالفعل البتة يستدعي وجود الاقسام وأما قصد التخاطب فيما سيكون فلا يستدعي التحقق الاقسام فيه والسرفيه أن التخاطب لا يكون الا في التعلق التخييري فلا تعلق في الازل الا معنى صحة الافادة لا غير وهو لا يستدعي الاقسام بالفعل ولك أن تقول انه سبحانه وتعالى يعلم في الازل المكلفين باعيانهم وأنهم في وقت وجودهم بشرائط التكليف ما مورون بكذا وممنوعون عن كذا ولا يعلم وعلى الثاني يلزم أن لا يتحقق التكليف فيما لا يزال

وغيرهم من الصحابة رضوان الله عليهم من الرجال والنساء والعبيد والموالي وعلى ذلك جرت سنة التابعين بعدهم حتى قال الشافعي رحمه الله وجدنا على بن الحسين رضي الله عنه يقول على أخبار الآحاد وكذلك محمد بن علي وجبير بن مطعم ونافع بن جبير وخارجة بن زيد وأبوسلمة بن عبد الرحمن وسليمان بن يسار وعطاء بن يسار وكذلك كان حال طاوس وعطاء ومجاهد وكان سعيد بن المسيب يقول أخبرني أبوسعيد الخدري عن النبي صلى الله عليه وسلم في الصرف فيثبت حديثه سنة ويقول حدثني أبوهريرة وعروة ابن الزبير يقول حدثني عائشة رضي الله عنها أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قضى أن الخراج بالضمان ويعترض بذلك على قضية عمر بن عبد العزيز فينقض عمر قضاءه لأجل ذلك وكذلك ميسرة باليمن ومكحول بالشام وعلى ذلك كان فقهاء البصرة كالحسن وابن سيرين وفقهاء الكوفة وتابعوهم كعلقمة والاسود والشعبي ومسروق وعليه جرى من بعدهم من الفقهاء ولم ينكر عليهم أحد في عصر ولو كان نكير لنقل ولوجب في مستقر العادة اشتهاؤه وتوفرت الدواعي على نقله كما توفرت على نقل العمل به فقد ثبت أن ذلك مجمع عليه من السلف وإنما الخلاف حدث بعدهم فإن قيل لعلهم علموا بها مع قرائن أو بأخبار آخر صاحبها وظواهر ومقاييس وأسباب قارئتها لا بمجرد هذه الأخبار كما زعمتم كما قلتم علمهم بالعموم وصيغة الأمر والنهي ليس نصوصا يحاكيهم عما لو بمجرد هابل بهام مع قرائن قارئتها قلنا لانهم لم ينقل عنهم لفظ انما علمنا بمجرد الصيغة من أمر ونهي وعموم وقد قالوا ههنا ولا ههنا القضيةنا بغير هذا وصرح ابن عمر رضي الله عنهما برجوعهم عن المخارة بخبر رافع بن خديج ورجوعهم في التقاء الختانين بخبر عائشة رضي الله عنها كيف وصيغة العموم والأمر والنهي قط لا تنفك عن قرينة من حال المأمور والمأمور به والأمر أما ما يرويه الراوي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم فإذا يقترب به حتى يكون دليلا بسببه فتقدير ذلك كتقدير قرائن في علمهم بنص الكتاب وبالحبر المتواتر وبالإجماع وذلك يبطل جميع الأدلة وبالجملة فنأشدهم في طلب الأخبار لا داعي لها إلا العمل بها فإن قيل فقد تركوا العمل بأخبار كثيرة أيضا قلنا ذلك لفقدهم شرط قبولها كما سيأتي وكما تركوا العمل بنص القرآن وبأخبار متواترة لا اطلاعهم على نسخها أو فوات الأمر وانقراض من كان

أيضا لأنه لم يعلم الله ذلك وهو باطل فتعين الأول فثبت الأمر والنهي العقليان فلزم وجود قسمين (وأيا لا يكون المعدوم حينئذ مكافئا) أي حين وجد الكلام ولم يصراً أمر أو نهياً ولا شيئاً من الأقسام (أذلا تعلق) للكلام بفعل المكافئ حينئذ وقد يجاب عنه بالتزام عدم كون المعدوم مكافئاً عنده وهو فاسد لان اعتراض السفه والعبث انما كان على تجويز تكليف المعدوم اذ عند انكار ذلك لا توجه للإيراد فلا يصح الاستخلاص عنه بهذا الوجه وقد كان القطان انما قال هذا الكلام مستخلصا عن الإيراد المذكور الآن يقال المعتزلة كانوا يوردون اعتراض السفه والعبث على قدم الكلام فاستخلص بهذا والحق أنه لا خلاف بينه وبين الجمهور في أزلية التكليف التعليقي كما قال مطلع الاسرار الإلهية لعله أراد بالأمر والنهي المنفيسين الأمر والنهي المنجزين في حينئذ يرجع إلى ما ذهب إليه الجمهور وحينئذ لا شبهة في أن عروض هذه العوارض فيما لا يزال قطعاً وعلى هذا لا يرد عليه شيء من الوجوه المذكورة (و) المعتزلة (قالوا) لو كان الخطاب أزلياً (يلزم قدم عدم التناهي) فإن المعدومين غير متناهين فكذلك ما هو متعلق بهم من الخطاب (فإن المتعلق بزيد غير المتعلق بعمر والجواب) أن لا تعدد في الخطاب المتعلق بالذات (و) (أن التعدد) العارض له (بحسب تعدد العلاقات تعدداً اعتبارياً فإنه) أي الخطاب (صفة واحدة أزلية) لا تعدد فيه (كالعلم والقدرة وانقسامه إلى الأنواع والأفراد بحسب العلاقات لا باختلاف الذاتيات) كإنقسامها (هذا) فإن قلت هب أن التعدد فيه بحسب العلاقات اعتبارياً لكن العلاقات ليست اختراعية محضة بل لها حظ من الثبوت الواقعي والالزم كون الأمر والنهي اختراعية فيلزم فيها التسلسل قلت معنى كونها واقعية أن الخطاب إذا قيس إلى متعلقه صالح لأن ينتزع عنه التعلق لأن التعلق أمر موجود في التعيين فتأمل ثم الأشكال ساقط من الأصل لأن المكافئين محصورون بين وجود آدم عليه الصلاة والسلام وبين القيامة فهم متناهون وكذا العلاقات فتأمل فيه وقالوا فإنا لو كان الكلام أزلياً لاستوى نسبته إلى الكل والحسن والقبح عندكم شرعي فهو صالح لأن يتعلق بكل شيء فيلزم أن يتعلق الأمر والنهي بفعل واحد قلنا لا نسلم أن الحسن والقبح شرعيان بل الأشياء بعضها حسنة وبعضها قبيحة فيتعلق الأمر بذلك البعض والنهي بهذا البعض وإنما يرد على الأشعرية فاجابوا بأن الشيء الصالح للتعلق بالأمور المتعددة قد يتعلق ببعض دون بعض آخر كالقدرة وفيه أن يتعلق

الخطاب متعلق به (الدليل الثاني) ما تواتر من انفاذ رسول الله صلى الله عليه وسلم امرائه وقضاته ورسله وسعاته الى الاطراف وهم آحاد ولا يرسلهم الا لقبض الصدقات وحل اليهود وتقريرها وتبليغ أحكام الشرع فمن ذلك تأميره بأب بكر الصديق على الموسم سنة تسع وانفاذه سورة براءة مع علي وتحميله فسخ العهود والعقود التي كانت بينهم وبينه صلى الله عليه وسلم ومن ذلك توليته عمر رضي الله عنه على الصدقات وتوليته معاذ قبض صدقات اليمن والحكم على أهلها ومن ذلك انفاذه صلى الله عليه وسلم عثمان بن عفان الى أهل مكة متحملاً ورسولاً مؤدياً عنه حتى بلغه أن قريشاً قتله فقتلوا ذلك وبايعوا لاجله بيعة الرضوان وقال والله لئن كانوا قتلوه لأضرم من أعلامهم نارا ومن ذلك توليته صلى الله عليه وسلم على الصدقات والجبايات قيس بن عاصم ومالك بن نويرة والزبرقان بن بدر وزيد بن حارثة وعمرو بن العاص وعمرو بن حزم وأسامة بن زيد وعبد الرحمن بن عوف وأبا عبيدة بن الجراح وغيرهم ممن يطول ذكرهم وقد ثبت باتفاق أهل السير أنه كان صلى الله عليه وسلم يلزم أهل النواحي قبول قول رسله وسعاته وحكامه ولو احتاج في كل رسول الى تنفيذ عدد التواتر معه لم يف بذلك جميع أصحابه وخت دار هجرته عن أصحابه وأنصاره وتلك منه أعمد أئمة من اليهود وغيرهم وفسد النظام والتدبير وذلك وهم باطل قطعاً فان قيل كان قد أعلمهم صلى الله عليه وسلم تفصيل الصدقات شفاهاً وبأخبار متواترة وانما بعثهم لقبضها قلنا ولم يجب تصديقهم في دعوى القبض وهم آحاد ثم لم يكن بعثه صلى الله عليه وسلم في الصدقات فقط بل كان في تعليمهم الدين والحكم بين المتخاصمين وتعريف وظائف الشرع فان قيل فليجب عليهم قبول أصل الصلاة والزكاة بل أصل الدعوة والرسالة والمعجزة قلنا أما أصل الزكاة والصلاة فكان يجب قبوله لأنهم كانوا ينفذون لشرح وظائف الشرع بعد انتشار أصل الدعوة وأما أصل الرسالة والایمان وأعلام النبوة فلا اذ كيف يقول رسول رسول الله صلى الله عليه وسلم قد أوجب عليكم تصديقهم وهم لم يعرفوا بعد رسالته أما بعد التصديق به فيمكن الاصغاء الى رسله بأصحابه الاصغاء اليهم فان قيل فأنما يجب قبول خبر الواحد اذ دل قاطع على وجوب العمل به كمدل الاجماع والتواتر عندكم فاولئك بماذا صدقوا الولاية في قولهم يجب عليكم العمل يقولنا قلنا قد كان تواتر اليهم من سيرة رسول الله صلى الله

الصفة ببعض مع ضلوح تعلقها بالكل ترجيح من غير مرجح وهذا مناف للحكمة فتأمل ﴿مسئلة الفعل الممكن بالذات وفي العادة﴾ احتريزه عن المحال بالذات فان تكليفه غير صحيح والعادي اذا التكييف به غير واقع (الذي تمت شرائط وجوبه) احتريز به عما لم تتم شرائط وجوبه اذ ظاهره أنه لا يصح وجوبه وتكليفه به عند أحد (اذا علم الأمر انتفاء شرط وقوعه) من المكلف احتريزه عما جهل شرط وقوعه وزاد قوله (عند وقته) تنبيه على أن الاعتبار في انتفاء الشرط ذلك الوقت أما لو عدم وقت التكليف ووجد في ذلك الوقت يصح به التكليف البتة (هل يصح التكليف به قال الجمهور يصح) التكليف به بل يقع (خلافاً للمعتزلة والامام) في الحاشية قال السبكي شرائط منها ما يتبادر الذهن اليه وقت سماع التكليف كالعلم والحياة وهذا هو الذي يخالف فيه الامام ومنها ما لا يتبادر كانتفاء الارادة لايمان أبي جهل وهذا الخلاف فيه اهـ فعلى هذا الخلاف في المعنى فانه ظاهر أن الحياة والعلم من شرائط الوجوب وكذا التميز وأما شرائط الوقوع فالفرق بالتبادر وعدمه لا معنى له (وفي) صورة (الجهل) من الأمر (يصح) التكليف (اتفاقاً لا يقال) كما قال في التحرير (قد تقدم) في مسئلة امتناع التكليف بالمحال (أن) الاجماع منعقد على صحة التكليف بما علم الله تعالى (أنه لا يقع ومعلوم أن كل ما لا يقع فبانتفاء شرط) من شروطه (من) ارادة قدسية) كما هو رأينا (أوحادته) كما هو رأي المعتزلة فقد اتحد ما علم الله أنه لا يقع في الوقت وما علم الله أنه يتحقق شرط من شروطه (في كناية الخلاف) ههنا (مناقضة) لما نقلوا ههنا من الاتفاق (لأننا نقول الاجماع) كان (بالنظر الى الامكان الذاتي) والصحة دون الوقوع (كما يدل عليه كلام بعض المحققين) في شرح المختصر (عند نقل الاجماع حيث قال) الاجماع منعقد على صحة التكليف بما علم الله أنه لا يقع (وان ظن قوم أنه ممتنع لغيره فبالخلاف ههنا في الوقوع) للتكليف بما علم الله انتفاء شرط من شروطه (بعد الاتفاق على الصحة صحة ذاتية) واعلم أن في كلام ابن الحاجب ههنا أيضاً وقع لفظ الصحة فالمناقضة لازمة عليه نعم ارادة الوقوع من الصحة لدفع المناقضة غير بعيد لكن دليل المخالفين يأبى عن هذه الارادة وقد قال في شرح الشرح عند نقل الاجماع بل على تحقيقه والظاهر في كلام شارح المختصر ان ضمير أنه يرجع الى ما علم الله يعني وان كان قوم ظنوا أن ما علم الله عدمه ممتنع بالغير لكن على صحة التكليف به انعقد الاجماع ثم انه لا يصح خلاف أحد

عليه وسلم أنه ينفذ الولاية والرسالة أحاداً كسائر الأكارب والرؤساء ولولا علمهم بذلك لجاز للشيء أن يجادل فيه إذا عرض له شك ولكن قل ما يعرض الشك فيه مع القرائن فإن الذي يدخل بلادنا مع منشور القضاء قد لا يخالفنا في صدقه وإن لم يتواتر البينا ولكن بقرائن الأحوال والمعرفة لخط الكاتب وبعده جراته على الكذب مع تعرضه للخطر في أمثال ذلك (الدليل الثالث) أن العاصي بالاجتماع مأمور باتباع المفتي وتصديقه مع أنه ربما يخبر عن ظنه فالذي يخبر بالسمع الذي لا يشك فيه أولى بالتصديق والكذب والغلط جائز أن على المفتي كما على الراوي بل الغلط على الراوي أبعد لأن كل مجتهد وإن كان مصيباً فإتباعه يكون مصيباً إذا لم يقصر في اتِّباع النظر وربما يظن أنه لم يقصر ويكون قد قصر وهذا على مذهب من يجوز تقليد مقلد الشافعي رحمه الله إذا نقل مذهبه أو وقع لانه يروي مذهب غيره فكيف لا يروي قول غيره فإن قيل هذا قياس لا يفيد الاظن ولا يجوز إثبات الأصول بالظن والقياس والعمل بخبر الواحد أصل كيف ولا ينقدح وجه الظن فإن المجتهد مما يضطر إليه ولو كلف أحاد العوام درجة الاجتهاد تعذر ذلك فهو مضطر إلى تقليد المفتي قلنا لا ضرورة في ذلك بل ينبغي أن يرجع إلى البراءة الأصلية إذا لا طريق له إلى المعرفة كما وجب على المفتي بزعمكم إذا بلغه خبر الواحد أن يرد الخبر فيرجع إلى البراءة الأصلية إذا تعذر عليه التواتر ثم نقول ليس هذا قياساً منطوقاً بل هو مقطوع به بأنه في معناه لأنه لو صح العمل بخبر الواحد في النكحة لقطعنا به في البياعات ولم يختلف الأمر باختلاف المروي وههنا لم يختلف إلا الخبر عنه فإن المفتي يخبر عن ظن نفسه والراوي عن قول غيره كما لم يفرق في حق الشاهدين بين أن يخبرا عن أنفسهما أو عن غيرهما إذا شهدا على عدالة غيرهما أو يخبرا عن ظن أنفسهما العدالة في غيرهما (الدليل الرابع) قوله تعالى فلو لا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم إذا رجعوا إليهم فالتائفة نفريسير كالثلاثة ولا يحصل العلم بقولهم وهذا فيه نظر لأنه إن كان قاطعاً فهو في وجوب الإنذار لا في وجوب العمل على المنذر عند اتحاد المنذر كما يجب على الشاهد الواحد إقامة الشهادة لا يعمل بها وحدها لكن إذا انضم غيرها إليها وهذا الاعتراض هو الذي يضعف أيضاً التمسك بقوله تعالى إن الذين يكتُمون ما أنزلنا من بينات والهدى وبقوله صلى الله عليه وسلم نصر الله امرأ سمع مقالتي فوعاها فأدأها كما

من يدعي الدين فضلاً عن مثل إمام الحرمين الذي له يد طول في العلوم الشرعية كيف ويلزم أن يكون الكافر المصر الذي مات على كفره غير مكلف كأبي جهل وكذا العاصي وتنتفي فائدة تبليغ الرسل إلى المصرين لعدم كونهم مكلفين بل يصير تعرضهم وقتلهم ظملاً لعدم كونهم عاصين في كفرهم تاركين للأمر به من تكفين للنهي عنه وأي شناعة فوق هذه الشناعات فالحق أنه لا خلاف فيه هذا (لنا ولم يصح) التكليف بما علم انتفاء شرطه (لم يعلم أحد أنه مكلف قبل وقت الفعل لجواز أن لا يوجد شرط) من شروطه جواز مشعور المكلف والتالي باطل وكذا المقدم (وقد أنكر قوم العلم بالتكليف قبله) فنعوا بطلان اللازم (وذلك) الإنكار (باطل للاجماع على تحقق الوجوب قبل التمكن) بل على تحقق العلم بالوجوب والاجتماع نقله القاضي وربما منع ولذا إذا دقوله (بدليل وجوب الشروع بنية أداء الواجب إجماعاً وهو فرع تحقق الوجوب) بل علمه وربما منع الاجماع على وجوب النية بأداء الواجب فإن الحنفية يجوزون أداء الصوم باطلاق النية ونية النقل فإن قلت لعل الاجماع كان قبل الحنفية والشافعية قلت لو كان قبل لعرفوه لأنهم أصحاب فصوص عظيم وأما بعدهم فلا إجماع إلا بدخولهم فالحق في الجواب أن في الواجب الموسع والمرى إجماعاً بل لا ريب وهذا القدر يكفي في المطلوب ثم ربما يورد أن أريد بالعلم الجزم فلا يتحقق قبل الوقوع لاحتمال الموت قبله وإن أريد بالظن القوي فلا تسلم امتناعه إذ ظن وجود الشرط ممكن وهذا أيضاً غير واف لأن في أكثر الأوقات لا يتيسر الظن الضعيف فضلاً عن القوي المعتزلة (قالوا أولاً ما عدم شرطه غير ممكن) لأن وجود المشروط بدون الشرط محال (والامكان شرط التكليف) فانتفى شرطه فانتفى التكليف وهذا الاستدلال يرشدك أيضاً إلى أن المقصود في هذه المسئلة الصحة العقلية لا الوقوعية (قلنا) إن أردت أن ما عدم شرطه غير ممكن بالذات أو بحسب العادة فممنوع فإن الضرورة قاضية بان الامتثال من أي جهل ممكن بالامكانين وإن أردت أنه غير ممكن بسبب عدم الشرط فمسلّم لكن لا ينافي الامكان ذاتاً وعادة و (الشرط) للتكليف (الامكان العادي) الاخص من الذاتي (وهو لا ينافي الامتناع لغيره و) قلنا (أيضاً منقوض بجهل الأمر بعدم الشرط في الواقع) لأن المعدوم الشرط في الواقع المجهول عند الأمر غير ممكن في الواقع (إذا دخل العلم في الامكان والامتناع فانه) أي العلم بالامكان والامتناع (تابع للعلوم) لأنه سبب كيف

سمعهما الحديث وأمثالهما ثم اعلم أن المخالف في المسئلة له شبهتان الشبهة الاولى قولهم لا مستند في اثبات خبر الواحد الا الاجماع فكيف يدعى ذلك وما من أحد من الصحابة الا وقد رد خبر الواحد فن ذلك توقف رسول الله صلى الله عليه وسلم عن قبول خبر ذي اليمين حيث سلم عن اثنين حتى سأل أبا بكر وعمر رضي الله عنهما وشهدا بذلك وصدقا ثم قبل وسجد لاسمه ومن ذلك رد أبي بكر رضي الله عنه خبر المغيرة بن شعبه من ميراث الجد حتى أخبره معه محمد بن مسلمة ومن ذلك رد أبي بكر وعمر خبر عثمان رضي الله عنهما فيمار واه من استئذانه الرسول في رد الحكم بن أبي العاص وطالباه عن يشهد معه بذلك ومن ذلك ما اشتهر من رد عمر رضي الله عنه خبر أبي موسى الاشعري في الاستئذان حتى شهد له أبو سعيد الخدري رضي الله عنه ومن ذلك رد علي رضي الله عنه خبر أبي سنان الاشجعي في قصة بروع بنت واشق وقد ظهر منه أنه كان يخلف على الحديث ومن ذلك رد عائشة رضي الله عنها خبر ابن عمر في تعذيب الميت بكاء أهله عليه وظهر من عمر بن الخطاب رضي الله عنه الحديث عن الرسول صلى الله عليه وسلم وأمثال ذلك مما يكثر وأكثر هذه الاخبار تدل على مذهب من يشترط عددا في الراوي لا على مذهب من يشترط التواتر فانهم لم يجتمعوا فينتظروا التواتر لكننا نقول في الجواب عما سألو عنه الذي روينا قاطع في عملهم وما ذكرناه من ذلك لا سبب عارضة تقتضي الرد ولا تدل على بطلان الاصل كما أن ردهم بعض نصوص القرآن وتركهم بعض أنواع القياس ورد القاضي بعض أنواع الشهادات لا يدل على بطلان الاصل ونحن نشير الى جنس المعاذير في رد الاخبار والتوقف فيها أما توقف رسول الله صلى الله عليه وسلم عن قول ذي اليمين فيحتمل ثلاثة أمور (أحدها) أنه جوزا الوهم عليه لكثرة الجمع وبعد انفراده بعرفة ذلك مع غفلة الجميع اذا غلط عليه أقرب من الغفلة على الجمع الكثير وحيث ظهرت أمارات الوهم يجب التوقف (الثاني) أنه وان علم صدقه جاز أن يكون سبب توقفه أن يعلمهم وجوب التوقف في مثله ولولم يتوقف لصار التصديق مع سكوت الجماعة سنة ماضية فحسم سبيل ذلك (الثالث) أنه قال قولاً لو علم صدق الظاهر أثره في حق الجماعة واشتغلت ذمتهم فألحق بقبيل الشهادة فلم يقبل فيه قول الواحد والا قوى ما ذكرناه من قبل نعم لو تعلق بهذا من يشترط عدد الشهادة فيلزمه اشتراط ثلاثة ويلزمه أن تكون في جمع يسكت عليه

والامكان لا يكون من الغير فاذا كان ممتنعاً فقد فات شرط التكليف فلا يصح التكليف به أيضاً وفيه أن التكليف يصح بالمحال عند الجهل بالاستحالة وقد مر الإشارة اليه لكن لا يصح أن يكون المحال مكلفاً به في الواقع اذ صحة الايقاع من ضروريات كونه مطلوباً فتدبر (و) قالوا (ثانياً الوصح) التكليف (مع علم الآخر) بانتفاء شرطه (الصحيح مع علم الأمور) بانتفائه (لان عدم الحصول مشترك) ولا يتخيل المانع الا هو ولم يبق على زعمكم (واللازم باطل اتفاقاً) اذ لا يصح مع علم الأمور (قلنا) أولاً بطلان اللازم ممنوع فانه قد مر أن الانسان لم يترك سدى وقلنا ثانياً ان لا يمكن عدم صحة التكليف هناك لعدم الحصول (بل لا انتفاء الفائدة) من التكليف وهو الابتلاء ويرد عليه أنه يتحقق الابتلاء فان عزم على الفعل وبكى لانعدام شرطه استحق الثواب والا لا هذا فالحق أن علم الأمور بعدم الوقوع غير مانع من التكليف كما قد مر من المصنف (مسئلة اسلام الصبي العاقل صحيح بدليل صحة اسلام) أمير المؤمنين (علي) رضي الله عنه فانه كان آمناً وهو ابن سبع أو ثمان أو عشرين والكل أحوال الصبا وقبل رسول الله صلى الله عليه وسلم واعترض عليه بأنه لا يدل على المطالب فان النزاع انما هو في صحة ايمانه في حق أحكام الدنيا ولم يثبت بعد فان قبوله عليه السلام ايمانه كرم الله وجهه في حق أحكام الآخرة مسلم وفي حق أحكام الدنيا ممنوع وانما يتم لو ثبت عدم توريقه أباه أو طالباً وأيضاً الدليل موقوف على كفر أبي طالب وأما لو كان مسلماً فقبول ايمانه كرم الله وجهه تبعاً لآبائه لا يدل على القبول في نفسه وأجاب المصنف عن الاول بان صحة الايمان في حق أحكام الآخرة تدل على صحته في حق سائر الأحكام ومن ثمة يحكم بصلاة كافر الى قبلتنا بالاسلام وقبول سائر الأحكام ورد بان الصحة في أحكام الآخرة لصحة صلاته والصلاة عليه لا تستلزم الصحة في حق أحكام الدنيا والحصم لا يسلم بل يفرق والشاهد غير تام لان البالغ قابل لقبول الأحكام دون الصبي والجواب أن مقصوده أنه متى ثبت صحة الاسلام في بعض الأحكام ثبتت في الكل ظاهراً كيف ونصوص انقطاع الولاية بين الكافر والمسلم وبطلان التوريث والانكاح عامة في كل من صح اسلامه فبعد ثبوت تصحيح ايمان أمير المؤمنين الفرق بين أحكام الدنيا والآخرة غير صحيح هذا ما عندى وأما الاشكال الثاني ففساده ظاهراً فان أحاديث كفره شهيرة وقد نزل في حق رسول الله صلى الله عليه وسلم في شأن عمه أبي طالب انك لا تهدي من أحببت كما في صحيح مسلم وسنن

الباقون لانه كذلك كان أما توقف أبي بكر في حديث المغيرة في توريث الجدة فلعلمه كان هنالك وجه اقتضى التوقف وربما لم يطلع عليه أحد أو لينظر أنه حكم مستقراً ومنسوخ أو لم يعلم هل عند غيره مثل ما عنده ليكون الحكم أو كذا أو خلافه فيندفع أو توقف في انتظار استظهار زيادة كما يستظهر الحاكيم بعد شهادة اثنين على جزم الحكم ان لم يصادف الزيادة لا على عزم الرد أو أظهر التوقف لثلاثا يكثر الاقدام على الرواية عن تساهل ويجب حمله على شيء من ذلك اذ ثبت منه قطعاً قبول خبر الواحد وترك الانكار على القائلين به وأما رد حديث عثمان في حق الحكم بن أبي العاص فلانه خبر عن اثبات حق لشخص فهو كالشهادة لا تثبت بقول واحد أو توقف لأجل قرابة عثمان من الحكم وقد كان معروفاً بأنه كاف بأقاربه فتوقف تنزيهاً بالعرضه ومنصبه من أن يقول متعنتاً انما قال ذلك لقرايته حتى ثبت ذلك بقول غيره أو لعلمهما توقفاً ليسنا للناس التوقف في حق القريب الملاطف ليتعلم منهم ما التثبت في مثله * وأما خبر أبي موسى في الاستئذان فقد كان محتاجاً اليه ليدفع به سياسة عمر عن نفسه لما انصرف عن بابه بعد أن قرع ثلاثاً كما لترفع عن المنول ببابه فخاف أن يصير ذلك طريقاً لغيره الى أن يروى الحديث على حسب غرضه بدليل انه لما رجع مع أبي سعيد الخدري وشهد له قال عمر اني لم أتهمك ولكني خشيت أن يتقول الناس على رسول الله صلى الله عليه وسلم ويجوز الامام التوقف مع انتفاء التهمة لمثل هذه المصلحة كيف ومثل هذه الاخبار لا تساوى في الشهرة والصحة أحاديثنا في نقل القبول عنهم * وأما رد علي خبر الاشجعي فقد ذكر علته وقال كيف نقبل قول أعرابي بوال على عقبه بين أنه لم يعرف عدالة وضبطه ولذلك وصفه بالجفاء وترك التزعم عن البول كما قال عمر في فاطمة بنت قيس في حديث السكني لاندع كتاب ربنا وسنة نبينا لقول امرأة لاندري أصدقت أم كذبت فهذا سبيل الكلام على ما ينقل من التوقف في الاخبار * (الشبهة الثانية) تمسكهم بقوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم وأن تقولوا على الله ما لا تعلمون وقوله تعالى وما شهدنا الا بما علمنا وقوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا أن تصيبوا قوماً بجهالة والجهالة في قول العدل حاصلة وهذا باطل من أوجه * الاول أن انكارهم القول بخبر الواحد غير معلوم يبرهان قاطع بل يجوز الخطأ فيه فهو اذا حكم بغير علم * الثاني ان وجوب

الترمذي وقد ثبت في الخبر الصحيح عن الامام محمد الباقر كرم الله وجهه ووجوه آباءه الكرام أن رسول الله صلى الله عليه وسلم ورث طالباً وعقلاً أباهما ولم يورث علياً وجعفر وألذاً تركنا نصيبنا في الشعب كذا في وطا الامام مالك ومن ههنا بان أنه قبل في أحكام الدنيا وفيه أن موت أبي طالب كان بعد بلوغ أمير المؤمنين فلا يدل على التصحيح حال الصبا ثم اعلم أن الاستدلال بصحة اسلام أمير المؤمنين مشكل جداً فانه سيجي عن قريب قول البيهقي ان تعلق الاحكام التكليفية بعد البلوغ بعد غزوة الخندق وأما قباهها فكان المناط التمييز وكان ايمان أمير المؤمنين مكابلاً انه أول ايماننا عند البعض وان كان غير صحيح عند الخذاق الا الاولية في الصبيان فإيمانه ايمان المكلف فلا يلزم من صحته صحة ايمان غير المكلف وفيه الكلام بل الاخرى ما يجي عن أن الخبر من الشرع لم يوجد ولا يليق فيصح فيقطع الولايات بينه وبين الكافر لعموم النصوص كما قررنا (قال) الامام (نخرا الاسلام بثبوت أصل وجوب الايمان) عليه (لا) ثبوت (وجوب الاداء) فان التكليف موضوع عنه (فاذا أسلم وقع فرضاً) مسقطاً لما في الذمة (كصوم المسافر) فلا يتوجه الخطاب بإيجاب الاداء لتفريغ الذمة لانهم افرغت سابقاً (فلا يجب تجديده بالغاونفاه) أي نفس الوجوب (شمس الائمة لعدم حكمه وهو وجوب الاداء) والشئ انما يجب ويثبت في الذمة لأجل حكمه (وفيه نظراً لاننا أسلم أن حكمه ذلك) أي حكم نفس الوجوب وجوب الاداء (بل ذلك حكم الخطاب وانما حكمه صحة الاداء عن الواجب) بحيث يمنع بعد الاداء عن توجه الخطاب ثم انه ليس لفخر الاسلام دليل على ثبوت نفس الوجوب وأما عدم وجوب التجديد فله لأجل حصول المصلحة لانفس الوجوب وأيضاً لافرق بين الايمان وبين سائر العبادات فتأمل فيه * (مسئلة العقل شرط التكليف) ثم له تفسيرات أظهرها أنه آلة الفهم وتبين سائرها لا يخلو عن اطناب ممل (اذبه الفهم) لا بغيره (وذلك متفاوت) في الشدة والضعف (ولا ينط) التكليف (بكل قدر) من العقول بل رجة الله اقتضت أن ينط بقدر معتد به (فأنيط بالبلوغ عاقلاً) أي غير مجنون لانه مظنة كمال العقل (فالتكليف دائر عليه) وجوداً وعدماً لا على كمال العقل ونقصانه فان من البالغين من ينقص عقله عن بعض المراهقين كالسفر أنيط به الحكم لكونه مظنة المشقة والمشقة أمر غير مضبوط فالحكم دائر عليه وجوداً وعدماً وجدت المشقة أم لا (قال البيهقي) المحدث رحمه الله (الاحكام) الشرعية

العمل به معلوم بدليل قاطع من الاجماع فلا جهالة فيه * الثالث ان المراد من الايات منع الشاهد عن جزم الشهادة بما لم يبصر ولم يسمع والفتوى بما لم يرو ولم ينقله العدول * الرابع ان هذا الدل على رد خبر الواحد دل على رد شهادة الاثنين والاربعة والرجل والمرأتين والحكم باليمين فكما علم بالنص في القرآن وجوب الحكم بهذه الامور مع تجويز الكذب فكذلك بالاخبار

* الخامس انه يجب تحريم نصب الخلفاء والقضاة لان لا يتيقن ايمانهم فضلا عن ورعهم ولا نعلم طهارة امام الصلاة عن الجناية والحدث فلم تمتنع الاقتداء

(الباب الثاني في شروط الراوى وصفته) واذا ثبت وجوب العمل بخبر الواحد فاعلم أن كل خبر فليس بمتقبل وانهم
أولاً أنا لسنا نعني بالقبول التصديق ولا بالرد التكذيب بل يجب علينا قبول قول العدل وربما كان كاذباً أو غالطاً ولا يجوز قبول
قول الفاسق وربما كان صادقاً بل نعني بالمقبول ما يجب العمل به وبالرد وما لا تكلف علينا في العمل به والمقبول رواية كل
مكلف عدل مسلم ضابط منفردا كان برأيه أو معه غيره فهذه خمسة أمور لا بد من النظر فيها * الاول ان رواية الواحد تقبل
وان لم تقبل شهادته خلافا للجبائي وجماعة حيث شرطوا العدد ولم يقبلوا الا قول رجلين ثم لا تثبت رواية كل واحد الا من
رجلين آخرين والى أن ينتهي الى زماننا يكثر كثرة عظيمة لا يقدر معها على اثبات حديث أصلاً وقال قوم لا بد من أربعة
أخذ من شهادة الزنا ودليل بطلان مذهبهم أننا نقول اذا ثبت قبول قول الواحد مع انه لا يفيد العلم فاشتراط العدد تحكم
لا يعرف الا بنص أو قياس على منصوص ولا سبيل الى دعوى النص وما نقل عن الصحابة من طلب استظهار فهو في واقعيتين
أو ثلاث لا سبب ذكراها أما ما قضا فيه بقول عائشة وحدها وقول زوجات رسول الله صلى الله عليه وسلم وقول عبد الرحمن
ابن عوف وأبي هريرة وغيرهم فهو خارج عن الحصر فقد علمنا قطعاً من أحوالهم قبول خبر الواحد كما علمنا قطعاً من شهادة
الواحد وان أخذوا من قياس الشهادة فهو قياس باطل اذ عرف من فعلهم الفرق ولم لا يقاس عليه في شرط الحرية والذكورة
واشترط في أخبار الزنا أربعة وفيما يتعلق برؤية الهلال وشهادة القابلة واحد والمصير الى ذلك خرق للاجماع ولا فرق ان وجب

(انما تعلقت بالبلوغ بعد الهجرة وقبلها الى عام الخندق كانت تتعلق بالتمييز اه) هذا تأييد لاناطة الاحكام بالبلوغ واذا ثبت اناطتها بالبلوغ (فلا يجب أداء شيء على الصبي) ولو عاقلا (خلافا لابي منصور) وهذا الامام الشيخ علم الهدى الماتريدي أعظم مشايخنا وأكبر مشايخ العراق كذا في التقرير كذا في الحاشية (و) خلافا (للعتزلة في وجوب الايمان) أي وجوب أدائه (فانهم ذهبوا الى عقابه بتركه و) خلافا (للقاضي) الامام (أبي زيد حيث قال بوجوب جميع حقوق الله تعالى) من الايمان وغيره (عليه الآن الاداء سقط بعذر الصبا) لقصور البدن ولعله انما قال بالسقوط في غير الايمان (لنا أولا قوله صلى الله عليه وسلم رفع القلم) أي الحساب والمؤاخذة (عن ثلاثة عن النائم حتى يستيقظ وعن الصبي حتى يحتمل وعن المجنون حتى يعقل) وأصحاب الامام علم الهدى يخصصون الصبي العاقل في حق وجوب الايمان بالعقل وباحاديث دخول صبيان الكفرة في النار فان قلت فلم يعرض الاسلام على الصبي بعد اسلام الزوجة وليس واجبا عليه وكذا لم يؤثر باداء الصلاة وهو ابن عشر سنين أجاب عن الاول بقوله (وعرض الاسلام عليه بعد اسلام زوجته لصحته لا لوجوبه) فان قلت لما كان الصبي غير مكلف لا يتناول الخطاب بجرمة النكاح مع الكفر فن أين فساد النكاح حتى يحتاج الى العرض بل لا بد له من دليل قلت قد بينا أن سببية الايمان لا نقطاع الولاية عن الكافر منصوصة في نصوص متضاربة وهو يقتضي فساد النكاح وعدم ثبوت التورث وغير ذلك وأجاب عن الثاني بقوله (وضربه لعشر على الصلاة تأديبا) أي ضربه لاجل التأديب لاجل التعذيب (للاعتياد لا تكليفا) أي ضربه لاجل أن يعتادوها لأنهم مكلفون (و) لنا (ثانيا عدم انفساخ نكاح المراهقة لعدم وصفه) قال الامام محمد المراهقة اذا لم تصف الايمان حين تستل عنه لا ينفسخ نكاحها (بخلاف البالغة) فانه ينفسخ نكاحها فعلم أن المراهقة لم تكن مأمورة بالايمان ولا يخفى على المستيقظ أن هذا لا يصلح دليلا فانه قول المجتهد لا قول صاحب الشرع ثم فيه تحريف الكلم عن مواضعه فان مشايخنا مثل الامام فخر الاسلام وغيره استدلووا على أن مذهب أئمتنا ذلك والدليل يدل عليه ثم انه قد ثبت أنه ينفسخ نكاح المراهقة بالكفر صريحنا فاعلم أنها تهتبت عن الكفر صريحنا وبعض شراح أصول الامام فخر الاسلام صرح أيضا بان الكفر محرم على الصبي وهو مكلف بالكف وعلى هذا ينبغي أن تعصى في صورة عدم الوصف أيضا وينفسخ النكاح أيضا والذي يظهر لهذا

القياس * الشرط الثاني وهو الاول تحقيقا فان العبد ليس عندنا من الشروط وهو التكليف فلا تقبل رواية الصبي لانه لا يخاف الله تعالى فلا وازعه من الكذب فلا تحصل الثقة بقوله وقد اتبعوا في قبول الشهادة سكون النفس وحصول الظن والفاسق أو وثق من الصبي فانه يخاف الله تعالى وله وازع من دينه وعقله والصبي لا يخاف الله تعالى أصلا فهو مردود بطريق الاولى والتسلط بهذا أولى من التمسك برده اقراره وانه اذا لم يقبل قوله فيما يحكيه عن نفسه فبأن لا يقبل فيما يروي به عن غيره أولى فان هذا يبطل بالعبد فانه قد لا يقبل اقراره وتقبل روايته فان كان سببه أنه يتناول ملك السيد وملك السيد معصوم عنه فذلك الصبي أيضا محفوظ عنه لمصلحةه فلا يتعلق به قد يؤثر فيه قوله بل حاله حتى يجوز الاقتداء به اعتمادا على قوله انه طاهر وعلى أنه لا يصلي الا طاهرا لكنه كما يجوز الاقتداء بالبر والفاجر فكذلك بالصبي والبالغ وشهادة الفاسق لا تقبل والصبي أجزأ على الكذب منه أما اذا كان طفلا ميمرا عند التحمل بالغاعند الرواية فانه يقبل لانه لا خلل في تحمله ولا في أدائه ويدل على قبول سماعه اجماع الصحابة على قبول خبر ابن عباس وابن الزبير والنعمان بن بشير وغيرهم من أحداث الصحابة من غير فرق بين ما تحمله بعد البلوغ أو قبله وعلى ذلك درج السلف والخلف من احضار الصبيان مجالس الرواية ومن قبول شهادتهم فيما تحمله في الصغر فان قيل فقد قال بعض العلماء تقبل شهادة الصبيان في الجنایات التي تجرى بينهم قلنا ذلك منه استدلال بالقرائن اذا كثروا وأخبروا قبل التفريق أما اذا تفرقوا فيستطرق اليهم التلقين الباطل ولا وازع لهم فن قضى به فانما قضى به لكثرة الجنایات بينهم ولم يسيس الحاجة الى معرفته بقرائن الاحوال فلا يكون ذلك على منهاج الشهادة * الشرط الثالث أن يكون ضابطا فن كان عند التحمل غير ميمرا وكان مغفلا لا يحسن ضبط ما حفظه ليؤديه على وجهه فلا ثقة بقوله وان لم يكن فاسقا * الشرط الرابع أن يكون مسلما ولا خلافا في أن رواية الكافر لا تقبل لانه متهم في الدين وان كان تقبل شهادة بعضهم على بعض عند أبي حنيفة ولا يخالف في رد روايته والاعتماد في ردها على الاجماع المنعقد على سلبه أهلية هذا المنصب في الدين وان كان عدلا في دين نفسه وهو أولى من قولنا الفاسق مردود الشهادة والكفر أعظم أنواع الفسق وقد قال تعالى ان جاءكم

العبد أن الصبي مكلف بالايان لكن لا كل صبي بل صبي بلغ تميزه الى حد النظر الصحيح وهذا الحد غير مضبوط كما سبق فالمر اهقة لا يفسد نكاحها عند عدم الوصف بالايان للشبهة في البلوغ الى حد التميز وبالشبهة لا يرتفع النكاح القائم بيقين وأما حالها في الآخرة فقول الى الله فان بلغت في علمه حد التكليف يعذبها والا وأما عند الوصف بالكفر فقد علم أنها صلت للنظر لكن كبرت العقل حيث أتت بالكفر فعلم كونها مكافئة كافرة فحكم بانفساخ النكاح فليس في هذا دليل على أن الصبي غير مكلف بالايان عند أئمتنا أصلا فتدبر (أقول وفيه أنه لا يدل على نفي أصل الوجوب) للايان (عن العاقلة) والجواب انه لم يقصد الدلالة عليه بل على نفي وجوب الاداء فأما نفس الوجوب فان كان فلا يضرنا (ولنا على القاضي) خاصة (أنه لو كان) كل من الحقوق الالهية (واجبا عليه ثم سقط الوجوب دفعا للخرج) كما هو مذهبه (لكان) الصبي (الآتي) به (مؤديا للواجب) لانه صار مرخصا في لزوم الاداء بعد تدبر (كالسافر اذا صام واللازم) هو كونه مؤديا للواجب (باطل اتفاقا) فان قيل يجوز أن يكون رخصة اسقاط فلا يكون الآتي بها مؤديا للواجب قلت اذا كان رخصة اسقاط فهي غير واجبة عليه بل وجوبه منسوخ ونحن لا ننكره كما نقلنا عن البيهقي وانما النزاع في أن الوجوب ثابت عليه أم لا وأيضا قال في الجواب (و ليس رخصة اسقاط لعدم الاثم بالاتفاق) في الاتيان وفيها يأن في الاتيان كصلاة المسافر اذا أتمها فتدبر * (مسئلة الالهية) هي كون الانسان بحيث يصح أن يتعلق به الحكم (كاملة بكل العقل والبدن) أي كونه عاقلا بالغاً (فيلزم وجوب الاداء وقاصرة بقصور أحدهما كالصبي العاقل) فان بدنه قاصر (والمعتوه البالغ) لقصور عقله (والثابت معها) أي القاصرة (صحة الاداء) لا وجوبه كما قدم (والتفصيل في الصبي) ويقاس عليه المعتوه (أن ما يكون مع القاصرة إما حق الله) وهو ما روعي فيه جانب الشرع (وهو ثلاثة محض) أي الذي لا يمكن سقوط حسنه بحال (وقبيح محض) أي لا يمكن أن يسقط قبحه بحال (وبين بين) أي أمر قد يحسن وقد يقيح (وإما حق العبد) وهو الذي روعي فيه مصالح العبد في تشريعه (وهو أيضا ثلاثة نافع محض) في الدنيا (وضار محض) فيها (وداثر بينهما) قد ينفع وقد يضر (الاول كالايان) فانه حسن محض (لا يسقط حسنه وفيه نفع محض لانه منبسط سعادة الدارين) أما السعادة الآخروية

فاسق بنسبنا فتبينوا أن تصيبوا الان الفاسق منهم لجرأته على المعصية والكافر المترهب قد لا يتهم لكن التعويل على الاجماع في سلب الكافر هذا المنصب فان قيل هذا يتجه في اليهود والنصارى ومن لا يؤمن بديننا اذ لا يليق في السياسة تحكيمه في دين لا يعتد تعظيمه فاقول لكم في الكافر المتأول وهو الذي قد قال بيده عجب التكفير بها فهو معظم الدين ومتمتع من المعصية وغير عالم بانه كافر فلم لا تقبل روايته وقد قبل الشافعي رواية بعض أهل البدع وان كان فاسقا بيده لانه متأول في فسقه قلنا في رواية المبتدع المتأول كلام سيأتى وأما الكافرون كان متأولا فلا تقبل روايته لان كل كافر متأول فان اليهودى أيضا لا يعلم كونه كافرا أما الذى ليس بمتأول وهو المعتاد بلسانه بعدم معرفة الحق بقلبه فذلك مما يندر وتورع المتأول عن الكذب كتورع النصرانى فلا ينظر اليه بل هذا المنصب لا يستفاد الا بالاسلام وعرف ذلك بالاجماع لا بالقياس * الشرط الخامس العدالة قال الله تعالى ان جاءكم فاسق بنسبنا فتبينوا وهذا جرح عن اعتماد قول الفاسق ودليل على شرط العدالة في الرواية والشهادة والعدالة عبارة عن استقامة السيرة والدين ويرجع حاصلها الى هيئة راسخة في النفس تحمل على ملازمة التقوى والمروءة جميعا حتى تحصل ثقة النفوس بصدقه فلا ثقة بقول من لا يخاف الله تعالى خوفا وازعا عن الكذب ثم لا خلاف في أنه لا يشترط العصمة من جميع المعاصى ولا يكفي أيضا اجتناب الكبائر بل من الصغائر ما يرد به كسرقة بصلة وتطفيف في حبة قصدا وبالجملة كل ما يدل على رصدا كونه الى حد يستجرب على الكذب بالاغراض الدنيوية كيف وقد شرط في العدالة التوقى عن بعض المباحات القادحة في المروءة نحو الاكل في الطريق والبول في الشارع وصحبة الاراذل وافرط المزح والضابط في ذلك فيما جاوز محل الاجماع أن يرد الى اجتهاد الحاكم فمادل عنده على جرائته على الكذب رد الشهادة وما لا فلا وهذا يختلف بالاضافة الى المجتهدين وتفصيل ذلك من الفقه لا من الاصول ورب شخص يعتاد الغيبة ويعلم الحاكم أن ذلك له طبع لا يصبر عنه ولو جمل على شهادة الزور لم يشهد أصلا فقبوله شهادة بحكم اجتهاده جائز في حقه ويختلف ذلك بعادات البلاد واختلاف أحوال الناس في استعظام بعض الصغائر دون بعض ويتفرع عن هذا الشرط مسثلتان (مسئلة) قال بعض أهل العراق العدالة عبارة عن اظهار الاسلام فقط مع سلامته عن فسق ظاهر فكل مسلم مجهول عنده عدل وعندنا لا تعرف عدالته

فظاهرة وأما سعادة الدنيا فلا نه يصير بالايمان معصوم الدم والمال ومعزايين الانام واذا كان نافعا محضا (فيصح منه) قياسا واستحسانا لانه محل الرحمة فيصح ما فيه نفعه وان قيل لعل الشرع لم يعتبر به وجعله كالايمان قال (والجرح من الشارع لم يوجد ولا يليق به) فان الحكيم لا يليق به أن يحجر عما هو مناط السعادتين فان قلت فيه ضرر أيضا من حرمان الميراث اذا كان المورث كافرا وفرقة النكاح اذا كانت الزوجة كافرة أجاب بقوله (وضرر حرمان الميراث وفرقة النكاح) ليس مبنيا على الايمان بل (لكفر القريب والزوجة) فان كفرهما مع ايمانه الموجب للتباغض الدينى أوجب ذلك وما اشتهر فيهم أن الحادث يضاف الى أقرب الاسباب فليس عاما بل فيما اذا كان الأقرب صالحا وههنا الايمان غير صالح لنسبة المضار اليه فلا تضاف الفرقة اليه (ولو سلم) أن كل واحد من الضررين حدث من ايمانه (فهو بالتبع) وأما بالذات ففيه سعادة أبدية (وكم من شيء ثبت تبعا) لشيء (لا) يثبت (قصدا) كقبول هبة القريب من الصبي مع ترتب العتق) عليه ولا يملك الصبي العتق قصدا ولو سلم أنه بالذات لكن الضرر اليسير يتحمل للنفع الكثير وجواب آخر أن الاسلام أن هذا ضرر فان قطع الولاية بين السعيد والشيقي المورث لحرمان الميراث خير كثير وكذا قطع الانبساط بينهما فتدبر (والثاني) أى القبيح المحض (كالكفر والقياس أن لا يصح لانه ضرر محض) والصبي محل الشفقة (وعليه الشافعي وأبو يوسف) فأبو يوسف في تصحيح الايمان موافق للامام وفي عدم تصحيح كفر الصبي موافق للشافعي (لكن يصح) كفره (استحسانا عندنا) وهذا الخلاف انما هو في حق أحكام الدنيا (وفي أحكام الآخرة يصح اتفاقا) حتى لو مات الصبي الكافر لا يصلى عليه اتفاقا والمشهور في تفسير الاحكام الآخروية التعذيب في الآخرة وهذا شئ عجيب فأى مرحلة في التعذيب مدة لا تنهاى وعدم تجويز الفرقة أو حرمان الميراث وأيضا كتب الكلام مشحونة بالاختلاف في تعذيب صغار الكفرة فينسبون الى الامام التوقف والى الاشعرية العفو لقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا وهذا يناقض الاتفاق الا أن يراد بالصبي غير العاقل الكافر بتبعية الام وهذا غير بعيد في قول الامام لما مر أنه لا عذر لاحد في الجهل بالحال لكن يأبى عنه استدلال الاشعرية وروى بسند جيد عن أبي هريرة أن الله يبتلى بالنار اياهم ويأمرهم بالدخول فيها فمن أطاع مجدها بردا ويعفو عنه ومن لم يطع يعذبه فلا اتفاق أيضا ولعله أراد اتفاق

الانجيرة باطنه والبحث عن سيرته وسيرته ويدل على بطلان ما قالوه أمور الاول أن الفاسق مردود الشهادة والرواية بنص القرآن ولعلنا بان دليل قبول خبر الواحد قبول الصحابة آياه واجماعهم ولم ينقل ذلك عنهم الا في العدل والفاسق لو قبلت روايته لقبيل بدليل الاجماع أو بالقياس على العدل المجمع عليه ولا اجماع في الفاسق ولا هو في معنى العدل في حصول الثقة بقوله فصار الفاسق ما نعام الرواية كالصبا والكفر وكالرق في الشهادة ومجهول الحال في هذه الحاصل لا يقبل قوله فكذلك مجهول الحال في الفسق لانه ان كان فاسقا فهو مردود الرواية وان كان عدلا فغير مقبول أيضا للجهل به كما لو شككنا في صباه ورقه وكفره ولا فرق الثاني أنه لا تقبل شهادة المجهول وكذلك روايته وان منعوا شهادة المال فقد سلموا شهادة العقوبات ثم المجهول مردود في العقوبات وطريق الثقة في الرواية والشهادة واحد وان اختلفا في بقية الشروط الثالث أن المفتي المجهول الذي لا يدري أنه بلغ رتبة الاجتهاد أم لا لا يجوز للعاي قبول قوله وكذلك اذا لم يدركه عالم أم لا بل سلموا أنه لو لم تعرف عدالته وفسقه فلا يقبل وأي فرق بين حكاية المفتي عن نفسه اجتهاده وبين حكاية خبرا عن غيره الرابع أن شهادة الفرع لا تسمع ما لم يعين الفرع شاهد الاصل وهو مجهول عند القاضي فلم يجب تعيينه وتعريفه ان كان قول المجهول مقبولا وهذا رد على من قبل شهادة المجهول ولا جواب عنه فان قيل يلزمه ذكر شاهد الاصل فلعل القاضي يعرفه بنفسه فيرد شهادته قلنا اذا كان حده العدالة هو الاسلام من غير ظهور فسق فقد تحقق ذلك فلم يجب التبع حتى يظهر الفسق ثم يبطل ما ذكره بالخبر المرسل فانهم لم يوجبوا ذكر الشيخ ولعل المروي له يعرف فسقه الخامس أن مستندنا في خبر الواحد عمل الصحابة وهم قد ردوا خبر المجهول فرد عمر رضي الله عنه خبر فاطمة بنت قيس وقال كيف نقبل قول امرأة لا ندري صدقت أم كذبت ورد على خبر الاشعبي في المفوضة وكان يحلف الراوي وانما يحلف من عرف من ظاهره العدالة دون الفسق ومن رد قول المجهول منهم كان لا ينكر عليه غيره فكانوا بين راد وساكت وبمثله ظهر اجماعهم في قبول العدل اذا كانوا بين قابل وساكت غير منكرو ولا معترض السادس ما ظهر من حال رسول الله صلى الله عليه وسلم في طلبه العدالة والعفاف وصدق التقوى ممن كان ينفذه لالاعمال وأداء

أبي يوسف والشافعي معهما (وجه الاستحسان أن الكفر محظور مطلقا) قبيح دائما وقد قام به فعله شقيا (فلا يسقط بعذر غير مسموع) هو كونه محلا للرجة لاجل الصبا فان هذه الشقاوة الكاملة تخرجه عن كونه محلا للرجة لان الرجة لا تجعل الشقي الكامل في الشقاوة سعيدا واذا صح كفره واعتبر شقاوته (فتبين امرأته) المؤمنة (ويحرم الميراث بالردة) فان قلت فلم يقتل بالردة قال (وانما يقتل) به (بل قيد لانه ليس) القتل للردة (بمجرد الارتداد بل بالحرابة وهو ليس من أهلها) وقد ورد النهي عن قتل الضبيان في الخبر الصحيح الثابت في الصحيحين فان قلت فلم يقتل بعد البلوغ قال (ولا) يقتل (بعد البلوغ) أيضا (لان في صحة اسلامه خلافا بين العلماء) فن قال باسلامه فكفره ردة عنده ومن قال بعدم صحة اسلامه فكفره لا يكون ردة (فأورث) الاختلاف (شبهة) في ثبوت الردة والقتل يسقط بالشبهة كذا قالوا وفيه أن الشبهة الدارئة للقتل هي الشبهة الناشئة في ثبوت السبب نفسه لا الشبهة الواقعة في كون السبب سببا والالزم أن لا يثبت الحد في السبب المختلف ولا يثبت بخبر الواحد وههنا السبب متحقق بلا مرد فلا يصح الرد فتأمل ولو اعتبر السقوط مرة شبهة في عود ملكان له وجهه وكفى فتدبر (والثالث) وهو الدائر بين الحسن والقبيح (كالصلاة وأخواتها من العبادات البدنية فانها مشروعة في وقت) كما عدا الاوقات المكروهة (دون وقت) آخر كوقت الطلوع في حق الصلاة وقس عليه فلا تصير واجبة الاداء للحرج مع قبولها السقوط في الجملة لكن (يصح مباشرة) ايها أي بعضها فانه لا يصح اعتياده للجهاد (للتواب والاعتقاد بلا عهدة) عليه في الافساد لانه ليس محلا للتكليف (فلا يلزم) عليه (بالشروع ولا) يلزم القضاء (بالافساد ولا) يلزم (جزاء مخطورا حرامه) بالجناية عليه (بمخلاف ما كان ماليا) أي من العبادات المالية (كالزكاة لا تصح منه لان فيه ضررا) مع عدم الوجوب وانه ممنوع عن التبرعات المالية (والرابع) وهو حق العبد النافع المحض (كقبول الهبة يصح مباشرة منه بلا اذن وليه لانه نفع محض) والولي انما جعل وليا لئلا يستضر بالغرارات فتخص الحاجة اليه فيما يحتمل المضره وأما ما هو نافع محض فلا يحتاج فيه اليه فيصح من غير اذنه (ولذلك) أي لاجل أن النافع في حق الصبي يثبت من غير اذن الولي (تجب أجرة الصبي المحجور) اذا استأجر نفسه وفرغ من العمل (مع بطلان العقد) الذي

الرسالة وانما طلب الاشد التقوى لانه كان قد كفهم أن لا يقبلوا الا قول العدل فهذه أدلة قوية في محل الاجتهاد قريسة من القطع والمسألة اجتهادية لا قطعية

(شبه الخصوم وهي أربع) الاولى أنه صلى الله عليه وسلم قبل شهادة الاعرابي وحده على رؤية الهلال ولم يعرف منه الا الاسلام قلنا وكونه أعرابيا لا يمنع كونه معلوم العدالة عنده اما بالوحي واما بالخبرة واما بتركيبه من عرف حاله فنسلم لكم أنه كان مجهولا عنده الثانية أن الصحابة قبلوا قول العبيد والنسوان والاعراب لانهم لم يعرفوهم بالفسق وعرفوهم بالاسلام قلنا انما قبلوا قول أزواج رسول الله صلى الله عليه وسلم وأزواج أصحابه وكانت عدالتهم وعدالة مواليتهم مشهورة عندهم وحيث جهلوا ردوا كرد قول الاشعبي وقول فاطمة بنت قيس الثالثة قولهم لو أسلم كافر وشهد في الحال أو روى فان قلتم لا تقبل شهادته فهو بعيد وان قبلتم فلا مستند للقبول الاسلامه وعدم معرفة الفسق منه فاذا انقضت مدته ولم تعرف منه فسقيا طول مدة اسلامه لم يوجب رده قلنا لان سلم قبول روايته فقد سلم الكذب ويبقى على طبعه فلم نطلع على خوف في قلبه وازع عن الكذب لا تقبل شهادته والتقوى في القلب وأصله الخوف وانما تدل عليه أفعاله في مصادره وموارده فان سلمنا قبول روايته فذلك لطرق اسلامه وقرب عهده بالدين وشتان بين من هو في طراوته وبدايته وبين من قسا قلبه بطول الالف فان قيل اذا رجعت العدالة الى هيئة باطنة في النفس وأصلها الخوف وذلك لا يشاهد بل يستدل عليه بما ليس بقاطع بل هو مغلب على الظن فأصل ذلك الخوف هو الايمان فذلك يدل على الخوف دلالة ظاهرة فلتكتف به قلنا لا يدل عليه فان المشاهدة والتجربة دلت على أن عدد فساق المؤمنين أكثر من عدد عدولهم فكيف نشكك بنفوسنا فيما عرفناه يقينا ثم هلا كتنى بذلك في شهادة العقوبات وشهادة الاصل وحال المفتي في العدالة وسائر ما سلموه الرابعة قولهم يقبل قول المسلم المجهول في كون اللحم لحم ذكي وكون الماء في الحمام طاهرا وكون الجارية المبيعة رقيقة غير مزوجة ولا معتدة حتى يحل الوطء بقوله وقول المجهول في كونه متطهرا للصلاة عن الحدث والجنابة اذا أم الناس وكذلك قول من يخبر عن نجاسة الماء وطهارته بناء على ظاهر الاسلام وكذلك قول من

عقده (اذا كان) الصبي (حرا) لان بطلان عقده انما كان لاحتمال أن تضره المشقة فاذا فرغ من العمل بقي النفع الذي كان في العقد فلا وجه لبطلان العقد في هذا فوجب الاجر المسمى دون أجر المثل (وأما العبد) المحجور اذا أجز نفسه (فوجب له الاجر بشرط السلامة) بعد الفراغ من العمل لما ينبت (فلو هلك) في هذه الاجارة (فالقيمة) واجبة (لا الاجر) لان المستأجر يصير غاصبا بالاستخدام من غير إذن السيد فاذا هلك وجب القيمة عليه ومالك العبد بالضمان فظهر أنه استخدم ملك نفسه فلا أجر (و) اذا (استحق) الصبي (الرضخ) بالخاء المعجمة وهو مال أقل من السهم من الغنمة (مع عدم جواز شهود القتل) أي القتال (بدون الاذن بالاجماع) لان عدم جواز الشهود انما كان لدفع احتمال ضرر الموت والجرح مع عدم الوجوب عليه وأما حال أخذ الغنمة فنفع محض (والخامس) وهو الضرر المحض (كالطلاق ونحوه فلا يملكه ولو باذن وليه كما لا يملكه عليه) أي على الصبي (غيره) فعلى هذا امر أنه ليست محلا للطلاق قالوا لانه لما كان ضارا بالقطع وقد كان ولاية الولي لتدفع الضرر بانضمام رأيه ولا اندفاع ههنا بطل الولاية في هذا القسم بالكلية فتأمل فيه (قال) الامام (شمس الأئمة) السرخسي (زعم بعض مشايخنا أن هذا الحكم) أي حكم الطلاق (غير مشروع أصلا حتى ان امرأته لا تكون محلا للطلاق) بل صارت في هذا الحكم كالأجنبية (وهذا وهم فان الطلاق يملك بملك النكاح) فهو من لوازمه فلا ينقل النكاح عن ملك الطلاق (ولا ضرر فيه) أي في ملك الطلاق حتى لا يملك الصبي بل في عدم الملك ضرر (وانما هو في الايقاع) فانه يبطل به ملك النكاح فلا يصلح الايقاع لكن ربما ينشأ من الزوجة مضرات عظيمة فينبغي الاضرار في الايقاع (فلو تحققت الحاجة اليه لدفع الضرر كان صحيحا) هذا أشبه بالصواب والله أعلم بأحكامه فان قلت فاذا كان لا يملك ما فيه مضرة أصلا فلم يملك القاضي اقراض ماله من المولى عفاه متبرع لا نفع فيه أصلا قال (وانما يجوز اقراض القاضي ماله من المولى) لانه تبرع بل (لانه حفظ) له لانه في يديهمين فلا احتمال للهلاك (مع قدرة الاقتضاء بعلمه) فلا احتمال للجهود وههنا بحث فان احتمال الجود وان انسدل لكن ههنا احتمالات أخرى كأنعزال القاضي أو افلاس المديون أو عيوبه منقطعة أو غير ذلك قال مطلع الاسرار الالهية الربانية لا يؤخذ بهذه الرواية لظهور الحياة اليوم في القضاة فافهم (بخلاف

يخبر الاعمى عن القبلة قلنا ما قول العاقد فقبول لا لكونه مجهولاً لكنه مع ظهور الفسق وذلك رخصة لكثرة الفساق وليس حاجتهم الى المعاملات وكذلك جواز الاقتداء بالبر والفاجر فلا يشترط الستر أما الخبر عن القبلة وعن طهارة الماء فإلم يحصل سكون النفس بقول المخبر فلا يجب قبوله والمجهول لا تسكن النفس اليه بل سكون النفس الى قول فاسق جرب باجتناب الكذب أغلب منه الى قول المجهول وما يخص العبد بينه وبين الله تعالى فلا يبعد أن يرذالى سكون نفسه فأما الرواية والشهادة فأمرهما أرفع وخطرهما عام فلا يقاسان على غيرهما وهذه صور ظنية اجتهدية أما رد خبر الفاسق والمجهول فقريب من القطع (مسئلة) الفاسق المتأول وهو الذى لا يعرف فسق نفسه اختلفوا فى شهادته وقد قال الشافعى أقبل شهادة الخنى وأحده اذا شرب النبيذ لان هذا فسق غير مقطوع به انما المقطوع به فسق الخوارج الذين استباحوا الديار وقتل الذرارى وهم لا يدرون أنهم فسقة وقد قال الشافعى تقبل شهادة أهل الاهواء الا الخطابية من الرافضة لانهم يرون الشهادة بالزور لموافقهم فى المذهب واختار القاضى أنه لا تقبل رواية المبتدع وشهادته لانه فاسق بفعله وبجهله بتحريم فعله ونسقه مضاعف وزعم أن جهله بفسق نفسه كجهله بكفر نفسه ورق نفسه ومثاله هذا الخلاف أن الفسق يرد الشهادة لانه نقصان منصب يسلب الاهلية كالكفر والرق أو هو مردود القول للثمة فان كان للثمة فالمبتدع متورع عن الكذب فلا يهتم وكلام الشافعى مشير الى هذا وهو فى محل الاجتهاد فذهب أبى حنيفة أن الكفر والفسق لا يسلبان الاهلية بل يوجبان التهمة ولذلك قبل شهادة أهل الذمة بعضهم على بعض ومذهب القاضى أن كليهما نقصان منصب يسلب الاهلية ومذهب الشافعى أن الكفر نقصان والفسق موجب للرد للثمة وهذا هو الأغلب على الظن عندنا فان قيل هذا مشكل على الشافعى من وجهين أحدهما أنه قضى بان النكاح لا ينعقد بشهادة الفاسق وذلك لسلب الاهلية الثانى انه ان كان للثمة فاذا غلب على ظن القاضى صدقه فليقبل قلنا أما الاول فأخذه قوله صلى الله عليه وسلم لا نكاح الا بولي وشاهدي عدل والشارع أن يشترط زيادة على أهلية الشهادة كما شرط فى الولي وكما شرط فى الزنا زيادة عدد وأما الثانى فسيببه أن الظنون تختلف وهو أمر خفي ناطه الشرع بسبب ظاهر وهو عدد مخصوص

(الاب) فانه لا يملك اقراض مال ابنه الصغير (الافى رواية) وجهها أنه نوع من الحفظ لانه يصير فى يدين قادر على الاداء وجهه الاول أنه يحتمل الهلاك بالجود بخلاف القاضى فان علمه يلزم فلا يضر الجود و (السادس) وهو الدائر بين الضرر والنفع (كالبيع والاجارة وغيرهما من المعاوضات ففيها نفع) لاحتمالها الاسترباح (مشوب باحتمال ضرر) لاحتمال خسارة المال أو البدن والصبي قاصر عن معرفة العواقب فلم تفوض اليه هذه العقود مرجحة لما يقع فى ضرر بل أولى عليه من هو أشفق به (فبانضمام رأى) هذا (الولى يندفع) ذلك (الاحتمال) من الضرر (فيما لا) هذه العقود (معه ثم عند) الامام (أبى حنيفة لما انجبر القصور) الذى كان فى الصبي من نفاذ تصرفاته (بالاذن) الصادر من الولي (كان كالبالغ) فى نفاذ التصرفات (فيما لا) العقود (بغير فاحش مع الاجانب) باتفاق الروايات كالبالغ (و) مع (الولى فى رواية) وفى أخرى لا يملك لان الولي حينئذ منهم فى الاذن لجواز أن الله كان خداعاً منه لا خذماً له ولا كذلك فى الاجنبى (وعندهما لا يجوز) العقود مع الغيب الفاحش (وقولهما أظهر) لان الاذن انما اعتبر شرعاً بالأم من الضرر فلما عقد مع الغيب علم أن الله لم يقع فى محله والعذر له أن الاذن مظنة عدم الضرر وتختلف الحكمة عن المظنة لا يوجب عدم العلة كسفر الملك المرفه مع أنه منفك عن الحكمة يثبت الترخص فتدبر والله أعلم بأحكامه ثم ههنا عوارض على الاهلية ذكرها مشايخنا الكرام والمصنف أهمل الاكثر منها وأشار الى البعض فى الجملة وأنا أذكرها لشدة الحاجة فى استخراج الاحكام الى معرفتها * العوارض المعترضة على الاهلية سماوية ومكتسبة أما المكتسبة فمما الجهل وهو على أنواع الاول الجهل الذى يكون من مكابرة العقل وترك البرهان القاطع الظاهر أشد ظهوراً من ظهور الشمس على نصف النهار وهو جهل الكافر لا يكون عذراً بحال بل يؤخذ به فى الدنيا بالاذلال بالقتل والنهب والاسترقاق أو أخذ الجزية وبعد قبولهم تكون حججهم دافعة للتعرض بما فعلوا بشرط أن يكون فى دينهم الباطل جائزاً لا كارباقائه محرم فى الاديان كلها بالاتفاق فلا يحد شاربهم ودافعة للخطاب أيضاً عندنا خلافاً للشافعى رحمه الله كان الخطاب النازل لم يتوجه فلم يسقط تقوم الجزى فى حقهم فيضمن بالاتلاف وينفذ نكاح الجوس من المحارم فلا يفسخ الا بترافعهما اليها ويثبت نسب الاولاد منها ويحبر على اعطاء النفقة والمهر

و وصف مخصوص وهو العبدالة فيجب اتباع السبب الظاهر دون المعنى الخفي كما في العقوبات وكافي ردشهادة الوالد لأحد ولديه على الآخر فإنه قد يتهم وترد شهادته لأن الأوبة مظنة للهمة فلا ينظر إلى الحال وإنما مظنة التهمة ارتكاب الفسق مع المعرفة دون من لا يعرف ذلك ويدل أيضا على مذهب الشافعي قبول الصحابة قول الخوارج في الأخبار والشهادة وكانوا فسقة متأولين وعلى قبول ذلك درج التابعون لأنهم متورعون عن الكذب جاهلون بالفسق فان قيل فهل يمكن دعوى الإجماع في ذلك قلنا لا فإننا نعلم أن عليا والأئمة قبلوا قول قتلة عثمان والخوارج لكن لا نعلم ذلك من جميع الصحابة فاعل فيهم من أضرمانكار الكفر لم يرد على الإمام في محل الاجتهاد فكيف ولو قبل جميعهم خبرهم فلا يثبت أن جميعهم اعتقدوا فسقهم وكيف يفرض والخوارج من جملة أهل الإجماع وما اعتقدوا فسق أنفسهم بل فسق خصومهم وفسق عثمان وطليحة ووافقهم عليه عمار بن ياسر وعدي ابن حاتم وابن الكواء والاشتر النخعي وجماعة من الأمراء وعلى في تقيته من الإنكار عليهم خوف الفتنة فان قيل لولم يعتقدوا فسق الخوارج لفسقوا قلنا ليس كذلك فليس الجهل بما يفسق ويكفر فسقا وكفرا وعلى الجملة فقبولهم روايتهم يدل على أنهم اعتقدوا رد خبر الفاسق للتهمة ولم يتهموا المتأول والله أعلم

(خاتمة جامعة للرواية والشهادة) اعلم أن التكليف والاسلام والعدالة والضبط يشترك فيه الرواية والشهادة فهذه أربعة أما الحرية والذكورة والبصر والقراءة والعدو والعداوة فهذه الستة تؤثر في الشهادة دون الرواية لأن الرواية حكمها عام لا يختص بشخص حتى تؤثر فيه الصداقة والقراءة والعداوة فيروى أولاد رسول الله صلى الله عليه وسلم عنه ويروى كل ولد عن والده والضرير الضابط للصوت تقبل روايته وان لم تقبل شهادته إذ كانت الصحابة يروون عن عائشة اعتمادا على صوتها وهم كالضرير في حقها ولا يشترط كون الراوي عالما فقيها سواء خالف ما رواه القياس أو وافق اذ رب حامل فقه غير فقيه ورب حامل فقه إلى من هو أفقه منه فلا يشترط الاحتفاظ ولا يشترط مجالسة العلماء وسماع الأحاديث بل قبلت الصحابة قول أعرابي لم يروا الأحاديث واحدا نعم إذا عارضه حديث العالم الممارس ففي الترجيح نظرياتي ولا تقبل رواية من عرف باللعب والهزل

ويصير محصنا بالوطء إذا أسلم بعده وقال لا ينفذ ويفسخ جبرأولا يثبت النسب ولا نفقة ولا مهر ولا احصان لأن ديانتهم وإن منعت من توجه الخطاب لكن لا تثبت حكما جديدا بل يبقى الحكم الأصلي والحكم الأصلي في المحارم الحرمات فتنقي كما كانت في الربا وهو الاشبه الثاني الجهل الذي يدون عن مكابرة العقل وترك الحجة الجلية أيضا لكن المكابرة فيه أقل منها في الأول لكون هذا الجهل ناشئا عن شبهة منسوبة إلى الكتاب أو السنة وهذا الجهل للفرق الضالة من أهل الأهواء كالمعتزلة والروافض والخوارج وهذا الجهل أيضا لا يكون عذرا ولا نتركهم على جهلهم فان لنا أن نأخذهم بالحجة لقبولهم التدين بالاسلام فان غصبوا مال أهل الحق بالتأويل الفاسد يؤخذ منهم جبرأولا يحرم أهل الحق بقتل مورثه الخارجي عن الميراث اذ لا جناية في هذا القتل ويؤخذون بقصاص وحدها لأنه إذا كان لهم منعة فتقطع الولاية عنهم فلا يؤخذون بقتل العادل في صف القتال ولا يحرمون عن الميراث ولا يضمن مالهم بالاخذ حال القتال والاستعمال والضياح وأما ان كان قائما يجب الرد الثالث جهل نشأ عن اجتهد ودليل شرعي لكن فيما لا يجوز فيه الاجتهاد بأن يخالف الكتاب أو السنة المشهورة أو الإجماع وحكمه أنه وإن كان عذرا في حق الأثم لكن لا يكون عذرا في الحكم حتى لا ينفذ القضاء به فلا يصح بيع مذبح متروك التسمية عمدا ولا القضاء بحل المطلقة ثلاثا لثبوت كحة زواجا آخر غير الذائقة عسيلة كما حكى عن سعيد بن المسيب الرابع جهل نشأ عن اجتهد فيما فيه مساع كالمجتهدات وهو عذر البتة وينفذ القضاء على حسبه الخامس جهل نشأ عن شبهة وخطاكن وطيأ أجنبية بظن أنها زوجته أو وطيأ جارية ابنه أو زوجته وهذا عذر في حق سقوط الحد السادس جهل لزمه ضرورة بعذر وهو أيضا عذر كجهل المسلم في دار الحرب أحكام الاسلام فلا يحذر بالشرب والجهل أحكام بحسب الأثم وسيجي إن شاء الله تعالى في الخاتمة مفصلا ومنها السكر وهو أمان مباح كما إذا سكر بالمعاجين التي تؤخذ من أشياء غير الخمر المأكولة لقوة البدن أو بالخمر المشروب وقت الإكراه والخمصة وحكمه حكم الانماء الذي سيجي إن شاء الله تعالى وأما من محرم الخمر المشروب في غير حال الضرورة وحكمه أنه لا يكون عذرا في حال فيؤخذ بعباراته حتى يقع طلاقه وعتاقه ويصح عينه وطهاره الأعبارة الردة اذ ركنها فساد العقيدة ولم يوجد ورأيت في بعض كتب الفقه الردة بسبب الرسول صلوات الله عليه وآله وأصحابه فإنه يؤخذ به السكران أيضا

فلا يصلح للزكية وان كان بصيرا فأى معنى السؤال والصحيح عندنا أن هذا يختلف باختلاف حال المزكى فنحصلت الثقة ببصيرته وضبطه يكتفى بإطلاقه ومن عرفت عدالة في نفسه ولم تعرف بصيرته بشروط العدالة فقد نراجعها إذا فقدنا عالمنا بصيرابه وعند ذلك نستقصيه أما إذا تعارض الجرح والتعديل قدمنا الجرح فان الجرح اطلع على زيادة ما اطلع عليها المعدل ولا نفاها فان نفاها بطلت عدالة المزكى إذا انفى لا يعلم الا اذا جرحه بقتل انسان فقال المعدل رأيت حيا بعده تعارضوا وعدا المعدل اذا زاد قيل انه يقدم على الجرح وهو ضعيف لان سبب تقديم الجرح اطلاع الجرح على مزيد ولا ينتفى ذلك بكثره العدد

(الفصل الثالث في نفس الزكية) وذلك اما بالقول أو بالرواية عنه أو بالعمل بخبره أو بالحكم بشهادته فهذه أربعة أعلاها صريح القول وتعامه أن يقول هو عدل رضا لاني عرفت منه كيت وكيت فان لم يذكر السبب وكان بصيرا بشروط العدالة كفى الثانية أن يروى عنه خبرا وقد اختلفوا في كونه تعديلا والصحيح أنه ان عرف من عادته أو بصريح قوله أنه لا يستحيز الرواية الا من عدل كانت الرواية تعديلا والا فلا من عادة أكثرهم الرواية من كل من سمعوه ولو كفوا الثناء عليهم سكتوا فليس في روايته ما يصرح بالتعديل فان قيل لو عرفه بالفسق ثم روى عنه كان غاشيا في الدين قلنا لم نوجب على غيره العمل لكن قال سمعت فلانا قال كذا وصدق فيه ثم لعله لم يعرفه بالفسق ولا المسألة فروى ووكل البحث الى من أراد القبول الثالثة العمل بالخبر ان أمكن جملة على الاحتياط أو على العمل بدليل آخر وافق الخبر فليس بتعديل وان عرفنا يقينا انه عمل بالخبر فهو تعديل اذ لو عمل بخبر غير العدل لفسق وبطلت عدالته فان قيل لعله ظن أن مجرد الاسلام مع عدم الفسق عدالة قلنا هذا يتطرق الى التعديل بالقول ونحن نقول العمل كالقول وهذا الاحتمال ينقطع بذكر سبب العدالة وما ذكرناه نقر به على الاكتفاء بالتعديل المطلق اذ لو شرط ذكر السبب لشرط في شهادة البيع والنكاح عديم جميع شرائط الصحة وهو بعيد فان قيل لعله عرفه عدلا ويعرفه غيره بالفسق قلنا من عرفه لاجرم لا يلزمه العمل به كما لو عدل جريحا الرابعة أن يحكم بشهادته فذلك أقوى من تزكيتهم بالقول أما ترك الحكم بشهادته وبخبره فليس جرحا اذ قد يتوقف في شهادة العدل وروايته لاسباب سوى الجرح

والبناء عليه لانه اذا عمل بالهزل يبقى البيع بأقل الثمن والزيادة وان كان شرطا فاسدا الا أنه لا مطالب له من جهة العبد ولا يورث الفساد ومنها ما لا يحتمل النقص فاما أن لا يكون يلزم فيه المال أصلا فلا يؤثر فيه الهزل كالطلاق والعتاق والرجعة والمبين والعفو عن القصاص للنص في الرجعة والطلاق والنكاح وغيرها مقيس عليها اجماع أنها انشأت لا تحتمل الفسخ أو يلزم فيه المال وكان تبعا كالنكاح فان كان الهزل في أصل النكاح فالعقد لازم وان كان في القدر فان اتفقا على الاعراض فالمسمى لازم وان اتفقا على البناء فالأقل بالاتفاق أما عنده فلا يمكن العمل بالهزل ههنا لان الأقل يكون مهرا والزائد شرطا فاسدا لا يفسد به النكاح وان اتفقا على السكوت أو اختلفا ولم يتفقا على شيء فالأقل في رواية الامام محمد لما بينا في رواية الامام أبي يوسف المسمى وفي التحرير وهو أصح لان العقل لا يجوز أن يصر العاقل على الهزل فكانهم ما بدأ بالعقد الجديد وعندهما الاعتبار للهزل لانه هو الأصل عندهما كما مروا أن كان في الجنس فان اتفقا على الاعراض فالمسمى اتفاقا وعلى البناء فله المثل اتفاقا لانه لا مسمى حينئذ بقي النكاح بلا بدل وفيه مهر المثل وان اتفقا على السكوت أو اختلفا فله المثل عندهما وعنده في رواية الامام محمد والمسمى في رواية الامام أبي يوسف وقد تقدم الوجهان أو يلزم فيه المال ويكون مقصودا من العقد كالحلع والصلح عن دم العمد والعق على المال فعندهما الهزل لغو ويجب المسمى لانه غير قابل لخيار الشرط عندهما وعنده يتوقف على اختيارهما ان بنيا اذ يصح خيار الشرط عندهما وان أعرضا بطل الهزل وتم العقد وان سكتا أو اختلفا فالقول لمدعى الجدة عنده ولمدعى البناء عندهما لكن يبطل الهزل ويجب المال ويقع الطلاق والثاني أي الاخبارات لاصحة لها أصلا لان الهزل قرينة على عدم المحكي عنه وانما كان الحجة باعتباره فلا تصح الاقرارات أصلا والثالث أي الاعتقادات لا تصح مع الهزل أيضا لانه يكفر بالهزل بالكفر لا تبديل الاعتقادات بل لان الهزل استحقاق بالدين هذا ومنها السفه وهو المكابرة على العقل فلا يستعمله وهو لا يمنع التكليف لانه لا ينافي في فهم الخطاب والعمل به الا أنه يمنع المال الى أن يبلغ مظنة الرشد عنده وهي سن الجدة خمسة وعشرون سنة وعندهما حقيقة الرشد بالنص الصريح في الكتاب العظيم ثم عندهما يجب النظر له فيجب الجرح بقضاء القاضي عند أبي يوسف ويحجر بنفسه عند الامام محمد والامام يقول ليس هو محل النظر فانه يضعف العقل الذي أعطاه

كيف وترك العمل لا يزيد على الجرح المطلق وهو غير مقبول عند الاكثرين وبالجملة ان لم ينقدح وجهه لترك العمل من تقديم
أو دليل آخر فهو كالجرح المطلق

(الفصل الرابع في عدالة الصحابة رضي الله عنهم) والذي عليه سلف الامة وجماهير الخلف ان عدالتهم معلومة بتعديل الله
عز وجل اياهم وثنائه عليهم في كتابه فهو معتقدنا فيهم الا ان ثبت بطريق قاطع ارتكاب واحد ففسق مع علمه به وذلك مما
لا يثبت فلا حاجة لهم الى التعديل قال الله تعالى كنتم خير امة اخرجت للناس وقال تعالى وكذلك جعلناكم امة وسطا تكونوا
شهداء على الناس وهو خطاب مع الموجودين في ذلك العصر وقال تعالى لقد رضي الله عن المؤمنين اذ يبايعونك تحت الشجرة
وقال عز وجل والسابقون الاولون وقد ذكر الله تعالى المهاجرين والانصار في عدة مواضع واحسن الثناء عليهم وقال صلى الله
عليه وسلم خير الناس قرني ثم الذين يلونهم وقال صلى الله عليه وسلم لو انفق أحدكم ملء الارض ذهباً ما بلغ مد أحدهم ولا نصيفه
وقال صلى الله عليه وسلم ان الله اختار لي اصحاباً وأصحاباً وأوصاراً فأى تعديل أصح من تعديل عيلاً الغيوب سبحانه وتعديل
رسوله صلى الله عليه وسلم كيف ولولم يرد الثناء لكان فيما اشتهر وتواتر من حالهم في الهجرة والجهاد وبذل المهج والاموال وقتل
الاباء والاهل في موالاة رسول الله صلى الله عليه وسلم ونصرته كفاية في القطع بعد التهم وقد زعم قوم أن حالهم كحال غيرهم في
لزوم البحث وقال قوم حالهم العدالة في بداية الامر الى ظهور الحرب والخصومات ثم تغير الحال وسفكت الدماء فلا بد من
البحث وقال جماهير المعتزلة عائشة وطلحة والزبير وجميع أهل العراق والشام فساق بقتال الامام الحق وقال قوم من سلف
القدرية يجب رد شهادة علي وطلحة والزبير مجتمعين ومفترقين لان فيهم فاسقاً لا نعرفه بعينه وقال قوم نقبل شهادة كل واحد
اذا انفرد لانه لم يتعين فسقه أما اذا كان مع مخالفه فشهادته اذا علم أن أحدهما فاسق وشك بعضهم في فسق عثمان وقتلته
وكل هذا جراءة على السلف على خلاف السنة بل قال قوم ما جرى بينهم ابتنى على الاجتهاد وكل مجتهد مصيب أو المصيب واحد
والخطي معذور لا ترد شهادته وقال قوم ليس ذلك مجتهدا فيه ولكن قتله عثمان والحوارج مخطئون قطعاً لكنهم جهلوا خطاهم

الله تعالى ولا يستعمله وايضا فيه اهدار آدميته والحاقه بالحيوانات فلا تجبر وفي التحرير الاشبهه قولهما لان في منع
المبال دالة ظاهرة على أن المقصود منه عدم التضييع وذلك بالجرح أبلغ ورأيت في كتب الفقه الفتوى على قولهما ومنها السفر
وهو لا يمنع التكليف وتعلق الخطاب الا أنه لما كان مظنة مشقة خفف الله تعالى ورخص رخصاً كقصر الصلاة الرباعية
وتأخر خطاب الصوم وشرع المسح الى ثلاثة أيام وغير ذلك (مسئلة * سفر المعصية) أي سفر يكون الغرض منه فعلاً
هو معصية كسفر البغاة وقطاع الطريق (لا يمنع الرخصة عندنا خلافاً للثلاثة) الشافعي ومالك وأحمد فعندهم يمنع
الرخصة وأما كونه سفر طاعة فلم يعلم اشتراطه عن أحد الامن الروافض (لنا الاطلاق) أي اطلاق النصوص عن التقييد
بنفي كونه للمعصية والمطلق يجري على اطلاقه الا لضرورة وليست (قال الله تعالى فن كان منكم مريضاً أو على سفر) وهو
أعم من كونه للمعصية أو للطاعة (فعلة من أيام آخر) أي فواجب عليه عدة من أيام آخر (وفي صحيح مسلم عن ابن عباس
رضي الله عنهما فرض الله الصلاة على لسان نبيكم في الحضر أربعاً وفي السفر) وهو مطلق (ركعتين) أثناعشر الأثمة
الثلاثة (قالوا الرخصة نعمة فلا تنال بالمعصية) فان المعصية لا تكون موجبة وسبباً للرفاهية (كالسكر) من المحرم لا يكون
سبباً للنعمة الترفية (قلنا) مسلم أن النعمة لا تنال بالمعصية لكن المعصية (ليست ايام) أي السفر (بل مجاورته) ألا ترى
أنه لو نوى الطاعة انقلب ذلك السفر طاعة والسبب هنا نفس السفر لا مع كونه معصية (فصار كالصلاة في الارض المعصية)
فانها لما لم تكن نفسها معصية أسقطت الواجب (بخلاف السبب المعصية) نفسها (كالسكر يشرب السكر المحرم) فانه
لا يصلح سبباً للنعمة ومما ذكر أن السفر لما كان مما يبتنى عليه بعض العبادات كالجهاد والحج وغيرهما وأكثر أمور المعاش
كالتجارة ونحوها وكان لا يخالو عن نوع مشقة في الغلب رتب الله تعالى عليه حكماً أخف وجعله سبباً للرخصة لهذا الخير الكثير
فلا تبطل سببته بعرض معصية مجاورته بتقصير من المكلف ولا يبطل الخير بمجاورة الشر وليس مقصود الشارع من
شرع الرخصة الترفية بالمعصية بل بما هو في ذاته منبع الطاعة والمعاش وطلب الرزق الحلال فلا يرد أن اناطة الشارع الرخصة
بما هو يلزمه وقصد منه المعصية لا يلبق وشدد وادعى أنه لا تطير له وقالوا أيضاً قال الله تعالى فن اضطر غير باغ ولا عاد فلا اثم عليه

وكأنوا متأولين والفاسق المتأول لا ترواياته وهذا أقرب من المصير إلى سقوط تعديل القرآن مطلقا فان قيل القرآن أثني على الصحابة فمن الصحابي أمن عاصر رسول الله صلى الله عليه وسلم أو من لقبه مرة أو من صحبه ساعة أو من طالت صحبته وما حذطولها قلنا الاسم لا يطابق الأعلى من صحبه ثم يكفي للاسم من حيث الوضع الصحبة ولو ساعة ولكن العرف يخص الاسم بمن كثرت صحبته ويعرف ذلك بالنواثر والنقل الصحيح ويقول الصحابي كثرت صحبتي ولا حد لتلك الكثرة بتقدير بل بتقريب

(الباب الرابع في مستند الراوى وكيفية ضبطه) ومستندها ما قراءة الشيخ عليه أو قراءته على الشيخ أو إجازته أو مناولته أو رؤيته بخطه في كتاب فهي خمس مراتب الأولى وهي الأعلى قراءة الشيخ في معرض الاخبار ليروى عنه وذلك يسلط الراوى على أن يقول حدثنا وأخبرنا وقال فلان وسمعت يقول الثانية أن يقرأ على الشيخ وهو ساكت فهو كقوله هذا صحيح فتجاوز الرواية به خلافا لبعض أهل الظاهر إذ لو لم يكن صحيحا لكان سكوته وتقريره عليه فسقا فادح في عدالته ولو جاوزنا ذلك لجوزنا أن يكذب إذا نطق بكونه صحيحا نعم لو كان ثم مخيلة قلة أكثرات أو غفلة فلا يكفي السكوت وهذا يسلط الراوى على أن يقول أخبرنا وحدثنا فلان قراءة عليه أما قوله حدثنا مطلقا أو سمعت فلانا اختلفوا فيه والصحيح أنه لا يجوز لأنه يشعر بالنطق لأن الخبر والحديث والمسموع كل ذلك نطق وذلك منه كذب إذا علم بصريح قوله أو بقرب منه حاله أنه يريد به القراءة على الشيخ دون سماع حديثه الثالثة الإجازة وهو أن يقول أجزت لك أن تروى عنى الكتاب الفلاني أو ما صح عندك من مسموعاتي وعند ذلك يجب الاحتياط في تعيين المسموع أما إذا اقتصر على قوله هذا مسموعى من فلان فلا يجوز الرواية عنه لأنه لم يأذن في الرواية فلعنه لا يجوز الرواية لخلل يعرفه فيه وإن سمعه وكذلك لو قال عندى شهادة لا يشهد ما لم يقل أذنت لك في أن تشهد على شهادتى أو لم تقم تلك الشهادة في مجلس الحكم لأن الرواية شهادة والانسان قد يتساهل في الكلام لكن عند جزم الشهادة قد يتوقف ثم الإجازة تسلط الراوى على أن يقول حدثنا وأخبرنا إجازة أما قوله حدثنا مطلقا جوزه قوم وهو فاسد لأنه يشعر بسماع كلامه وهو كذب كما ذكرناه في القراءة على الشيخ الرابعة المناولة وصورته أن يقول خذ هذا الكتاب وحدث به عنى فقد سمعته من فلان

أى فى أكل الميتة خص هذه الرخصة بغير الباغى فيعمم في غيره بالقياس قلنا تأويله غير باغ على نفسه بالتجاوز عن الحد فى الاكل ولا عاده على غيره من المضطرين بأخذ ميتتهم على أنه لا يصح القياس فان هذا القيد لا يوجب نفي الحكم عن غيره بل ان أفاد ذلك فالجرمة الأصلية فلا وجه للقياس عليه على أن الاطلاق فى الرخص الاخرى مانع عن القياس فتدبر ومنها الخطأ وانما صار مكتسبا لانه حدث من عدم التثبت الذى هو من تقصيره (مسئلة * المؤاخذه بالخطأ جائزة عقلا) أى العقل لا يأتى عن تجويز المؤاخذه على ارتكاب السيئة خطأ (خلافا للمعتزلة لنا) انه تعالى مدح السائلين عدم المؤاخذه بالخطأ قال الله تعالى وقالوا سمعنا وأطعنا غفرانك ربنا واليك المصير لا يكلف الله نفسا الا وسعها لهما ما كسبت وعليهما ما اكتسبت (ربنا لا تؤاخذنا ان نسينا أو أخطأنا) ولولم تصح المؤاخذه عقلا لما مدحوا به هذا السؤال لانه حيث نسا أو أخطأ (والسؤال بما يستحيل باطل) المعتزلة (قالوا المؤاخذه) انما تكون (بالجناية وهي بالقصد) ولا قصد فى الخطأ فلا جناية فلا مؤاخذه فيه (قلنا) لان سلم أنه لا جناية فيه بل فيه جناية (بعدم التثبت والاحتياط الواجبين) والخطأ لما كان مسببا عن عدم التثبت الذى هو الجناية صار هو أيضا جناية فتجاوز المؤاخذه به أيضا ولنا نقول ان المؤاخذه بعدم التثبت فقط بل بفعل الخطأ حتى يرد أن النزاع حيث نسا لفظى بل المؤاخذه به لكن لكونه مسببا عن فعل اختياري فتدبر ثم الخطأ وان كان جناية كما بينا (الا أن فيه شبهة العدم) أى شبهة عدم الجناية ولذا لا يؤاخذ به فى الاثم سمعا كما قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ان الله تجاوز عن أمتى الخطأ والنسيان وما أكرهوا عليه (فلا يؤاخذ بمجد ولا قصاص) لانهم ما يسقطان بالشبهات (دون ضمان المتلفات) خطأ (من الاموال) فانه يؤاخذ به جبر اللطف لا لكونه جناية ألا ترى أنه يجب على الصغير ولما كان نوع جناية والقتل من أعظم الكبائر لم يهدر الخطأ فيه بل وجبت الكفارة وأما الدية فجاء المحل (ويقع طلاقه عندنا) وكل انشاء لا يحتمل الفسخ (خلافا للشافعى) رحمه الله (لان اعتبار الكلام) انما يكون (بالقصد ولم يوجد) فى الخطأ فلا اعتبار لكلامه (كما فى النائم) فلا يقع (قلنا) نعم اعتبار الكلام بالقصد لكن (الغفلة عن معنى اللفظ أمر خفى) فلا تناط الاحكام على قصد المعنى (فأقيم تمييز البلوغ مقامه) أى القصد لانه مظنة القصد وإذا كانت المظنة موجودة لا ينتفى الحكم وان كانت الحكمة منتفية (بخلاف النوم) فان تمييز البلوغ منتف

ومجرد المناولة دون هذا اللفظ لا معنى له وإذا وجد هذا اللفظ فلا معنى للمناولة فهو زيادة تكلف أحدثه بعض المحدثين بلا فائدة كما يجوز رواية الحديث بالإجازة فيجب العمل به خلافا لبعض أهل الظاهر لأن المقصود معرفة صحة الخبر لا عين الطريق المعترف وقوله هذا الكتاب مسموعى فاروه عنى في التعريف كقراءته والقراءة عليه وقولهم أنه قادر على أن يحدث به فهو كذلك لكن أى حاجة إليه ويلزم أن لا تصح القراءة عليه لأنه قادر على القراءة بنفسه ويجب أن لا يروى في حياة الشيخ لأنه قادر على الرجوع إلى الأصل كما في الشهادة فدل أن هذا لا يعتبر في الرواية * الخامسة الاعتماد على الخط بان يرى مكتوبا بخطه انى سمعت على فلان كذا فلا يجوز أن يروى عنه لأن روايته شهادة عليه بأنه قاله والخط لا يعرفه هذا نعم يجوز أن يقول رأيت مكتوبا في كتاب بخط فلان أنه خط فلان فان الخط أيضا قد يشبه الخط أما إذا قال هذا خطى قبل قوله ولكن لا يروى عنه ما لم يسلطه على الرواية بصره قوله أو بقرينة حاله في الجلوس لرواية الحديث أما إذا قال عدل هذه نسخة صحيحة من صحيح البخارى مثلا فرأى فيه حديثا فليس له أن يروى عنه لكن هل يلزمه العمل ان كان مقلدا فعليه أن يسأل المجتهد وان كان مجتهدا فقال قوم لا يجوز له العمل به ما لم يسمعه وقال قوم اذا علم صحة النسخة بقول عدل جاز العمل لان أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم كانوا يحملون صحف الصدقات إلى البلاد وكان الخلق يعتمدون تلك الصحف بشهادة حامل الصحف بصحته دون أن يسمعه كل واحد منهم فان ذلك يفيد سكون النفس وغلبة الظن وعلى الجملة فلا ينبغي أن يروى إلا ما يعلم سماعه أولا وحفظه وضبطه إلى وقت الاداء بحيث يعلم أن ما أداه هو الذى سمعه ولم يتغير منه حرف فان شك في شئ منه فليترك الرواية ويتفرع عن هذا الأصل مسائل (مسئلة) اذا كان في مسموعاته عن الزهرى مثلا حديث واحد شك أنه سمعه من الزهرى أم لا لم يجز له أن يقول سمعت الزهرى ولا أن يقول قال الزهرى لان قوله قال الزهرى شهادة على الزهرى فلا يجوز الا عن علم فعله سمعه من غيره فهو كمن سمع اقرارا ولم يعلم أن المقر زيدا وعمرو فلا يجوز أن يشهد على زيد بل نقول لو سمع مائة حديث من شيخ وفيها حديث واحد علم أنه لم يسمعه ولكنه التبس عليه عينه فليس له روايته بل ليس له رواية شئ من الأحاديث عنه اذا من

فيه ثم لا يخفى أن هذا انما يتم لو كان المدعى وقوعه قضاء لان القصد أمر محقق فلا بد من اعتبار المظنة وأما الخبير العليم فيعلم القصد وليس هنا دليل على اعتبار المظنة والغاء الحكمة وسيجي عما يشهد أن كان هذا ومنها ألا كراه وهو وان كان عارضا على الأهلية مكتسبا لكنه من الغير (مسئلة) ألا كراه ملج وهو بما يفوت النفس أو العضو) ان لم يفعل الفعل المكروه عليه (وغیره) وهو ألا كراه بغير ما يفوت النفس والعضو (غيره) أى غير الملجئ (كالجس والضرب وهو) بنوعيه (لا يمنع التكليف بالفعل المكروه عليه وينقضه مطلقا وقال جماعة) يمنع ألا كراه التكليف (في الملجئ) منه (دون غيره وقالت المعتزلة يمنع) ألا كراه التكليف في الملجئ بعين المكروه عليه وينقضه وينع (في غيره في عين المكروه عليه دون نقيضه) أى لا يمنع في نقيض المكروه عليه (لأن أن الفعل) المكروه عليه وكذا ضده (ممكن) في ذاته كما كان قبل أيضا (والفاعل ممكن) عليه (كيف لا) يتمكن (و) الحال (أنه يختار أخف المكروهين) من الفعل وما هدد به فان رأى الفعل أخف مما هدد به يختاره وان رأى ما هدد به أخف منه اختاره فالفاعل قادر فيصح التكليف (ولذا قد يفترض ما أكره عليه) والاقتراض نوع من التكليف (كألا كراه بالقتل على شرب الخمر) فانه حينئذ يفترض عليه الشرب (فيأثم بتركه) قد (يحرم) ما أكره عليه (كعلى قتل مسلم ظلما) أى كالأكره على قتل مسلم ظلما فانه لا يحل بحال (فيؤجر على الترك) لانه وجد الداعي إلى الحرام فكف النفس عنه (كعلى اجراء كلمة الكفر) أى كما يؤجر في ألا كراه على اجراء كلمة الكفر على اللسان اذا كف عنه لكن لا يأثم ههنا ان فعل وان كان حراما لانه عومل به معاملة المباح كما قدم و يأثم في صورة ألا كراه على القتل بفعل الحرام (وقال المفصلون) بين الملجئ وغيره (المكروه عليه واجب الوقوع) لان المكروه ألجأ الفاعل إلى الفعل (وضده ممتنع) وقوعه (والتكليف بما محال قلنا) لان سلم أن المكروه عليه واجب بالذات وضده ممتنع بالذات بل الوجوب فيه وكذا الامتناع قد يكونان بالشرع كما في القتل وشرب الخمر وقد يكونان بالعقل فان العاقل من شأنه أن يختار ما يراه أخف و (الإيجاب والامتناع بالشرع أو العقل لا ينشأ في الاختيار) للفاعل (بل هو مرجح) لجانب الفعل أو الترك (لاموجب فتأمل) فانه دقيق (وقالت المعتزلة) لا يمكن الامتناع في التكليف بعين المكروه عليه (اذا أكره على عين المأمور به فالإتيان به لداعي ألا كراه لا لداعي

حديث الاو يمكن أن يكون هو الذي لم يسمعه ولو غلب على ظنه في حديث أنه مسموع من الزهري لم تجز الرواية بغلبة الظن وقال قوم يجوز لان الاعتماد في هذا الباب على غلبة الظن وهو بعيد لان الاعتماد في الشهادة على غلبة الظن ولكن في حق الحاكيم فإنه لا يعلم صدق الشاهد أما الشاهد فينبغي أن يتحقق لان تكليفه أن لا يشهد الا على المعلوم فيما يمكن فيه المشاهدة ممكن وتكليف الحاكم أن لا يحكم الا بصدق الشاهد محال وكذلك الراوي لا سبيل له الى معرفة صدق الشيخ ولكن له طريق الى معرفة قوله بالسمع فاذا لم يتحقق فينبغي أن لا يروي فان قيل قالوا احد في عصرنا يجوز أن يقول قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ولا يتحقق ذلك قلنا لا طريق له الى تحقق ذلك ولا يفهم من قوله قال رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه سمعه ولكن يفهم منه أنه سمع هذا الحديث من غيره أو رواه في كتاب يعتمد عليه وكل من سمع ذلك لا يلزمه العمل به لانه مرسل لا يدري من أين يقوله وانما يلزم العمل اذا ذكر مستنده حتى يتطرق في حاله وعدالته والله أعلم (مسئلة) اذا أنكر الشيخ الحديث انكارا جاحدا قاطع بكذب الراوي ولم يعمل به لم يصح الراوي محجورا لان الجرح ربما لا يثبت بقول واحد ولانه مكذب شيخه كما أن شيخه مكذب له وهما عدلان فهما كسبتين متكاذبتين فلا يوجب الجرح أما اذا أنكر انكارا متوقفا وقال لست أذكره فيعمل بالخبر لان الراوي جازم أنه سمعه منه وهو ليس بقاطع بتكذيبه وهما عدلان فصدقهما اذا ما يمكن وذهب الكرخي الى أن نسيان الشيخ الحديث يبطل الحديث وبني عليه اطراح خبر الزهري أعيان امرأه تكلمت بغير إذن ولها واستدل بأنه الاصل ولانه ليس للشيخ أن يعمل بالحديث والراوي فرعه فكيف يعمل به قلنا للشيخ أن يعمل به اذا روى العدل له عنه فان بقي شك له مع رواية العدل فليس له العمل به وعلى الراوي العمل اذا قطع بأنه سمع وعلى غيره العمل بجعابين تصديقهما والحاكم يجب عليه العمل بقول الشاهد المرزور الظاهر العدالة ومحرم على الشاهد ويجب على العاقل العمل بفتوى المجتهد وان تغير اجتهاده اذا لم يعلم تغير اجتهاده والمجتهد لا يعمل به بعد التغير لانه علمه فعل كل واحد على حسب حاله وقد ذهب الى العمل به مالك والشافعي وجاهر المتكلمين وهذا لان النسيان غالب على الانسان وأي محدث يحفظ في حينه جميع ما رواه في عمره فصار كشك الشك في زيادة في الحديث

الشرع) فلا اخلاص (فلا يشاب عليه) ولا امتثال (فلا يصح التكليف به) لانتفاء الفائدة (بخلاف ما اذا أتى بنقيض المكره عليه) وكلف به (فانه أبلغ في اجابة داعي الشرع) حيث صبر على التعذيب في سبيل الله (قلنا) قد اعترفتم بعصية التكليف بضد المكره عليه و (صحة التكليف بالضد تقتضي المقدورية) أي كونه مقدورا (والقدرة على الشيء قدرة على ضده) فالقدرة على الضد قدرة على ضد الضد الذي هو عين المكره عليه فصار المكره عليه مقدورا وكل مقدور يصح التكليف به هذا ولعله غير وافي فان الخصم لم يجعل المانع من صحة التكليف انتفاء القدرة حتى يرد ما أورد بل أحدث مانعا آخر وهو انتفاء فائدة التكليف وهو الامتناع مع الاخلاص في النية وهذا غير دافع له بل الصواب في الجواب أن لا نسلم الاتيان بعين المكره عليه لداعي الاكراه لزوما فان الذين بذلوا أنفسهم في سبيل الله لا يقدمون على الفعل الا لداعي الشرع والعمل بالنية والعالم هو الله تعالى فتأمل فهو الاحق بالقبول والتفصيل في الاكراه أن الضابطة عندنا أن الفاعل لا يمكن أن يكون آلة للمكره في الفعل أو يمكن الاو هو الاقوال فان الشخص لا يتكلم بلسان غيره وهي اخبارات أو انشآت فالاخبارات لا تفيد الحكم في كلا نوعيه لان الحجية فيها باعتبار المحكي عنه والا كراهية قرينة ظاهرة على أنه لم يقصد المطابقة والانشآت اما أن لا تقبل الفسخ كالطلاق والعناق ونحوهما مما لا يؤثر فيه الهزل فهي لم تقع أحكامها ولا يؤثر فيها الاكراه لانه لم يثر الهزل مع أنه لا اختيار للحكم فيه فالاولى أن لا يؤثر الاكراه مع أن فيه اختيارا فانه انما كره عليه بإيقاع الطلاق لا بمجرد التلفظ بكلمة الطلاق وهو قد قصد المكره عليه ابقاء لنفسه وبدنه فتأمل فيه فانه محل تأمل وأما أن تقبل الفسخ كالبيع والاجارة ونحوهما فهي تفسد والثاني وهو ما يمكن أن يكون آلة للمكره فينتظر ان كان جعله آلة يغير محل الاكراه أو لا يغير فان غير اقتصر الفعل على الفاعل كما في الاكراه على قتل المحرم الصيد فانه وان كان يصح جعله آلة الا أنه يغير محل الاكراه فانه لو جعل قاتلا لكان هذا القتل جناية على احرامه دون احرام القاتل وكان الاكراه بالجناية على احرام المكره فينتد يقتصر عليه ويلزمه الجزاء وانما يجب الجزاء على المكره لانه جنى جناية أخرى فوق الدلالة على الصيد كما اذا أكره على تسليم المبيع بعد الاكراه على البيع فانه لو جعل الفاعل آلة لكان الفعل للمكره فيصير غصبا لا تسليما للبيع ومحل الاكراه هو لا غير فيقتصر عليه ويملك ملكا فاسدا كما في البيع

أوفي اعراب في الحديث فان ذلك لما يبطل الحديث لكثرة وقوع الشك فيه فكذلك أصل الحديث (مسئلة) انفراد الثقة بزيادة في الحديث عن جماعة النقلة مقبول عند الجاهير سواء كانت الزيادة من حيث اللفظ أو من حيث المعنى لانه لو انفرد بنقل حديث عن جميع الحفاظ لقبول فكذلك اذا انفرد بزيادة لان العدل لا يهتم بما يمكن فان قيل يبعد انفراده باللفظ مع اصغاء الجميع قلنا تصديق الجميع أولى اذا كان ممكنا وهو قاطع بالسماع والاخرون ما قطعوا بالنق فلعن الرسول صلى الله عليه وسلم ذكره في مجلسين حيث ذكر الزيادة لم يحضر الا الواحد أو كرر في مجلس واحد ذكر الزيادة في إحدى الكرتين ولم يحضر الا الواحد ويحتمل أن يكون راوى النقص دخل في أثناء المجلس فلم يسمع التمام أو اشتركو في الحضور ونسوا الزيادة الا واحدا أو طرأ في أثناء الحديث سبب شاغل مدهش فغفل به البعض عن الاصغاء فيختص بحفظ الزيادة المقبل على الاصغاء أو عرض لبعض السامعين خاطر شاغل عن الزيادة أو عرض له مزعج يوجب قيامه قبل التمام فاذا احتل ذلك فلا يكذب العدل ما أمكن (مسئلة) رواية بعض الخبر ممتعة عند أكثر من منع نقل الحديث بالمعنى ومن جوز النقل على المعنى جوز ذلك ان كان قد رواه مرة بتمامه ولم يتعلق المذكور بالترك أو تعلقا بغير معناه وأما اذا تعلق به كشرط العبادة أو ركنها أو ما به التمام فنقل البعض تحريف وتليس أما اذا روى الحديث مرة تاما ومرة ناقصا نقصانا لا يغير فهو جائز ولكن بشرط أن لا يتطرق اليه سوء الظن بالتهمة فاذا علم أنه يهتم باضطراب النقل وجب عليه الاحتراز عن ذلك (مسئلة) نقل الحديث بالمعنى دون اللفظ حرام على الجاهل بوقوع الخطأ ودقائق اللفاظ أما العالم بالفرق بين المحتمل وغير المحتمل والظاهر والباطن والعام والاعم فقد جوز له الشافعي ومالك وأبو حنيفة وجاهير الفقهاء أن ينقله على المعنى اذا فهمه وقال فريق لا يجوز له الا ابدال اللفظ بما يرادفه ويساويه في المعنى كما يبدل القعود بالجلوس والعلم بالمعرفة والاستطاعة بالقدرة والابصار بالاحساس والبصر بالخطر بالتحريم وسائر ما لا يشك فيه وعلى الجملة ما لا يتطرق اليه تفاوت بالاستنباط والفهم وانما ذلك فيما فهمه قطعاً لا فيما فهمه بنوع استدلال يختلف فيه الناظرون ويدل على جواز ذلك للعالم الاجماع على جواز شرح الشرع للعجم بلسانهم فاذا جاز

الفساد فتأمل فانه موضع أشد تأمل وان كان جعله آله لا يغير محل الا كراه ينسب الى المكروه ويلزمه العهدة ويجعل الفاعل آله كما اذا أكره على قتل انسان مسلم فالقصاص على المجيء دون القاتل وكما اذا أكره على اتلاف مال المسلم فالضمان عليه دون المتلاف وكالا كراه على الاعتاق فانه من حيث صدر منه انشاء التصرف لا يصح جعله آله اذ ليس عليك أحد أن يعتق عبداً غيره ومن حيث انه مزيل للملك اتلاف ويصح جعله آله فجعل آله ويجب الضمان على المجيء وعلى هذا فاقس وعند الشافعي وجهه الله الا كراه قسمان على الحق أو على الباطل فان كان على الحق كراه الحربى على الايمان واكرام الدائن المديون على البيع فلا يؤثر فيه ويثبت ما أكره عليه وان كان على الباطل فينظر ان كان يبيع الفعل المكروه عليه فلا يثبت ما أكره عليه ان وجد نفاذاً على المجيء كافي الاتلاف ونحوه نفذ عليه والباطل فالتصرفات كلها تبطل عنده اخبارا كان أو انشاء قابلاً للفسخ أو لا فان الا كراه قد قطع الفعل عن الفاعل ومن غيره لا ينفذ وان كان لا يبيع نفذ على الفاعل ويثبت حكمه عليه كالا كراه على القتل يقتص من القاتل وانما يقتص من المجيء لانه مسبب فصار كانه قتله انسان وكا كراه الرجل على الزنا فيجد الزانى عنده هذا كله في أحكام الدنيا وأما في أحكام الآخرة فالأكرام ان كان على الباطل فان كان يباح المكروه عليه حقيقة كالميتة والخمر فيؤجر على الفعل ويأثم بالترك وان كان لم يبيع ولم يعامل الله معاملته أيضاً بل بقي حراما كما كان قبل الا كراه يأثم بالفعل ويؤجر على الترك كالا كراه على القتل أو الزنا للرجل وان كان لم يبيع لكن عومل به معاملة المباح يؤجر على الترك ولا يأثم بالفعل كالا كراه على اجراء كلمة الكفر على اللسان أو تأخير الصلاة عن الوقت أو الافطار في الشهر المبارك أو الجناية على الاحرام أو اكرام المرأة على الزنا ونحو ذلك والا كراه على اتلاف مال المسلم فهو أيضاً باق على الحرمة وعومل معاملة المباح لكن قال الامام محمد رحمه الله أرجو أن لا يأثم بالاتلاف وان صبر كان شهيداً وما جوراً هذا كله في المجيء وأما في غير المجيء فيأثم بنيهته ههنا ولما كانت مسائل الا كراه بل سائر العوارض مبنية على انتفاء الحرج في الدين أورد مسئلته عقيب الا كراه متخللة بين العوارض فقال (مسئلة * لاجرج) في الشرع (عقلاً) كما عند المعتزلة (أو شرعاً) كما عندنا (وهو) أى الحرج كلى (مشكك) بعض أفراد أقوى من بعض ولا يعتبر كل مرتبة منه بل ما ثبت من الشارع اعتباره (فهذا) أى فلاجل انه

إبدال العربية بعجمية ترادفها فلا أن يجوز عربية بعربية ترادفها وتساويا أولى وكذلك كان سفراء رسول الله صلى الله عليه وسلم في البلاد يبلغونهم أو امره بلغتهم وكذلك من سمع شهادة الرسول صلى الله عليه وسلم فله أن يشهد على شهادته بلغة أخرى وهذا لا نعلم أنه لا تعبد في اللفظ وإنما المقصود فهم المعنى وإيصاله إلى الخلق وليس ذلك كالشهاد والتكبير وما تعبد فيه باللفظ فان قيل فقد قال صلى الله عليه وسلم نضر الله امرأ سمع مقالتي فوعاها فأداها كما سمعها فرب مبلغ أوعى من سامع ورب حامل فقه ليس بفقيه ورب حامل فقه إلى من هو أفقه منه قلنا هذا هو الوجه لأنه ذكر العلة وهو اختلاف الناس في الفقه فالأختلاف الناس فيه من الالفاظ المترادفة فلا يمنع منه وهذا الحديث بعينه قد نقل بالفاظ مختلفة والمعنى واحد وان أمكن أن تكون جميع الالفاظ قول رسول الله صلى الله عليه وسلم في أوقات مختلفة لكن الأغلب أنه حديث واحد ونقل بالفاظ مختلفة فإنه روى رحم الله امرأ ونضر الله امرأ وروى ورب حامل فقه لا فقه له وروى حامل فقه غير فقيه وكذلك الخطب المتحدة والوقائع المتحدة رواها الصحابة رضي الله عنهم بالفاظ مختلفة فدل ذلك على الجواز (مسئلة) المرسل مقبول عند مالك وأبي حنيفة والجاهل ومروءة عند الشافعي والقاضي وهو المختار وصورته أن يقول قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من لم يعاصره أو قال من لم يعاصراً بأهريرة قال أبو هريرة والدليل أنه لو ذكر شيخه ولم يعدله وبقى مجهولاً عندنا لم نقبله فإذا لم يسمه فالجهل أتم فن لا يعرف عنه كيف تعرف عدالة فان قيل رواية العدل عنه تعديل فالجواب من وجهين الأول أنا لا نسلم فان العدل قد يروى عن لو سئل عنه لتوقف فيه أو جرحه وقد رأيناهم يروون عن إذا سئلوا عنه عدلوه مرة وجرحوه أخرى أو قالوا لا ندري قالوا يروى عنه ساكت عن تعديله ولو كان السكوت عن الجرح تعديلاً لكان السكوت عن التعديل جرحاً ولوجب أن يكون الراوى إذا جرح من روى عنه مكذباً بنفسه ولأن شهادة الفرع ليس تعديلاً للأصل ما لم يصرح واقتراح الرواية والشهادة في بعض التعبدات لا يوجب فرقاً في هذا المعنى كما لم يوجب فرقاً في منع قبول رواية المجروح والمجهول وإذا لم يجز أن يقال لا يشهد العدل الأعلى شهادة عدل لم يجز ذلك في الرواية ووجب فيها معرفة عين الشيخ والأصل حتى يتطرق في حالهما فان قيل العنينة كافية في الرواية مع أن قوله روى فلان

لا حرج في الدين (لم يجب شيء) من الأحكام (على الصبي العاقل) لقصور البدن أو لقصوره وقصور العقل (ولا على المعتوه البالغ) لقصور العقل (خلافًا لابي زيد) الامام القاضي لأن العبادات واجبة سقط أدائها للضرورة (و) لاجل أن لا حرج في الدين (لم يجب قضاء الصلاة في الحيض والنفاس دون الصوم) فإنه يجب قضاؤه لقول أم المؤمنين عائشة الصديقة رضي الله عنها كان يصيبن ذلك فنؤمر بقضاء الصوم ولا نؤمر بقضاء الصلاة كذا في الصحيحين وفي قضاء الصلاة من الحرج ما لا يخفى لأن الشهر عادة لا يخلو من الحيض وهو أيضاً لا يكون أقل من ثلاثة فتبلغ الصلاة كثرة في قضاؤها حرج عظيم (و) لاجل ذلك (شرعت العبادات في المرض) على حسب الطاقة (قاعدًا ومضطجعا) لما روى البيهقي والبراز عن جابر رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم عاده مرضاً يضاهي ما يصلي على وسادة فأخذها ففرج بها فأخذ عوداً يصلي عليه فأخذه ففرج به وقال صل على الأرض إن استطعت والأفأوم إيماء واجعل سجودك أخفض من ركوعك (و) لاجل ذلك (انتفى الاثم في الخطا مجتهداً) وقد ثبت باجماع قاطع معاضد بأحاديث صحاح وقد أومأ الله تعالى إليه بقوله ولا كتاب من الله سبق لمسكم فيما أخذتم عذاب عظيم أي لولا سبق الكتاب بان لا مؤاخذه في الخطا في الاجتهاد لمسكم العذاب في أخذ الفداء والله أعلم بمراده (و) لذلك انتفى الاثم (في النسيان) لما روينا من قبل (و) لذلك (انتفى كل الصائم ناسياً) فلا ينتقض به الصوم ولا اثم أيضاً لما روى الشيخان عن أبي هريرة عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم من نسي وهو صائم فأكل أو شرب فليتم صومه فانما أطعمه الله وسقاه (و) لذلك (خفف في السفر) لأنه مظنة المشقة (فشرعت الصلاة الرباعية ركعتين) لما مر (و) شرع فيه (مسح الخف ثلاثة أيام) ولياليها والاحاديث في ذلك شهيرة مستفيضة كما عن أمير المؤمنين علي رضي الله عنه جعل رسول الله صلى الله عليه وسلم للمسافر ثلاثة أيام ولياليهن ويوماً وليلة للقيم (و) لذلك من عدم الحرج في الدين (ثبتت الرخصة) للمسافر (بالشروع) في السفر (قبل تحققه) والقياس يقتضي أن لا يرخص إلا بعد تحقق السفر بالخروج ثلاثة أيام لأن الشيء لا يثبت قبل تحقق سببه لكن لم يعتبره الشرع وجعل مناط الرخصة الشروع للحرج والدليل عليه التوارث من رسول الله صلى الله عليه وسلم ومن الخلفاء الراشدين رضوان الله تعالى عليهم أجمعين (ولو أقام) المسافر (قبل تمام) (المدة) للسفر

عن فلان عن فلان يحتمل ما لم يسمعه فلان عن فلان بل بلغه بواسطة ومع الاحتمال يقبل ومثل ذلك في الشهادة لا يقبل قلنا هذا اذا لم يوجب فرقاً في رواية المجهول والمرسل مروى عن مجهول فينبغي أن لا يقبل ثم العنينة جرت العادة بها في الكتابة فانهم استشكلوا أن يكتبوا عند كل اسم روى عن فلان سماعه وشحوا على القرطاس والوقت أن يضيعوه فأوجزوا وانما يقبل في الرواية ذلك اذا علم بصريح لفظه أو عادته أنه يرديه السماع فان لم يرد السماع فهو مسترد بين المسند والمرسل فلا يقبل الجواب الثاني أنا ان سلنا جدلاً أن الرواية تعدل فتعديله المطلق لا يقبل ما لم يذكر السبب فلو صرح بأنه سمعه من عدل ثقة لم يلزم قبوله وان سلم قبول التعديل المطلق فذلك في حق شخص نعرف عينه ولا يعرف بفسق أو ما من لم نعرف عينه فلهذا لو ذكره لعرفناه بفسق لم يطلع عليه المعتدل وانما يكتفي في كل مكاب بتعريف غيره عند العجز عن معرفة نفسه ولا يعلم عجزه ما لم يعرفه بعينه وبمثل هذه العلة لم يقبل تعديل شاهد الفرع مطلقاً ما لم يعرف الاصل ولم يعينه فاعل الحاكم يعرفه بفسق وعداوة وغيره احتجوا باتفاق الصحابة والتابعين على قبول مرسل العدل فان عباس مع كثرة روايته قيل انه لم يسمع من رسول الله صلى الله عليه وسلم الا أربعة أحاديث لصغر سنه وصرح بذلك في حديث الرباعي النسبته وقال حدثني به أسامة بن زيد وروى أن رسول الله صلى الله عليه وسلم لم يزل يلبي حتى رمى بحجرة العقبة فلما روجع قال حدثني به أخى الفضل بن عباس وروى ابن عمر عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال من صلى على جنازة فله قيراط ثم أسنده الى أبي هريرة وروى أبو هريرة أن من أصبح جنباً في رمضان فلا صومه وقال ما أتأفلتها ورب الكعبة ولكن محمد صلى الله عليه وسلم قالها فلما روجع قال حدثني به الفضل بن عباس وقال البراء بن عازب ما كل ما نحدثكم به سمعناه من رسول الله صلى الله عليه وسلم لكن سمعنا بعضه وحدثنا أصحابه ببعضه أما التابعون فقد قال النخعي اذا قلت حدثني فلان عن عبد الله فهو حديثي واذا قلت قال عبد الله فقد سمعته من غير واحد وكذلك نقل عن جماعة من التابعين قبول المرسل والجواب من وجهين الاول أن هذا صحيح ويدل على قبول بعضهم المراسيل والمسئلة في محل الاجتهاد ولا يثبت فيها إجماع أصلاً وفيه ما يدل على أن الجملة لم يقبلوا المراسيل ولذلك باحثوا ابن

(صح) كونه مقبياً (ولزم) عليه (أحكام الإقامة) من الاخذ بالعزيمة (ولو) كان (في المفازة) مع أنهم ليست محلاً للإقامة (لأنه رفع لها) أي للرخصة فان سببها الذي هو السفر لم يتقرر فبازالة تية السفر يصير مانعاً من اتيان سببها فلا تمنع المفازة فانها انما تمنع لابتداء الإقامة دون بقائها (وبعدها) أي بعد مدة السفر (لا) تصح الإقامة (الا فيما يصح فيه) من العمران (لأنه رفع) للسفر (بعد تحققه) وتحديد إقامة فلا بد من موضع يصلح لابتدائها هذا وأما العوارض السماوية ففنها الصغر فانه اذا لم يبلغ حد التمييز يمنع وجوب العبادات البدنية والمالية ولا يمنع وجوب ضمان المتلفات لانه لجبر المتلف ولا وجوب المؤنات من العشر والخراج وصدقة الفطر ويؤديها الولي من ماله ولا يصح اسلامه لعدم ركنه وهو الاعتقاد ولا اعتبار لردته لذلك وأما البالغ حد التمييز فيجب عليه أداء الايمان عند الامام علم الهدى الشيخ أبي منصور الماتريدي وسائر مشايخ العراق ويصح ايمانه باتفاق مشايخنا ويصح أداء العبادات من غير لزوم وتجب الغرامات والمؤنات وتدفع عنه الجزية وبينونة المرأة الكافرة لاسلامه والمؤمنة لا رتد ادليس لاجل الجزاء بل الاختلاف الديني مفسد للنكاح ويعرض الاسلام على المميز عند اسلام زوجته دون غير المميز بل يؤخر ويصير غير المميز مؤمناً تبعاً لاحد الابوين أو الوالد وكذا يصير مرتداً بارتدادهما ولحاقهما معه في دار الحرب وكذا المميز الساكت تابع لاحدهما دون المظهر للاسلام أو الكفر ومنها الجنون والعته فالجنون القليل لا يسقط شيئاً من العبادات فيجب قضاؤها وحد القلة في حق الصلاة ما لم يعتد يوماً وليلاً لانه مظنة التكرار وعند الامام محمد اذا بلغ ستاً اعتبار الحقيقة وفي الصوم الشهر وفي الزكاة والحول وعن أبي يوسف الاكتفاء بالاكثرو والكثير منه مثل الصغر الا أنه يعرض على أبويه الاسلام عند اسلام امرأته ولا يؤخر كما في الصبي لانه ليس له نهاية معلومة والمسلم الذي جن بعد الاسلام يحكم باسلامه أبداً ولا يتبع أحد الا يحكم برده برده أبويه والعنه مثل الضامع التمييز فلا يجب عليه شيء من العبادات وفي التحرير نقلاً عن التقويم أنه يجب عليه العبادات احتياطاً ومنها النسيان وهو عدم الاستحضار وقت الحاجة وهو عذر في حق الاثم مطلقاً وأما في حق الحكم فيجب الضمان في حقوق العباد وأما في حقوق الله تعالى فان كان مع مذكراً فلا عذر ككل الناسي في الصلاة اذ هيتهامذكرة وصيد المحرم ناسياً اذا احرام مذكر وان لم يكن هنالك مذكر يكون عذراً كالأكل

عباس وابن عمر وأباهر برقة مع جلالة قدرهم لا لشك في عدالتهم ولكن للكشف عن الراوى فان قيل قبل بعضهم وسكت الآخرون فكان اجماعاً قلنا لا نسلم ثبوت الاجماع بسكوتهم لا سيما في محل الاجتهاد بل لعله سكت مضمراً لا انكاراً ومتريداً فيه والجواب الثاني أن من المنكرين للمرسل من قبل مرسل الصحابي لانهم يحدثون عن الصحابة وكلهم عدول ومنهم من أضاف اليه مراسيل التابعين لانهم يروون عن الصحابة ومنهم من خصص كبار التابعين بقبول مرسله والمختار على قياس رد المرسل أن التابعي والصحابي اذا عرف بصرح خبره أو بعادته أنه لا يروى الا عن صحابي قبل مرسله وان لم يعرف ذلك فلا يقبل لانهم قد يروون عن غير الصحابي من الاعراب الذين لا صحبة لهم وانما ثبتت لنا عدالة أهل الصحبة قال الزهري بعد الارسال حدثني به رجل على باب عبد الملك وقال عروة بن الزبير فيما أرسله عن بسرة حدثني به بعض الحرس (مسئلة) خبر الواحد فيما تعم به البلوى مقبول خلافاً للكرخي وبعض أصحاب الرأي لان كل ما نقله العدل وصدقه فيه ممكن وجب تصديقه نفس الذكر مثلاً نقله العدل وصدقه فيه ممكن فانما لا نقطع بكذب ناقله بخلاف ما لو انفرد واحد بنقل ما تحمّل العادة فيه أن لا يستفيض كقتل أمير في السوق وعزل وزير وهجوم واقعة في الجامع منعت الناس من الجمعة أو كشف أو زلزلة أو انقضاء كوكب عظيم وغيره من العجائب فان الدواعي تتوفر على اشاعة جميع ذلك ويستحيل انكتماله وكذلك القرآن لا يقبل فيه خبر الواحد لعلمنا بأنه صلى الله عليه وسلم تعبد بأشاعته واعتنى بالقائه الى كافة الخلق فان الدواعي تتوفر على اشاعته ونقله لانه أصل الدين والمنفرد برواية سورة أو آية كاذب قطعاً فاما ما تعم به البلوى فلا نقطع بكذب خبر الواحد فيه فان قيل بم تنكرون على من يقطع بكذبه لان خروج الخارج من السبيلين لما كان الانسان لا ينفك عنه في اليوم والليلة مراراً وكانت الطهارة تنتقض به فلا يحل لرسول الله صلى الله عليه وسلم أن لا يشيع حكمه ويناجي به إلا حاداً يؤدي الى اخفاء الشرع والى أن تبطل صلاة العباد وهم لا يشعرون فتجب الاشاعة في مثله ثم تتوفر الدواعي على نقله وكذلك مس الذكراً بما يكثرو وقوعه فكيف يخفى حكمه قلنا هذا يبطل أولاً بالوتر وحكم الفصد والحجامة والقهقهة ووجوب الغسل من غسل الميت وافراد

في نهار رمضان ناسياً وسلام المصلي في القعدة الاولى ناسياً وترك التسمية عند الذبح ناسياً ومنها النوم وهو فترة تعرض للانسان مع بقاء العقل توجب العجز عن ادراك المحسوسات واستعمال العقل وعن الافعال اختياراً ولما لم يكن النائم فاهماً للخطاب أخر عنه ولم تعتبر أفعاله في حق الاثم وأما في حق الحكم فيجب الضمان في حقوق العباد فيجب ضمان مال تلف بانقلاب النائم وكذا دية انسان قتل بانقلابه عليه ولا تعتبر أقواله أيضاً حتى لا يصح طلاقه وعتاقه وبيعه وغير ذلك ولا يوصف كلامه بخبراً وانشاء بل كالحان الحيوانات فلا تعتبر قراءته في الصلاة ولا يسقط بها الفرض صرح به الامام خيراً الاسلام ولا تفسد بقهقهته الصلاة ولا الوضوء صرح به هو أيضاً وقيل يفسدان لعدم فرق النص وعن الامام الهمام يفسد الوضوء دون الصلاة كسائر الاحداث فيتوضأ ويبنى وقيل لا يفسد الوضوء وتفسد الصلاة وفي التحرير هو الاقيس عندي لان نقض الوضوء لكونها اجنبية ولا جناية فبقي مجرد كلام فتفسد به الصلاة لان الكلام يفسدها مطلقاً لعدم فرق النص كالمساهي ثم النوم تسترخي منه الاعضاء وهو سبب لخروج شيء ولذا جعل الشرع الموجب الاسترخاء منه حداً ناقمة للسبب مقام المسبب دون غيره الا من تنام عيناه ولا ينام قلبه كالرسول صلى الله عليه وسلم فليس في حقه حدثاً ومنها الانغماء وهو آفة يصير بها العقل في كلال وتتعطل بها القوى المدركة فجعل قليله كالنوم في عدم توجه الخطاب ووجوب القضاء من غير فرق الا أنه لما كان فوقه في ارخاء الاعضاء جعل حدثاً في كل حال ومنع بناء الصلاة على ما صلى قبله والكثير منه يمنع وجوب الصلاة كالجنون دون غيرهما لتدرة الانغماء شهراً أو سنة هذا ومنها الحيض والنفاس وهما لا يمنعان التكليف الا أنه لا يصح معهما من العبادات التي شرط لادائها الطهارة فأخرج عنهما خطاب الصوم وطواف الزيارة الى زوالهما وسقط عنهما الخطاب بالصلاة وطواف الوداع للحرج وسقط نفس وجوب الصلاة أيضاً حتى لم يبق محلاً للوجوب لعدم الفائدة لانه اما وجوب الاداء واما وجوب القضاء وقد انتفيا ومنها الرق وهو عجز شرعي مانع للولايات من الشهادة والقضاء وغيرهما وهذا العجز غير متجز فلا يصح أن يقال شهادة نصفه مقبولة دون النصف الآخر وكذا القضاء فكذا العتق وهو القوة الشرعية المنافية لهذا العجز غير متجز وعلى هذا قالوا فلا يتجزأ الاعناق لان العتق مطاوعه فلو تجزأ لم تجزئته وقال الامام التصرف الصادر من السيد في الاعناق ازالة للملك ولما كان الملك

الاقامة وتثنيها وكل ذلك مما تعم به البلوى وقد أثبتوها بخبر الواحد فان زعموا أن ليس عموم البلوى فيها كعمومها في الاحداث فنقول فليس عموم البلوى في المس والمس كعمومها في خروج الاحداث فقد عصى على الانسان مدة لا يس ولا عس الذ كرا في حالة الحدث كما لا يفتصد ولا يحتجم الا أحيانا فلا فرق والجواب الثاني وهو التحقيق أن الفصد والحجامة وان كان لا يتكرر كل يوم ولكنه يكثر فكيف أخفى حكمه حتى يؤدي الى بطلان صلاة خلق كثير وان لم يكن هو الا كثر فكيف وكل ذلك الى الاحاد ولا سببه الا أن الله تعالى لم يكلف رسوله صلى الله عليه وسلم اشاعة جميع الاحكام بل كلفه اشاعة البعض وجوز له رد الخلق الى خبر الواحد في البعض كما جوز له ردهم الى القياس في قاعدة الربا وكان يسهل عليه أن يقول لا تبعوا المطعوم بالمطعوم أو المكيل بالمكيل حتى يستغنى عن الاستنباط من الاشياء الستة فيجوز أن يكون ما تعم به البلوى من جملة ما تقتضي مصلحة الخلق أن يردوا فيه الى خبر الواحد ولا استحالة فيه وعند ذلك يكون صدق الراوي ممكنا فيجب تصديقه وليس علة الاشاعة عموم الحاجة أو ندورها بل علمته التبعيد والتكليف من الله والافيا يحتاج اليه كثير كالفصد والحجامة كما يحتاج اليه الا كثر في كونه شرعا لا ينبغي أن يخفى فان قيل فما الضابط لما تبعه الرسول صلى الله عليه وسلم فيه بالاشاعة قلنا ان طلبتم ضابطا لجوازه عقلا فلا ضابط بل لله تعالى أن يفعل في تكليف رسوله من ذلك ما يشاء وان أردتم وقوعه فانما يعلم ذلك من فعل رسول الله صلى الله عليه وسلم واذا استقر بنا السمعيات وجدناها أربعة أقسام الاول القرآن وقد علمنا أنه عني بالمبالغة في اشاعته الثاني مباني الاسلام الخمس ككلمتي الشهادة والصلاة والزكاة والصوم والحج وقد أشاعه اشاعة اشتركت في معرفته العام الخاص الثالث أصول المعاملات التي ليست ضرورية مثل أصل البيع والنكاح فان ذلك أيضا قد تواتر بل كالطلاق والعقاق والاستيلاء والتبدير والكتابة فان هذات تواتر عند أهل العلم وقامت به الحاجة القاطعة اما بالتواتر واما بنقل الاحاد في مشهد الجماعات مع سكوتهم والحجة تقوم به لكن العوام لم يشاركوا العلماء في العلم بل فرض العوام فيه القبول من العلماء الرابع تفاصيل هذه الاصول فما يفسد الصلاة والعبادات وينقض الطهارة من المس والمس والقيء وتكرار مسح الرأس فهذا الجنس منه ما شاع

متجرتا كانت الازالة أيضا متجرتة وليس نفس الاعتاق سببا للعتق حتى يلزم من وجوده وجوده بل اعتاق الكل موجب للعتق كالوضوء متجرتة وسببته لزوال الحدث غير متجرتة فالرق في معتق البعض كامل فهو كالمكاتب عنده وحر عندهما ثم الرق ينصف الكرامات ولهذا يحل له نكاح اثنتين ويكون طلاق الامة تطليقتين وعدتها حيضتين بالنص الذي رواه الدارقطني طلاق الامة تطليقتان وعدتها حيضتان ويكون قسمها نصف قسم الحرية ويكون حلها قبل الحرية ومنفردة دون بعدها ومعهها وكذا ينصف الحدود فحد العبد نصف حد الحر لان الغرم بالغرم والرق يمنع مالكية المال لانه مملوك نفسه ذليل مهان فكيف يكون مالكا بخلاف مالكية النفس فانها تبقى على أصل الحرية فتصح أقاربه بالحدود والقصاص والسرقته هالكوا وقائمافي المأذون وفي المحجور عند الامام فيقطع ويرد المال وعند أبي يوسف يقطع ولا يرتد وعند الامام محمد لا يقطع ولا يرد هذا كله اذا كذبه المولى ولا يصح اقرار المولى في حقه بمحد أو قصاص وكذا عيالك هو ملك النكاح وانما يحتاج الى الاذن لانه يجب به المال في الذمة والرقبة هي ملك المولى ولذا لا عيالك طلاق امرأته وكذا عيالك دم نفسه فلا يحل للسيد قتله ولا اتلاف عضو من أعضائه ولذا يقتل الحر به عندنا وأما عند غيرنا فانما لا يقتل لاجل كرامة الحر والرق أيضا يمنع مالكية المنافع بل المنافع كلها للسيد الا ما استثنى منها كالصوم والصلاة فلا يخرج الجمعة والعيدين والحج الا باذن السيد وكذا الجهاد لا يخرج له الا بآذنه أو باذن الشرع عند التغير العام وانما يصح أمانه مأذونا لانه مالك للغنمة فينفذ عليه بالذات وعلى غيره بالتبع والرق يمنع الولايات فلا تصح الشهادة على أحد ولا قضاءؤه ولا حكمته وكذا إمارته والرق ينقص الذمة فلا يجب على ذمته شيء الا بضم مالية رقبته اليه فلا يجب باقراره المال في الحال الا في المأذون للضرورة وتجب الغرامات لاجل الجنایات في الذمة فتؤدي قتياع رقبته الا أن يفدى المولى وكذا تباع رقبة المأذون فيما بقي من الدين بعد الاداء من المكسب أو لم يكن له كسب ولا تجوز تبرعاته من أكسابه لانه ملك المولى أو الدائنين ولا تقبل هديته الا ليسير بالنص ولا يجوز له التسري من امانه وان كان مكاتباً (مسئلة * العبد أهل للتصرف وملك اليد عندنا خلافا للشافعي) رجه الله فانه عنده ليس أهلا لهما وانما له التصرف وملك اليد خلافا من السيد (لنا أنهما) أي ملك التصرف وملك اليد انما يكونان (بأهلية التكلم) وصحته (والذمة) وهي كون الانسان صالحا

ومنه ما نقله الآحاد ويجوز أن يكون مما نعلم به البولي فأنقله الآحاد فلا استحالة فيه ولا مانع فإن ما شاءه كان يجوز أن لا يتعمد فيه بالاشاعة وما وكله الى الآحاد كان يجوز أن يتعمد فيه بالاشاعة لكن وقوع هذه الامور يدل على أن التعمد وقع كذلك فما كان يخالف أمر الله سبحانه وتعالى في شيء من ذلك هذا تمام الكلام في الاخبار والله أعلم

(الاصل الثالث من أصول الادلة الاجماع وفيه أبواب)

(الباب الاول في اثبات كونه حجة على منكريه) ومن حاول اثبات كون الاجماع حجة افتقر الى تفهيم لفظ الاجماع أولا وبيان تصويره ثانيا وبيان امكان الاطلاع عليه ثالثا وبيان الدليل على كونه حجة رابعا أما تفهيم لفظ الاجماع فانهما تعني به اتفاق أمة محمد صلى الله عليه وسلم خاصة على أمر من الامور الدينية ومعناه في وضع اللغة الاتفاق والازماع وهو مشترك بينهم فمن أزمع وصمم العزم على امضاء أمر يقال أجمع والجماعة اذا اتفقوا يقال أجمعوا وهذا يصلح لاجماع اليهود والنصارى وللإتفاق في غير أمر الدين لكن العرف خصص اللفظ بما ذكرناه وذهب النظام الى أن الاجماع عبارة عن كل قول قامت حجته وان كان قول واحد وهو على خلاف اللغة والعرف لكنه سواء على مذهبه اذ لم ير الاجماع حجة وتواتر اليه بالتسامع تحريم مخالفة الاجماع فقال هو كل قول قامت حجته أما الثاني وهو تصويره فدليل تصويره وجوده فقد وجدنا الامة مجمعة على أن الصلوات خمس وان صوم رمضان واجب وكيف يمتنع تصويره والامة كلهم متعبدون باتباع النصوص والادلة القاطعة ومعرضون للعقاب بمخالفتها فكما لا يمتنع اجتماعهم على الاكل والشرب لتوافق الدواعي فكذلك على اتباع الحق واتقاء النار فان قيل الامة مع كثرتها واختلاف دواعيها في الاعتراف بالحق والعناد فيه كيف تتفق آراءها فذلك محال منها كاتفاقهم على أكل الزبيب مثلا في يوم واحد قلنا لا صارف لجميعهم الى تناول الزبيب خاصة ولجميعهم باعث على الاعتراف بالحق كيف وقد تصور اطباق اليهود مع كثرتهم على الباطل فلم لا يتصور اطباق المسلمين على الحق والكثرة انما تؤثر عند تعارض الاشياء والدواعي والصوارف

لان مخاطب بالاحكام (والاولى) أي أهلية التكلم انما تكون (بالعقل وهو لا يختل بالرق) بالضرورة (ولذا كانت روايته ملازمة للعمل للخلق) ولولم يكن كلامه معتبرا بكون عقله مختلفا لم تعتبر روايته بل يصير كالعتوه (والثانية) أي الذمة انما تكون (بأهلية الإيجاب عليه والاستيجاب له ولتحققهما خوطب بحقوقه) أي حقوق الله (تعالى) من الصلوة والصوم والكف عن المحرمات الا ما يفوت به خدمة السيد كالجمعة ونحوها (ويصح اقراره بالحدود والقصاص) وتجب نفقته على السيد واذ قد ثبت أهلية التكلم المعتبر والذمة الصحيحة له صار أهلا للملك التصرف ومالك اليد (وانما الحجر) عن التصرف (لحق المولى) في رقبته وفي منافعها ولوجازله التصرف من غير اذنه صارت الرقبة هالكة في الدين ولا يقدر على الاستخدام فيستضر به (فادنه فلك الحجر ورفع المانع) عن صحة التصرف (لا اثبات الاهلية) كما هو من عوم الشافعي رحمه الله الشافعية (قالوا لو كان) العبد (أهلا للتصرف) في شيء (لكان أهلا للملك) فيه (لان التصرف سببه) فان الشيء يملك بالبيع والشراء (ومسبب عنه) فان الملك يبيع التصرف ولذا لا يسباح في ملك غيره ووجود الشيء يستلزم وجود سببه ومسببه فالتصرف أيضا يستلزم الملك استلزام السبب والمسبب (واللازم باطل اجماعا) فاللزوم مشله فليس أهلا للتصرف (واذا لم يكن أهلا للتصرف لم يكن أهلا ليدلان اليد انما تستفاد بملك الرقبة أو التصرف وقد اتفقا قلنا) لان سلم الملازمة من كون التصرف سببا للملك لا يمتنع انفسا كما حتى تجب الملازمة اذ (التخلف) فيه (لمانع) وهو كون رقبته مملوكة للسيد (لا لعدم المقتضى) وهو التصرف وكذا لا يلزم من كون التصرف مسببا عن الملك لزومه له بل قد ينقل السبب عن مسببه اذا وجد هذا المسبب بسبب آخر (ويجوز تعدد الاسباب لأهلية التصرف) والحاصل منع اللزوم بين أهلية التصرف وأهلية الملك بابداء المانع مع سببية أهلية التصرف لأهلية الملك وبابداء سبب آخر لأهلية التصرف غير أهلية الملك فيما يكون مسببا واذا لم يثبت الاستلزام بين أهلية التصرف وأهلية الملك لم يثبت ما يبتنى عليه من قوله واذا لم يكن أهلا للتصرف الخ فالكل جواب واحد وزعم أن حديث تعدد الاسباب جواب آخر ومنع لقوله لان اليد انما تستفاد الخ فيثبت رد عليه أن حديث تعدد الاسباب لا يضرنا فان المقصود ببيان اللزوم بين أهلية اليد وأهلية التصرف وهو حاصل وانما يضر هذا الحديث بعض المشايخ

ومستند الاجماع في الاكثر نصوص متواترة وأمور معلومة ضرورة بقرائن الاحوال والعقلاء كلهم فيه على منهج واحد نعم هل يتصور الاجماع عن اجتهاد أو قياس ذلك فيه كلام سيأتي ان شاء الله أما الثالث وهو تصور الاطلاق على الاجماع فقد قال قوم لو تصور اجماعهم فن الذي يطلع عليهم مع تفرقهم في الاقطار فنقول يتصور معرفة ذلك بمشافهتهم ان كانوا عددا يمكن لقاءهم وان لم يمكن عرف مذهب قوم بالمشافهة ومذهب الآخرين بأخبار التواتر عنهم كما عرفنا أن مذهب جميع أصحاب الشافعي منع قتل المسلم بالذبح وبطلان النكاح بلاولى ومذهب جميع النصارى التثليث ومذهب جميع المجوس التثنية فان قيل مذهب أصحاب الشافعي وأبي حنيفة مستند الى قائل واحد وهو الشافعي وأبو حنيفة وقول الواحد يمكن أن يعلم وكذلك مذهب النصارى يستند الى عيسى عليه السلام أما قول جماعة لا ينحصر ون كيف يعلم قلنا وقول أمة محمد صلى الله عليه وسلم في أمور الدين يستند الى ما فهموه من محمد صلى الله عليه وسلم وسمعوهم منه ثم اذا انحصر أهل الحل والعقد فكما يمكن أن يعلم قول واحد أمكن أن يعلم قول الثاني الى العشرة والعشرين فان قيل لعل أحدا منهم في أسرار الكفار وبلاد الروم قلنا تجب مراجعته ومذهب الاسير ينقل كذهب غيره وتمكن معرفته فن شك في موافقته للاخرين لم يكن متحققا للاجماع فان قيل فلو عرف مذهبهم برعايرج عنه بعده قلنا لا أثر لرجوعه بعد انعقاد الاجماع فانه يكون محجوبا ولا يتصور رجوع جميعهم اذ يصير أحد الاجماعين خطأ وذلك ممنوع بدليل السمع أما الرابع وهو اقامة الحججة على استحالة الخطا على الأمة وفيه الشأن كله وكونه حجة انما يعلم بكتاب أو سنة متواترة أو عقل أما الاجماع فلا يمكن اثبات الاجماع به وقد طمعوا في التلويح من الكتاب والسنة والعقل وأقواها السنة ونحن نذكر المسالك الثلاثة (المسلك الاول) التمسك بالكتاب وذلك قوله تعالى وكذلك جعلناكم أمة وسطا لتكونوا شهداء على الناس وقوله تعالى كنتم خيرا أمة أخرجت للناس الآية وقوله تعالى ومن خلقنا أمة يهدون بالحق وبه يعدلون وقوله تعالى واعتصموا بحبل الله جميعا ولا تفرقوا وقوله تعالى وما اختلفتم فيه من شيء فحكمه الى الله ومفهومه أن ما اتفقت فيه فهو حق وقوله عز وجل وان تنازعتم في شئ فردوه الى الله والرسول مفهومه ان اتفقت فهو

حيث أوردوا في تقرير كلام الشافعي أن ملك اليد يستفاد بملك الرقبة وعلى ما قررنا لا ورود لهذا فافهم ثم اذا ثبت له ملك اليد دون ملك الرقبة وهو أعلى من ملك الرقبة فانه المقصود من ملك الرقبة وقد كان مالكيته للنكاح بكلمة فمالكيته أنقص من مالكية الحر انتقص ما يبتنى على مالكيته وهو اليد ولا تنقص عن النصف كما في المرأة لان مالكيته ليست نصف مالكية الحر بل أزيد ولا ينقص قدر الربع لان مالكيته أكثر من ربع مالكية الحر فالنقصان غير مقدر فنقصنا بقدر نصاب السرقة فان له اعتبارا في الشرع في مقابلة أعضاء الانسان بخلاف سائر التنقيصات فانها لم تكن لاجل نقصان المالكية بل لنقصان الكرامة وأما اليد فباعتبار المالكية ألا ترى أن يد المرأة نصف يد الرجل لكونها مالكة للمال فقط دون النكاح وعلى هذا التقدير لا يرد ما أورد صدر الشريعة أنه يلزم حيثئذ أن لا يتصف بشئ من النعم لاجل كون المالكية زائدة على النصف من الحر فتدبر ثم أورد من عند نفسه دليلا آخر هو أن الاعتبار فيه المالية دون الآدمية فتعتبر في الضمان قيمته الا أنه نقص عن قيمة الحر لئلا يلزم شبهة المساواة بين الحر والعبد فتدبر فيه فانه موضع تأمل (فرع * لو أذن له المولى في نوع) من التجارة (كان له التصرف) في أنواع التجارات (مطلقا) في جميع الانواع لانه لما أذن فوت حقه في الخدمة وفي براءة رقبته من الدين وأهلية التصرف قد كان فيه من نفسه وارتفع المانع من جواز التصرفات مع قيام المقتضى فيجوز (وتثبت يده على كسبه) لكونه له والمانع قد زال بالاذن (كالمكاتب) فانه يملك مكاسبه يدا (وانما يملك) المولى (بحجره دون) حجر (المكاتب) فان في الكتابة ليس للمولى أن يحجر عليه لأن في كتابة المأذون عبده لا يملك الحجر عليه حتى يرد عليه أنه مخالف للرواية فان المأذون غير مالك الكتابة (لان فك حجره) كان (بلاعوض فيكون كالهبة) فيصح رجوعه (بخلاف) الكتابة لانه اذا كان بعوض (فهو كالبيع) فلا يصح الرجوع هذا ومنها المرض وهو نوع من العجز ولا ينافي فهم الخطاب وأهلية العبادات ولذا لا ينافي التكليف الا أنه لما كان نوعا من العجز شرعت العبادات على حسب المكنة وآخر ما لا قدرة عليه أو ما فيه حرج ثم هو سبب للموت وهو سبب الخلافة في المال ولذا حجر المريض عن التبرعات والتصرفات المشتملة عليها في كل المال لحق الغرماء والثلاثين لحق الورثة لكن اذا اتصل به الموت وأما التصرفات التي ليس فيها تبرع كالبيع بمثل

حق فهذه كلها طواهر لا تنص على الغرض بل لا تدل أيضا دلالة الطواهر وأقواها قوله تعالى ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى ونصله جهنم وساعت مصيرا فان ذلك يوجب اتباع سبيل المؤمنين وهذا ما تمسك به الشافعي وقد أطنبنا في كتاب تهذيب الأصول في توجيه الأصول على الآية ودفعها والذي نراه أن الآية ليست نصافي الغرض بل الظاهر أن المراد بها أن من يقاتل الرسول ويشاققه ويتبع غير سبيل المؤمنين في مشايعته ونصرته ودفع الأعداء عنه نوله ما تولى فكانه لم يكتف بترك المشاققة حتى تنضم اليه متابعة سبيل المؤمنين في نصرته والذب عنه والانقياد له فيما أمر وينهى وهذا هو الظاهر السابق إلى الفهم فان لم يكن ظاهرا فهو محتمل ولو فسر رسول الله صلى الله عليه وسلم الآية بذلك لقبول ولم يجعل ذلك رفعا للنص كما لو فسر المشاققة بالموافقة واتباع سبيل المؤمنين بالعدول عن سبيلهم (المسلك الثاني) وهو الأقوى التمسك بقوله صلى الله عليه وسلم لا يجتمع أمتي على الخطأ وهذا من حيث اللفظ أقوى وأدل على المقصود ولكن ليس بالمتواتر كالكتاب والكتاب متواتر لكن ليس بنص فطريق تقرير الدليل أن نقول تظاهرت الرواية عن رسول الله صلى الله عليه وسلم بالفاظ مختلفة مع اتفاق المعنى في عصمة هذه الأمة من الخطأ واشتهر على لسان المرموقين والثقات من الصحابة لعمر وابن مسعود وأبي سعيد الخدري وأنس بن مالك وابن عمر وأبي هريرة وحذيفة بن اليمان وغيرهم ممن يطول ذكرهم من نحو قوله صلى الله عليه وسلم لا يجتمع أمتي على الضلالة ولم يكن الله ليجمع أمتي على الضلالة وسألت الله تعالى أن لا يجمع أمتي على الضلالة فأعطانيها ومن سره أن يسكن بحبوة الجنة فليزحم الجماعة فان دعوتهم تحيط من ورائهم وان الشيطان مع الواحد وهو من الاثنين أبعد وقوله صلى الله عليه وسلم يد الله مع الجماعة ولا يسل الله بشذوذ من شذ ولا تزال طائفة من أمتي على الحق ظاهرين لا يضرهم من خالفهم وروى لا يضرهم خلاف من خالفهم الا ما أصابهم من لأواء ومن خرج عن الجماعة أو فارق الجماعة قيد شبر فقد خلع ربقة الاسلام من عنقه ومن فارق الجماعة ومات فيتمته جاهلية وهذه الاخبار لم تزل ظاهرة في الصحابة والتابعين إلى زماننا هذا لم يدفعها أحد من أهل النقل من سلف الأمة وخلفها بل هي مقبولة من موافق الأمة ومخالفيها ولم تزل

القيمة والنكاح بمهر المثل لا يمنع منه والشرع اذا بطل التوارث علمنا أنه يتعلق بالنظر إليه حق الورثة في الصورة أيضا فنحن من الإقرار له والبيع معه. ثم انه تفسخ العقود المحجورة عليه ان كانت قابلة للتفسخ والافساح كما حكم المعلق كاعتاق العبد من التركة المستغرقة بالدين أو قيمته تزيد على الثلث فانه يعتق بعد الموت ويسعى في قيمته في الاول والرائد على الثلث في الثاني هذا ومنها الموت (مسئلة * الموت هادم لاساس التكليف) لانه عجز كله عن اتيان العبادات أداء وقضاء ولانه ذهب من دار الابتلاء إلى دار الجزاء (فلا يبقى على ذمة الميت الا ما كان متعلقا بعين) لعل الاهنا صفة بمعنى غير هو فاعل لا يبقى ولا يصح أن يكون استثناء مفرغا متصلا فانه ليس على ذمة الميت ما كان متعلقا بعين أيضا ولا يصح أن يكون منقطعا أيضا لانه مفرغ فالحاصل أنه لا يبقى على ذمة الميت غير المتعلق بعين كالعبادات مالية كانت أو بدنية وأما المتعلق بعين أو مال فلا يبقى على ذمته أيضا لكن لصاحب الحق أن يأخذ من العين أو المال (كالودائع والغصوب) فان للمودع والمغصوب منه أن يأخذه كما كان في الحياة وعلى الورثة أن يردوه (أو) غير ما كان متعلقا (بمال تركه كالديون) فان الدائنين لهم أن يأخذوها منه وعلى الورثة أن لا يتصرفوا من دون الأداء (والوصايا) فان الموصى له يكون خليفة في ملك الثلث (والتهجير ويقدم) على الديون والوصايا (بالاجماع) واذا لم يبقى في ذمة الميت شيء أصلا (فلا تصح الكفالة بما عليه) من الدين (بعد الموت عند أبي حنيفة) اذا لم يترك وفاء من المال (لأنها) أي الكفالة (ضم الذمة إلى الذمة في المطالبة) فيجوز للدائن مطالبة أيهما شاء (ولامطالبة) ههنا على الاصيل (فلا ضم) فيها قال مطلع الاسرار قدس سره ههنا قولان الاول أن الكفالة ضم الذمة إلى الذمة في المطالبة والاخر أنها ضم الذمة إلى الذمة في الدين فلا يتم هذا الاستدلال الا اذا ترجح القول الاول وما في الهداية الاول أصح دعوى من غير دليل وما في بعض شروحه أن جعل دين واحد على اثنين غير معقول ولا ضرورة ملجئة اليه ففيه أنه يجوز أن يصير مثل الواجب على الكفاية فانه كان واجبا على الاصيل ثم بالالتزام وجب على الكفيل وأيهما أدى سقط عن صاحبه كوجوب قبول الامامة الكبرى على كل واحد من الصالحين لها وقيام أحدهم بها سقطت عن الآخر بل حرمت هذا ولم يظهر له هذا العبد وجه التوقف على القول الاول فانه يمكن أن يقرر على القول الثاني بانها ضم الذمة إلى الذمة

الامة تحتاج بها في أصول الدين وفروعه فان قيل فواجه الحجة ودعوى التواتر في آحاد هذه الاخبار غير ممكن ونقل الآحاد لا يفيد العلم قلنا في تقرير وجه الحجة طريقان أحدهما أن ندعى العلم الضروري بأن رسول الله صلى الله عليه وسلم قد عظم شأن هذه الامة وأخبر عن عصمتها عن الخطأ بمجموع هذه الاخبار المتفرقة وان لم تتواتر آحادها وبمثل ذلك نجد أنفسنا مضطرين الى العلم بشجاعة علي وسخاوة حاتم وفقه الشافعي وخطابه الججاج وميل رسول الله صلى الله عليه وسلم الى عائشة من نسائه وتعظيمه صحابته وثنائه عليهم وان لم تكن آحاد الاخبار فيها متواترة بل يجوز الكذب على كل واحد منها لو جردنا النظر اليه ولا يجوز على المجموع وذلك يشبه ما يعلم من مجموع قرائن آحادها لا ينقل عن الاحتمال ولكن ينتفي الاحتمال عن مجموعها حتى يحصل العلم الضروري الطريق الثاني أن لا ندعى علم الاضطرار بل علم الاستدلال من وجهين الاول أن هذه الاحاديث لم تزل مشهورة بين الصحابة والتابعين يتمسكون بها في اثبات الاجماع ولا يظهر أحد فيها خلافا وانكارا الى زمان النظام ويستحيل في مستقر العادة توافق الامة في أعصار متكررة على التسليم لما لم تقم الحجة بصحته مع اختلاف الطباع وتفاوت الهمم والمذاهب في الرد والقبول ولذلك لم ينقل حكم ثبت باخبار الآحاد عن خلاف مخالف وابداء ترد فيه الوجه الثاني أن المحققين بهذه الاخبار أثبتوا بها أصلا مقطوعا به وهو الاجماع الذي يحكم به على كتاب الله تعالى وعلى السنة المتواترة ويستحيل في العادة التسليم لخبر يرفع به الكتاب المقطوع به الا اذا استند الى مستند مقطوع به فامارفع المقطوع بما ليس بمقطوع فليس مما لو ما حتى لا يتعجب متعجب ولا يقول قائل كيف ترفعون الكتاب القاطع باجماع مستند الى خبر غير معلوم الصحة وكيف تذهل عنه جميع الامة الى زمان النظام فيختص بالتنبيه له هذا وجه الاستدلال ولنكرين في معارضته ثلاث مقامات الرد والتأويل والمعارضة المقام الاول في الرد وفيه أربعة أسئلة السؤال الاول قولهم لعل واحد خالف هذه الاخبار وردها ولم ينقل اليها قلنا هذا أيضا تحيله العادة اذا اجماع أعظم أصول الدين فلو خالف فيه مخالف لعظم الامر فيه واشتهر الخلاف اذ لم يندرس خلاف الصحابة في دية الجنين ومسئلة الحرام وحسد الشرب فكيف اندرس الخلاف في أصل عظيم يلزم فيه التضييل والتبديد لمن أخطأ

في الدين والدين قد سقط بالموت فان ذمة الميت غير صالحة للاستغلال بالواجبات واذ لا دين في الذمة فلا ضم فتدبر فانه لا يرد عليه شيء الا ما تقرر في مذهبهما (وعندهما نصح) الكفالة عن الميت ولو لم يترك ما لا ولا كفيلا (وبه قالت الائمة الثلاثة لحديث جابر) قال كان رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يصلي على رجل مات وعليه دين فأتي بعيت فقال عليه دين قالوا نعم دينار ان قال صاوا على صاحبكم فقال أبو قتادة الانصاري (هما على) يا رسول الله (فصلى عليه) رواه النسائي وفي صحيح البخاري عن سلمة بن الاكوع أن النبي صلى الله عليه وسلم أتى بجنازة ليصلي عليها فقال هل عليه من دين قالوا نعم قال صاوا على صاحبكم فقال أبو قتادة على دينه فضلى عليه (ولان الموت لا يبرئ) الميت عن الدين (ولذا يطالب به في الآخرة اجماعا) ولو لم يكن عليه دين لما طوب (و) لذا (يصح التبرع بالاداء) ولو لم يكن عليه دين فأى شيء يؤدي واذا ثبت على ذمة الميت دين فتصح الكفالة ويلزمه المطالبة لانه في عالمنا بخلاف الاصيل (والجواب أنه) أى قول أبي قتادة (يحتمل العدة) وفي التحرير وهو الظاهر اذ لا تصح الكفالة للجهول وفي التقرير وهو مشكل لما في لفظ عن جابر للحاكم وقال صحيح الاسناد فجعل رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول هي عليك وفي مالك الميت عن جابر فقال نعم فصلى عليه أقول ظاهره ينافي الكفالة اذ المكفول عنه لا يبرأ كما ينافي العدة كذا في الحاشية فان قلت لعله أراد كانه برى وتوثيقا للكفالة قلت نقول هذا بعينه في العدة أى كانه برى عتأ كيدا في العدة (و) أيضا يحتمل (أن يكون اقرارا بكفالة سابقة وفيه ما فيه) اشارة الى ما في رواية صحيح ابن حبان فقال أبو قتادة أنا أكفل به فأتي بالوفاء فصلى عليه صلى الله عليه وسلم وكان عليه ثمانية وعشرون درهما أو ثمانية عشر درهما وفي كونه منافيا للوعد كما في التقرير نظرا لجواز المبالغة في وفاء الوعد كما هو المتعارف كذا في الحاشية فان قلت هذا صرف عن الظاهر من غير ضرورة قلت الضرورة ما في التحرير من لزوم جهالة المكفول عنه فتأمل فيه (والمطالبة الاخرى باعتبار الاثم) أى اثم عدم ائصال الحق الى المستحق (لا تقتصر الى بقاء الذمة) اذا اثم باعتبار عدم الامتثال بالالتزام بالواجب والمراد من بقاء الذمة بقاء ما توجه اليه به المطالبة والا فالدين في الذمة باق ولذا يعطى الدائن حسنة المدين عوضا عنه يوم القيامة كما ورد في الخبر الصحيح (وصحة التبرع) انما هو (لبقاء الدين من جهة من) الدين (له) وهو الدائن (فان السقوط بالموت لضرورة

في نفسه وإثباته وكيف اشتهر خلاف النظام مع سقوط قدره وخسة رتبته وخفي خلاف أكابر الصحابة والتابعين هذا مما لا يتسع له عقل أصلاً السؤال الثاني قالوا قد استدلتم بالخبر على الإجماع ثم استدلتم بالإجماع على صحة الخبر فذهب أنهم أجمعوا على الصحة في الدليل على أن ما أجمعوا على صحته فهو صحيح وهل النزاع الا فيه قلنا لا بل استدلنا على الإجماع بالخبر وعلى صحة الخبر بخلاف الاعصار عن المدافعة والمخالفة له مع أن العادة تقتضي انكار إثبات أصل قاطع يحكم به على القواطع بخبر غير معلوم الصحة فعلنا بالعادة كون الخبر مقطوعاً به بالإجماع والعادة أصل يستفاد منها معارف فإن بها يعلم بطلان دعوى معارضة القرآن واندراسها وبها يعلم بطلان دعوى نص الإمامة وإيجاب صلاة الضحى وصوم شوال وإن ذلك لو كان لا احتمال في العادة السكوت عنه السؤال الثالث قالوا هم تنكرون على من يقول لعلمهم أثبتوا الإجماع لاجل هذه الاخبار بل بدليل آخر قلنا قد ظهر منهم الاحتجاج بهذه الاخبار في المنع من مخالفة الجماعة وتهديد من يفارق الجماعة ويخالفها وهذا أولى من أن يقال لو كان لهم فيه مستند لظهر وانتشرفاته قد نقلت عنكم أيضاً آيات السؤال الرابع قولهم لما علمت الصحابة صحة هذه الاخبار لم يذكروا طريق صحته للتابعين حتى كان ينقطع الارتباب ويشاركونهم في العلم قلنا لانهم علموا أنه ريفه عليه السلام عصمة هذه الامة بمجموع قرائن وأمارات وتكريرات ألفاظ وأسباب دلت ضرورة على قصده الى بيان نفي الخطأ عن هذه الامة وتلك القرائن لا تدخل تحت الحكاية ولا تحيط بها العبارات ولو حكوها لتطرق الى آحادها احتمالات فاكثفوا بعلم التابعين بان الخبر المشكوك فيه لا يثبت به أصل مقطوع به ويقع التسليم في العادة به فكانت العادة في حق التابعين أقوى من الحكاية

(المقام الثاني في التأويل) ولهم تأويلات ثلاثة الاول قوله صلى الله عليه وسلم لا تجتمع أمتي على ضلالة ينبئ عن الكفر والبدعة فقلعه أراد عصمة جميعهم عن الكفر بالتأويل والشبهة وقوله على الخطأ لم يتواتر وان صح فالخطأ عام يمكن جملة على الكفر قلنا الضلال في وضع اللسان لا يناسب الكفر قال الله تعالى ووجدك ضالاً فهدى وقال تعالى إخباراً عن موسى عليه السلام فعلتها إذا وأنا

فوت المحل) لانه وصل حق الدائن (فيظهر) هذا السقوط (في حق من عليه دون) حق (من له) فيبقى من جهته والحاصل أن الدين وإن كان ثابتاً على ذمة الميت ولذا يؤدي في الآخرة لكن ليست ذمته مشغولة بحيث يصير مطالباً بالاداء والكفالة تعتمد على هذا الشغل وعدم الاشتغال على هذا النمط بجهة قصور في المدينين بعده وأما الدائن فله المطالبة كما كان ان ظفروا لصحة التبرع يكفي هذا القدر من الشغل وبقاء حق الدائن فلا يرد أن الدين أمر نسبي بين الدائن والمدينين فلامعنى لوجوده من جهة أحد هما دون الآخر لا يعقل وجوده بدون أحدهما والاخصر الاوضح أن صحة التبرع لسقوط الاثم لا لبقاء الدين هذا والله أعلم بأحكامه

(المقالة الثالثة في المبادئ اللغوية)

من لطف الله سبحانه إحداث اللغون الظاهر للعين فانه جمع سالم للغة ما على خلاف القياس نحو سنون أو بناء على أن الناقص قياسه أن يجمع سالماً وان كان غير عاقل على اختلاف الرأيين (فها) أي من اللغين (تنشعب غصون الفنون) من العربية والفارسية والهندية ويحصل من احداثه عرض عريض من افادة ما في الضمير واستفادة ما في ضمير آخر غيره وكيفيتهما (١) من الكيفيات والمزايا والصراحة والكناية والتشبيه والحقيقة والمجاز والنظم والنثر وغيرها فتحدث فنون بحجية (فله شكر) عظيم (غير ممنون) على هذه النعمة العظمى ومن جملة أنحاء الشكر اظهار النعمة والبحث عنها نوع من الشكر (وهو) أي اللغة والتذكير باعتبار الخبر (اللفظ الدال وضعا وهي) أي الدلالة المفهومة من الدال (في كمال معناه مطابقة وفي جزئه تضمن وهما واحدة) بالذات في دلالة المفردات التي يتحققان فيها لانهما متحدتان مطلقاً حتى يلزم الانتقاض بالالفاظ الموضوعية في مقابلة البسائط (فان) اللفظ المفرد لا يدل الاعلى الكمال اجالا و (الكل انما يتعقل بصورة وحدانية لا تفصيل فيها) للاجزاء (الابعد التحليل) أي بعد تحليل الذهن تلك الصورة فوقت فهم المعنى المطابق من اللفظ ليست صور الاجزاء في الذهن فليست الاجزاء منفصلة بنفسها الا بعد التحليل فليس التضمن مغاير المطابقة الا بعد التحليل فهذه

من الضالين وما أراد من الكافرين بل أراد من المخطئين يقال ضل فلان عن الطريق وضل سعي فلان كل ذلك الخطأ كيف وقد فهم ضرورة من هذه الالفاظ تعظيم شأن هذه الامة وتخصيصها بهذه الفضيلة أما العصمة عن الكفر فقد أنعم بها في حق علي وابن مسعود وأبي وزيد على مذهب النظام لانهم ماتوا على الحق وكم من آحاد عصموا عن الكفر حتى ماتوا فأى خاصية للامة قدل أنه أراد ما لم يعصم عنه الآحاد من سهو وخطا وكذب ويعصم عنه الامة تنزيلا لجميع الامة منزلة النبي صلى الله عليه وسلم في العصمة عن الخطا في الدين أما في غير الدين من انشاء حرب وصلاح وعمارة بلدة فالعموم يقتضى العصمة للامة عنه أيضا ولكن ذلك مشكوك فيه وأمر الدين مقطوع بوجوب العصمة فيه كما في حق النبي صلى الله عليه وسلم فإنه أخطأ في أمر تأبير النخل ثم قال أنتم أعرف بأمر دنياكم وأنا أعرف بأمر دينكم التأويل الثاني قولهم غاية هذا أن يكون عاما يوجب العصمة عن كل خطا ويحتمل أن يكون المراد به بعض أنواع الخطا من الشهادة في الآخرة أو ما يوافق النص المتواتر أو يوافق دليل العقل دون ما يكون بالاجتهاد والقياس قلنا لا ذاهب من الامة الى هذا التفصيل اذ ما دل من العقل على تجويز الخطا عليهم في شيء دل على تجويزه في شيء آخر واذا لم يكن فارق لم يكن تخصيصا بالتحكم دون دليل ولم يكن تخصيصا أولى من تخصيص وقدم من خالف الجماعة وأمر بالموافقة فلو لم يكن ما فيه العصمة معلوما استحالة الاتباع الا ان ثبت العصمة مطلقا وبه ثبتت فضيلة الامة وشرفها فاما العصمة عن البعض دون البعض فهذا يثبت لكل كافر فضلا عن المسلم اذ ما من شخص يخطئ في كل شيء بل كل انسان فإنه يعصم عن الخطا في بعض الاشياء التأويل الثالث ان أمته صلى الله عليه وسلم كل من آمن به الى يوم القيامة بخمسة هؤلاء من أول الاسلام الى آخر عمر الدنيا لا يجتمعون على خطا بل كل حكم انقضى على اتفاق أهل الاعصار كلها بعد بعثة النبي صلى الله عليه وسلم فهو حق اذ الامة عبارة عن الجميع كيف والذين ماتوا في زمانناهم من الامة واجماع من بعدهم ليس اجماع جميع الامة بدليل أنهم لو كانوا قد خالفوا ثم ماتوا لم ينعقد بعدهم اجماع وقلنا من الامة من خالف وان كان قد مات فكذلك اذا لم يوافقوا قلنا كما لا يجوز أن يراد بالامة المجانين والاطفال والنسقط والمجنون وان كانوا من الامة فلا يجوز أن يراد به الميت والذي لم يخلق بعد بل الذي يفهم قوم يتصور

الدلالة من حيث انها على صورة الكل مطابقة ومن حيث انها منحلة الى الاجزاء تضمن كذا قالوا وفيه نظر ظاهر فانهم ان أرادوا بالاجمال المدلول من اللفظ المفرد التوحيد الحقيقي بحيث لا يكون فيها كثرة الابعاد التحليل فلان سلم أن اللفظ المفرد لا يدل الا على هذا الاجمال انما هو دعوى محض مثل المدعى فلا بد من الابانة وان أرادوا الصور الكثيرة المحوطة بالمحاط واحد أو المعروضة للوحدة الاجتماعية فسلم أن المفرد لا يدل الا على هذا الاجمال ولا يلزم منه المطلوب من اتحاد الدلائل فان الصور في الحقيقة كثيرة (١) وفهم أشياء كثيرة معروضة لنوع من الوحدة فتدبر فان قلت فايصنعون بالمفرد المشترك فإنه يدل على أشياء كثيرة أجاب بقوله (وفي المفرد المشترك انما تعدد الصور) عند ان فهم المعنى (لتعدد الوضع) ونحن انما ندعى وحدة الصورة عند وحدته كما قال (وأما الوضع الواحد فكانه موحد للكثير) فلا يحصل الكثير في الذهن الا بعد التوحيد (ومن ههنا لا يرى لفظ) واحد موضوع (لضدين بوضع واحد وان جاز) وضعه (لمختلفين كالبيت) اذ لا يحصل من الضدين أمر واحد والالزم من وجوده في موضوع وجود الضدين المتدجين فيه بخلاف المتخالفين اذ لا استحالة في اجتماعهما فان قلت فما تصنع في البلمبة الموضوع للبياض والبياض الضدين قال (وأما البلمبة فتفاوت المحل ارتفع الضدية) ونحن انما نمنع وجود لفظ موضوع لضدين بما هما ضدان أي باعتبار اجتماعهما في محل واحد (فلاح) لك (من هذا المقام) أي مقام دعوى الاتحاديين الدلائلين (أن الصورة الواحدة يجوز تحليلها) أي الصورة الواحدة (الى حقائق مختلفة ونظيره) في تجويز التحليل الى الحقائق (علم الباري علما) اجماليا (بسيطا) فإنه علم سائر الممكنات مع بساطته فيجوز التحليل فيه (كما حقق في موضعه فافهم فلا تقدم ولا تأخر) قال في الحاشية اعلم أن كلام أكثر المحققين في علم الباري تعالى وفي اتحاد المطابقة والتضمن مبني على تجويز تحليل الصورة الواحدة الى حقائق متخالفة والبدية تأبى عنه كيف ومن الحالات عقلا أن يتحد المتباينان انتهى تفصيل المقام أن أتباع الفلاسفة قالوا ان الله تعالى يعلم الاشياء كلها دفعة واحدة من غير تجدد وتعاقب أزلا وأبدا ومنشأ هذا الانكشاف هو ذاته تعالى كما أن المنشأ في الصورة الحالة فذاته كافية في انكشاف الاشياء مفصلة عنده فهي كالصورة العلمية للاشياء كلها فورد على هؤلاء أن الاشياء متميزة في العلم قطعاً والتميز فرع الوجود واذا لوجود فلا علم فيلزم أن تكون الاشياء مجهولة في الازل

(١) قوله وفهم أشياء كثيرة الخ كذا بالاصل وتأمل كتبه مصححه

منهم اختلاف واجتماع ولا يتصور الاجتماع والاختلاف من المعدوم والميت والدليل عليه أنه أمر باتباع الجماعة وذنم من شذ عن الموافقة فان كان المراد به ما ذكره فانما يتصور الاتباع والمخالفة في القيامة لا في الدنيا فيعلم قطعاً أن المراد به اجتماع يمكن خرقه ومخالفته في الدنيا وذلك هم الموجودون في كل عصر أما اذا مات فيبقى أثر خلافه فان مذهبه لا يموت بموته وسيأتي فيه كلام شاف ان شاء الله تعالى

(المقام الثالث المعارضة بالآيات والاخبار) أما الآيات فكل ما فيها منع من الكفر والردة والفعل الباطل فهو عام مع الجميع فان لم يكن ذلك ممكناً فكيف نهوا عنه كقوله تعالى وأن تقولوا على الله ما لا تعلمون ومن يرتد منكم عن دينه فميت وهو كافر ولا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل وأمثال ذلك قلنا ليس هذا نهياً لهم عن الاجتماع بل نهى للآحاد وان كان كل واحد على حiale داخل في النهى وان سلم فليس من شرط النهى وقوع النهى عنه ولا جواز وقوعه فان الله تعالى علم أن جميع المعاصي لا تقع منهم ونهاهم عن الجميع وخلاف المعلوم غير واقع وقال لرسوله صلى الله عليه وسلم لئن أشركت ليحبطن عملك وقال فلا تكونن من الجاهلين وقد علم أنه قد عصمه منهم وأن ذلك لا يقع وأما الاخبار فقوله عليه السلام بدا الاسلام غريباً وسيعود غريباً كما بدا وقوله عليه السلام خير القرون قرني ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم ثم يفشو الكذب حتى ان الرجل ليحلف وما يستحلف ويشهد وما يستشهد وكقوله صلى الله عليه وسلم لا تقوم الساعة الا على شرار أمتي قلنا هذا وأمثاله يدل على كثرة العصيان والكذب ولا يدل على أنه لا يبقى متمسك بالحق ولا يناقض قوله صلى الله عليه وسلم لا تزال طائفة من أمتي على الحق حتى يأتي أمر الله وحتى يظهر الدجال كيف ولا تجرى هذه الاخبار في الصحة والظهور مجرى الاحاديث التي تمسكنا بها

(المسلك الثالث التمسك بالطريق المعنوي) وبيانه أن العناية اذا قضاوا بقضية وزعموا أنهم قاطعون بها فلا يقطعون بها الا عن مستند قاطع واذا كثروا كثرة تنهى الى حد التواتر فالعادة تحيل عليهم قصد الكذب وتحيل عليهم الغلط حتى لا يتنبه واحد منهم للحق في ذلك والى أن القطع بغير دليل قاطع خطأ فقطعهم في غير محل القطع محال في العادة فان قضاوا عن اجتهاد وانفقوا

ولا ينفع القول بان الزمان مع ما فيه قديم دهرى حاضر عنده كما ذهب اليه البعض منهم فان علمه تعالى فعلى سابق على المعلومات فلا بد من التمييز لها قبل وجوداتها اولو بالطبع فأجاب عنه بعض الفضلاء وتلقاه محققهم الدواني بالقبول بأن تلك المعلومات موجودة في العلم بصورة واحدة اجالية وهي مخلوقة بالايجاب لانها من الصفات هذا واليه أشار المصنف بما في الكتاب وبما في الحاشية ولا ريب أن هذا الرأي مبني على الانحلال والاتحاد قطعاً فلا يرد عليه أن العلم الاجالي يمر ارحل من انحلال البسيط الى صور كثيرة لانه ليس معنى الاجمال أن المعلوم هو الصورة الواحدة المنحلة الى الكثيرة وان نسبة تلك الصورة الى الكثيرة نسبة المحدود الى الحد وكيف يكون هذا المعنى مرادهم ويلزم أن لا يكون الباري عالم على التفصيل والتمييز وهو خلاف مذهبهم بل مذهب كل عاقل بل أرادوا بالعلم الاجالي أن ذاته سبحانه مبدأ الانكشاف الاشياء مفصلة متميزة كل منها عن الآخر فالعلم أي مبدأ الانكشاف واحد بسيط والمعلومات كثيرة فلا انحلال أصلاً وانما يرد هذا لو أراد المصنف لزوم انحلال الامر الواحد الذي هو العلم الى الكثير بل أراد انحلال الصورة الواحدة للمعلومات الحاضرة عنده تعالى في العلم كما ذهبوا اليه تحاشياً عن لزوم تميز المعلومات المطلقة فافهم وأما اتحاد الدلائل فالبناء فيه ظاهر ولا شك في استحالة هذا الاتحاد فان اتحاد الاثنين مطلقاً محال لانهم ما بعد الاتحاد كما كان قبله حال الاتحاد وعندهم سواء فاما ان حدث شيء وهو صفة أو ذات فكون لا اتحاد وأما ان فني شيء ذات أو صفة فعدم واستحالة لا اتحاد وأيضاً ان بقيا بعد الاتحاد اثنين فلا اتحاد والابان عدما أو عدم أحدهما فلا اتحاد أيضاً ولا يرد اتحاد الجنس والفصل في تركيب النوع فإنه قول فلسفي لا نقول به ومع قطع النظر عن صحة الاتحاد واستحالة فلا يصح هذا القول في العلم وفي اتحاد الدلائل فإنه يلزم على الاول الحمل بين كل اثنين فترفع نسبة التباين رأساً وفي الثاني الحمل بين الاجزاء في كل ماهية حتى المقدارية لان الحمل هو اتحاد المتغايرين باعتبار في نحو من أنحاء الوجود ولا شك في استحالة ظهور ذلك منه اندفاع ما يخیل وروده أن هذا الاشكال لا مخلص عنه فإنه يلزم في التركيب الاتحادي من الجنس والفصل والقول باستحالة في نحو البيت دون المركب الذهني تحكم هذا ولا يبعد بناؤه على القول بالشبح دون حصول الاشياء بأنفسها اذ الكل اجمالاً انما يتعقل بصورة شبحية لا تركيباً فيها أصلاً لكن تلك الصورة معدة لان يحصل صورتان

عليه فيعلم أن التابعين كانوا يشددون التكبير على مخالفيهم ويقطعون به وقطعهم بذلك قطع في غير محل القطع فلا يكون ذلك أيضا إلا عن قاطع والأفستحيل في العادة أن يشد عن جميعهم الحق مع كثرتهم حتى لا يتنبه واحد منهم للحق وكذلك نعلم أن التابعين لو أجمعوا على شيء أنكر تابعوا التابعين على المخالف وقطعوا بالانكار وهو قطع في غير محل القطع فالعادة تحيل ذلك إلا عن قاطع وعلى مساق هذا قالوا الورج أهل الحل والعقد إلى عدد ينقص عن عدد التواتر فلا يستحيل عليهم الخطأ في العادة ولا تعد الكذب لباعث عليه فلا حجة فيه وهذه الطريقة ضعيفة عندنا لأن منشأ الخطأ ما تعد الكذب وأما ظنهم ما ليس بقاطع قاطعا والاول غير جائز على عدد التواتر وأما الثاني فخالف فقد قطع اليهود بطلان نبوة عيسى ومحمد عليهم السلام وهم أكثر من عدد التواتر وهو قطع في غير محل القطع لكن ظنوا ما ليس بقاطع قاطعا والمنكرون لحدوث العالم والنبوات والمرتكبون لسائر أنواع البدع والضلالات عددهم بالغ مبلغ عدد التواتر ويحصل الصدق باخبارهم ولكن أخطوا بالقطع في غير محل القطع وهذا القائل يلزمه أن يجعل إجماع اليهود والنصارى حجة ولا تخصص لهذه الأمة وقد أجمعوا على بطلان دين الاسلام فان قيل هذا تسلك بالعادة وأنتم في نصرته المسلك الثاني استرو حتم إلى العادة وهذا عين الاول قلنا العادة لا تحيل على عدد التواتر أن يظنوا ما ليس بقاطع قاطعا وعن هذا قلنا شرط خبر التواتر أن يستند إلى محسوس والعادة تحيل الانقياد والسكوت عن دفع الكتاب والسنة المتواترة بإجماع دليله خبر مظنون غير مقطوع به وكل ما هو ضروري يعلم بالحس أو بقرينة الحال أو بالبديهة فمهاجه واحد ويتفق الناس على دركه والعادة تحيل الذهول عنه على أهل التواتر وما هو نظري فطرته مختلفة فلا يستحيل في العادة أن يجتمع أهل التواتر على الغلط فيه فهذا هو الفرق بين المسلكين فان قيل اعتمادكم في هذا المسلك الثاني أن ما أجمعوا عليه حق وليس بخطأ الدليل على وجوب اتباعه وكل مجتهد مصيب للحق ولا يجب على مجتهد آخر اتباعه والشاهد المزور مبطل ويجب على القاضي اتباعه فوجوب الاتباع شيء وكون الشيء حقا غيره قلنا أجمعت الأمة على وجوب اتباع الإجماع وأنه من الحق الذي يجب اتباعه وبحسب كونهم محققين في قواهم يجب اتباع الإجماع ثم نقول كل حق علم كونه حقا فالأصل فيه

شجيتان للجزأين عند الانقبات اليهما وحينئذ لا تحليل أصلا والحق أن هذا أيضا بعيد فإنا لا نعنف القول بالشج بل الحق عندنا هذا على النظر العقلي وقد بيناه في حواشينا على الحواشي الزاهدية المتعلقة بشرح المواقف وأيضا نسلم أن صورة الكل انما يتعقل هو اجمالا بالشج الواحد وأنه معد لحصول الصورتين لتعقل الأجزاء لكنه لا يلزم منه الاتحاد بين الداليتين فان الفهم الذي حصل بالشج الاول للكل غير الفهمين الذين هما بالشجين الآخرين للجزأين فلا اتحاد في الداليتين هذا ما حصل لهذا العبد إلى هذا الآن ولعل الله يحدث بعد ذلك أمرا فان قيل كيف قالوا باتحاد الداليتين وقد قالوا بان التضمن تابع للطبيعة والتبعية تقتضي الاثنينية المنافية للاتحاد قال (وما يقال انه) أي التضمن (تابع لها) أي للطبيعة (فتوسع) منهم لانها لما كانت لا تميز منها الا باعتبار التحليل وهذا الاعتبار تابع لا اعتبار بنفس الكل فيسئل التضمن تابع للطبيعة فان قيل قد حقق ابن سينا في الشفاء أن الجزء المأخوذ لا بشرط شيء أقدم من المركب وتلقاه المتأخرون من باب القبول فكيف تتحدد الداليتان بل كيف يصح الحكم بتبعية التضمن للطبيعة بعد هذا الالتزام أجاب بقوله (وما في الشفاء من أن الطبيعة لا بشرط شيء) هو الجزء (تقدم على الطبيعة بشرط شيء) هو الكل (تقدم البسيط على المركب فالمراد) منه (أحقية نسبة الوجود) اليه (عقلا) فان العقل اذا حله واعتبر الجزء لا بشرط شيء ونظر إلى أن المركب لا يحصل الا باضافة زيادة اليه وصيرورته بشرط شيء حكم بأن الحق بالوجود هو الاول دون الثاني وهذا حق (وهو لا ينافي التحصيل) لهما في الذهن (مما يكفي الخارج) يتحصلان معا وكذا لا ينافي أن تكون الطبيعة المأخوذة لا بشرط شيء تابعة لهما مأخوذة بشرط شيء في الانفهام من اللفظ هذا (و) الدلالة (على الخارج) مما وضع له اللفظ (الترام وقيل) لا مطلقا بل (ان كان) الخارج (لازما ذهنيًا ويرد) عليه (أنواع المجازات فانها واقعة) قطعوا ولا لزوم ذهني هناك مع كون الدلالة فيها على الخارج التزاما وقيل هناك أيضا لزوم ذهني فان القرينة دخلا في تلك الدلالة بل الدلالة المجازية لازمة للفظ اذا وجدت القرينة معه فيكون المعنى المجازي لازما ذهنيًا له مفهومه معه وفيه أن شارطي الزوم العقلي أرادوا كون الخارج لازما ذهنيًا للوضوع له والاروم الذي ظهر من جهة القرينة هو لزومه اللفظ مع القرينة فلا تجعل قرينة المعنى المجازي من لوازم الحقيقي بل من لوازم اللفظ معها وأين هذا

وجوب الاتباع والمجتهد يجب اتباعه الأعلى المجتهد الذي هو محقق أيضا فقدم حق حصل باجتهاده على ما حصل باجتهاد غيره في حقه
والشاهد المزور لو علم كونه مزورا لم يتبع ويدل عليه أيضا أنه من خالف الجماعة وأنه ذكره في معرض الثناء على الأمة
ولا يتحقق ذلك إلا بوجوب الاتباع والأفلا يبقى له معنى إلا أنهم محققون إذا أصابوا دليل الحق وذلك جائز في حق كل واحد من أفراد
المؤمنين فليس فيه مدح وتخصيص البتة

(الباب الثاني في بيان أركان الإجماع)

وله ركنان المجمعون ونفس الإجماع (الركن الأول المجمعون) وهم أمة محمد صلى الله عليه وسلم وظاهر هذا يقتضي كل مسلم
لكن لكل ظاهر طرفان واضحان في النفي والاثبات وأوساط متشابهة أما الواضح في الإثبات فهو كل مجتهد مقبول الفتوى فهو
أهل الحل والعقد قطعاً ولا بد من موافقته في الإجماع. وأما الواضح في النفي فالأطفال والمجانين والأجنسة فانهم وإن كانوا من
الأمة فنعلم أنه عليه الصلاة والسلام ما أراد بقوله لا يجتمع أمي على الخط إلا من يتصور منه الوفاق والخلاف في المسئلة بعد
فهمها فلا يدخل فيه من لا يفهمها وبين الدرجتين العوام المكلفون والفقهاء الذين ليس بأصولي والاصولي الذي ليس بفقهاء
والمجتهد الفاسق والمبتدع والناشئ من التابعين مثلاً إذا قارب رتبة الاجتهاد في عصر الصحابة فترسم في كل واحد مسئلة
(مسئلة) يتصور دخول العوام في الإجماع فإن الشريعة تنقسم إلى ما يشترط في دركة العوام والخواص كالصلوات الخمس
وجوب الصوم والزكاة والحج فهذا يجمع عليه والعوام وافقوا والخواص في الإجماع وإلى ما يختص بدركة الخواص كتفصيل
أحكام الصلاة والبيع والتدبير والاستيلاء فما أجمع عليه الخواص فالعوام متفقون على أن الحق فيه ما أجمع عليه أهل الحل
والعقد لا يضمرون فيه خلافاً أصلاً فهم موافقون أيضاً فيه ويحسن تسمية ذلك إجماع الأمة قاطبة كما أن الجند إذا حكموا
بجماعة من أهل الرأي والتدبير في مصالح أهل قلعة فصالحوهم على شيء يقال هذا باتفاق جميع الجند فإذا كل مجمع عليه من

من ذلك الآن يقال إن المعنى الموضوع له يفهم من اللفظ ولو كان مع قرينة وانما هي صارفة عن إرادته والارادة غير الفهم
والمعنى المجازي لازم للفظ حين القرينة فالمعنى الموضوع له والمجازي متلازمان عند وجود القرينة في الانفهام من اللفظ فافهم ثم
أورد عليه المصنف بقوله (والقرينة قد تكون خفية) فلا تعلم فلا يفهم المعنى المجازي فلا لزوم ذهني واعتراض على هذا
القابل أيضاً بأنه لو اعتبر القرينة خرج اللفظ عن كونه لفظاً بل هو مركب من اللفظ والقرينة فانه قد تكون عقلية وإن أريد
اللزوم في حال مقارنة القرينة من غير أن تؤخذ شرطاً كما في المشروطة مادام الوصف فظاهراً أنه ليس لازماً في زمان القرينة
فإن القرينة غير لازمة فيها فبالإلزام المشروطة بها وإن أريد بشرط القرينة كما في المشروطة بشرط الوصف فاللزوم للفظ من
حيث الاقتران معها فالتقييد داخل وهو ليس بلفظ وأشار المصنف إلى رده بقوله (واعتبار القرينة في ملازمة اللفظ)
للمعنى المجازي (لا يخرج) اللفظ (عن كونه لفظاً على ما قيل) فإن اللفظ لفظ دال لكن لزوم المعنى المجازي ليس له فقط بل
له مع القرينة (الآثر من الجائز أن يكون المركب من الجوهر والعرض) عنده من جوار التركيب منهما (جوهر افتقار)
وهذا التأييد ليس في محله فإن المركب المبدى كونه ليس له محل فيكون جوهر لصدق الرسم عليه وأما المركب من اللفظ
والقرينة فلا يتلفظ به الإنسان فلا يكون لفظاً بل الأولى إلا كفاء على ما قيل فانه من البين أن اعتبار شيء في شيء لا يصلح
الاتصاف بصفة لا يلزم منه دخول ذلك الشيء في حقيقة فاعتبار القرينة في كونه ملازماً للمعنى المجازي لا يلزم منه دخوله
في جوهره وحقيقته كذا قالوا ثم اعلم أن من اعتبر اللزوم الذهني في الالتزام لا يخلص له عن هذا الاشكال إلا بما يخرج
المجاز عن الالتزام وادخاله في المطابقة بإرادة الوضع الأعم من النوعي والشخصي وأما ما أخرجه عن الدلالة الوضعية بأشراط كلية
الفهم للدلالة حين العلم بالوضع كما قال شارح المختصر التحقيق فيه أنه فرع تفسير الدلالة وأنه هل يشترط فيها أنه مهماسمع اللفظ
أم لا لكن الأول أولى فإن فيه كما قال المصنف أن المجازات واقعة فهذا الاصطلاح المخرج لدلائلها خطأ وأما بالارادة من اللزوم
الذهني كون الخارج له نوع علاقة مع الموضوع له بحيث يمكن الاتئصال منه إليه وإن أمكن الانفكاك بينهما في التعقل ثم لمطلع
الأسرار الإلهية رجه الله كلام على المصنف يفصله بتمهيد مقدمة هي أن أهل الميزان قسموا الدلالة الوضعية إلى ما كان على تمام

المجتهدين فهو مجمع عليه من جهة العوام وبه يتم إجماع الأمة فان قيل فالو خالف عا في واقعة أجمع عليها الخواص من أهل العصر فهل ينعقد الإجماع دونه ان كان ينعقد فكيف خرج العا من الأمة وان لم ينعقد فكيف يعتد بقول العا قلنا قد اختلف الناس فيه فقال قوم لا ينعقد لانه من الأمة فلا بد من تسليمه بالجملة أو بالتفصيل وقال آخرون وهو الاصح انه ينعقد بدليلين أحدهما أن العا ليس أهلا لطلب الصواب اذ ليس له آلة هذا الشأن فهو كالصبي والمجنون في نقصان الآلة ولا يفهم من عصية الأمة من الخطا الأعصية من يتصور منه الاصابه لاهليته والثاني وهو الاقوى أن العصر الاول من الصحابة قد أجمعوا على أنه لا عبرة بالعوام في هذا الباب أعني خواص الصحابة وعوامهم ولان العا اذا قال قولاً علم أنه يقوله عن جهل وأنه ليس يدري ما يقول وأنه ليس أهلاً للوفاق والخلاف فيه وعن هذا لا يتصور صدور هذا من عا عاقل لان العاقل يفرض ما لا يدري الى من يدري فهذه صورة فرضت ولا وقوع لها أصلاً ويدل على انعقاد الإجماع أن العا يعصى بخالفته العلماء ويحرم ذلك عليه ويدل على عصيانه ما ورد من ذم الرؤساء الجهال اذا ضلوا واضلوا بغير علم وقوله تعالى لعلمه الذين يستنبطونه منهم فرتهم عن النزاع الى أهل الاستنباط وقد وردت أخبار كثيرة بإيجاب المراجعة للعلماء وتحريم فتوى العامة بالجهل والهوى وهذا لا يدل على انعقاد الإجماع دونهم فانه يجوز أن يعصى بالمخالفة كما يعصى من يخالف خبر الواحد ولكن يمنع وجود الإجماع لمخالفته والحجة في الإجماع فاذا امتنع بعصية أو بما ليس بعصية فلا حجة وانما الدليل ما ذكرنا من قبل (مسألة) اذا قلنا لا يعتبر قول العوام لقصور آلتهم قرب متكلم ونحوه ومفسر ومحدث هو ناقص الآلة في درك الاحكام فقال قوم لا يعتد الا بقول أئمة المذاهب المستقلين بالفتوى كالشافعي ومالك وأبي حنيفة وأمثالهم من الصحابة والتابعين ومنهم من ضم الى الأئمة الفقهاء الحافظين لاحكام الفروع الناهضين بها لكن أخرج الاصولي الذي لا يعترف بتفاصيل الفروع ولا يحفظها والصحيح أن الاصولي العارف بمدارك الاحكام وكيفية تلقيها من المفهوم والمنظوم وصيغة الامر والنهي والعموم وبيفية تفهيم النصوص والتعليل أولى بالاعتداد بقوله من الفقيه الحافظ للفروع بل ذوالآلة من هو متمكن من درك الاحكام اذا أراد وان لم يحفظ

الموضوع له وهو المطابقة والى ما كان على الجزء المنفهم في ضمن ان فهم الكل وهو التضمن والى ما كان على خارج لازم ذهني له التزام والقصد انما هو في المطابقة فقط عندهم والاخير ان دلالتان تابعتان لهما والدلالة المجازية اما أن تخرج من الدلالة باعتبار الانفهام الكلي كما نص عليه السيد قدس سره الشريف واما أن تدرج في المطابقة كما قيل وأما عند أهل العربية فالقصد معتبر في الدلالات كلها فالالتزام ما قصد من اللفظ خارج عن معناه وكذا التضمن ما قصد جزء معناه والدلالات المجازية داخله في التضمن والالتزام واذا تقرر هذا فنقول ان في كلام المصنف اضطرابا فانه ان بنى كلامه على اصطلاح أهل العربية كما هو الائق والتضمن عندهم دلالة اللفظ على الجزء المقصود من اللفظ بان يستعمل اللفظ فيه مجازا حينئذ لا يصح دعوى الاتحاد بين الدلتين كما لا يخفى بل لا يصح اجتماع الدلالة المطابقة معها حينئذ كما لا يخفى وان بنى كلامه على اصطلاح أهل الميزان فالتضمن الدلالة على الجزء المنفهم في الكل فيصح دعوى الاتحاد بناء على رأيهم من أن ههنا فهما واحد للكل بصورة وحدانية فهي من حيث الوحدة دلالة مطابقة ومن حيث التحليل الى الاجزاء تضمن لكن حينئذ الالتزام الدلالة على الخارج التابعة للمطابقة وحينئذ لا بد من لزوم بين هذا الخارج والموضوع له والامساك بالدلالة وحينئذ لا وجه ليراد أنواع المجازات نقضا على الشارط فالمصنف أخذ في التضمن اصطلاح أهل المنطق وفي الالتزام اصطلاح أهل العربية هكذا ينبغي أن يفهم هذا المقام (ثم وضع الاصول) من اللغات (للعاني من حيث هي هي) من غير لحاظ كونه في الذهن أو الخارج (لانه) أي الوضع (للتعير عما في الضمير) أي عن شيء معلوم مراد افادته (وكونه في الضمير ليس في الضمير) أي ليس معلوما مراد الافادة لأن هذا الوصف ليس تابعا لما هو في الضمير (فليس) الوضع (لصورة الذهنية) فاما للعاني من حيث هي (أو الامر الخارجى كما قيل) فقوله هذا معطوف على المجرور في قوله للعاني يعني أن الصورة الذهنية بمراحل عن كونها موضوعا لها فهو اما الشيء من حيث هو أو الامر الخارجى كما قيل وأشار الى أن الحق هو الاول فان كونه في الخارج أيضا قد لا يراد افهامه بته وقيل النزاع مبني على أن المعلوم بالذات هو الحاصل في الضمير أو في الخارج أو مع قطع النظر عنهما والمعلوم بالذات هو الموضوع له حقيقة وهذا كلام حال عن التحصيل فانه لم يذهب ذاهب الى أن المعلوم بالذات هو الحاصل

الفروع والاصول قادر عليه والفقير الحافظ للفروع لا يتمكن منه وآية أنه لا يعتبر حفظ الفروع أن العباس والزبير وطحة وسعدا وعبد الرحمن بن عوف وسعيد بن زيد بن عمرو بن نفيل وأبا عبيدة بن الجراح وأمثالهم ممن لم ينصب نفسه للفتوى ولم يتظاهروا بتظاهر العبادلة وتظاهروا على وزيد بن ثابت ومعاذ كانوا يعتمدون بخلافهم لو خالفوا وكيف لا كانوا صالحين للإمامة العظمى ولا سيما لكون أكثرهم في الشورى وما كانوا يحفظون الفروع بل لم تكن الفروع موضوعا بعد لكن عرفوا الكتاب والسنة وكانوا أهلا لفهمها والحافظ للفروع قد لا يحفظ دقائق فروع الحيز والوصايا فأصل هذه الفروع كهذه الدقائق فلا يشترط حفظها فينبغي أن يعتمد بخلاف الأصول وبخلاف الفقيه المبرز لأنهم ما ذوا آله على الجملة يقولان ما يقولان عن دليل أما النحوى والمتكلم فلا يعتمد ما لانهم من العوام في حق هذا العلم إلا أن يقع الكلام في مسألة تنبني على النحوى وعلى الكلام فإن قيل فهذه المسألة قطعية أم اجتهادية قلنا هي اجتهادية ولكن إذا جوزنا أن يكون قوله معتبرا صار الاجماع مشكوكا فيه عند مخالفته فلا يصير حجة قاطعة انما يكون حجة قاطعة اذا لم يخالف هؤلاء أما خلاف العوام فلا يقع ولو وقع فهو قول باللسان وهو معترف بكونه جاهلا بما يقول فبطلان قوله مقطوع به كقول الصبي قأ ما هذا فليس كذلك فان قيل فاذا قلنا الأصولى الفقهاء فيما اتفقوا عليه في الفروع وأقر بأنه حق هل ينعقد الاجماع قلنا نعم لأنه لا مخالفة وقد وافق الأصولى جملة وان لم يعرف التفصيل كما أن الفقهاء اتفقوا على أن ما أجمع عليه المنكلمون في باب الاستطاعة والعجز والاجسام والاعراض والصد والخلاف فهو صواب فيحصل الاجماع بالموافقة الجملة كما يحصل من العوام لأن كل فريق كالعامي بالاضافة الى ما لم يحصل علمه وان حصل علما آخر (مسألة) المبتدع اذا خالف لم ينعقد الاجماع دونه اذا لم يكفر بل هو كجهنم فاسق وخلاف المجتهد الفاسق معتبر فان قيل لعنه يكذب في اظهار الخلاف وهو لا يعتقد قلنا لعنه يصدق ولا بد من موافقته ولو لم نتحقق موافقته كيف وقد نعلم اعتقاد الفاسق بقرائن أحواله في مناظراته واستدلالاته والمبتدع ثقة يقبل قوله فانه ليس يدري أنه فاسق أما اذا كفر ببدعته فعند ذلك لا يعتبر خلافه وان كان يصلى الى القبلة ويعتقد نفسه مسلما لان الامة ليست

في الضمير مع العوارض الضميرية الذي هو الصورة الذهنية عند قائلها فتدبر (وقد جعل بعض الاعلام النزاع) الواقع بين أهل هذه المذاهب (لفظيا) وقال من قال انهم موضوعة للصورة الذهنية أراد المعاني من حيث هي فان الصورة ربما تطلق عليها أيضا ومن قال انها لامر خارجي أراد المعاني من حيث كونها متصفة بالوجود الخارجى (ثم الواضع) من هو اختلف فيه (فقال الأشعرى) معرفة الوضع (بالتوقيف) الالهى فهو الواضع (لقوله تعالى وعلم آدم الاسماء كلها) فتعليم الاسماء لآدم من الله عز وجل فليس هو الواضع ولا الملائكة لانهم عجزوا عن البيان واحتمال كون الجنة واضعين أبعد فالواضع هو الله تعالى فان قيل المراد المسميات والمعنى علم الله المسميات كلها لآدم بل هو الظاهر لان الكمال معرفة الحقائق لا الالفاظ وأوضاعها قال (وليس المراد المسميات بدليل) قوله تعالى (أنبئني بأسماء هؤلاء) فان المسميات هي المشار اليها فينبذ يلزم اضافة الشئ الى نفسه (وأول مسميات الحقائق) فلا يلزم اضافة الشئ الى نفسه فالشار اليه الحقائق والمضاف المسميات فان قلت هذا تأويل فلا يصار اليه من غير ضرورة ويلزم تأويل آخر في قوله ثم عرضهم على الملائكة قلت التأويل لازم عليه بحمل قوله تعالى ثم عرضهم على الملائكة على التغليب والضرورة في هذا التأويل أن لا كمال يعتد به بالنسبة الى الانبياء والأولياء بمعرفة الالفاظ هذا وههنا تأويل آخر الآية عليه المحققون هي أن الملائكة تكلموا في آدم بسفك الدماء وادعوا فضلهم أنفسهم بالتسبيح فأراد الله سبحانه أن يظهر فضله عليهم وفضل تسبيحه على تسبيحهم فعلمه جميع الاسماء الالهية الكلية والجزئية يسبح كل موجود موجود ببعض بعض فان كل موجود يسبح ربه بما عرفه من اسمه وصفته ليسبح آدم الله تعالى ويدعوه بكل اسم اسم ويكون كاملا في المعرفة الالهية ثم عرضهم أى عرض الموجودات كلها على الملائكة فقال أنبئني بأسماء هؤلاء أى بالاسماء التى يسبح بها هؤلاء كلهم ان كنتم صادقين في أنكم لا تقون للخلافة وأن معرفتكم وتسبيحكم أفضل من تسبيح آدم وعبر عن الموجودات بصيغة ضمير العقلاء لانهم من حيث انها مسجحة عقلاء قالوا سبحانك واعترفوا بقصورهم عن ادراك سر الامور لاعلم لنا الا ما علمتنا انك أنت العليم الحكيم اخلق من شئت واجعله خليفة وعلى هذا ليست الآية من الباب في شئ هذا (و) قال الأشعرى بالتوقيف (لقوله) تعالى ومن آياته خلق السموات والارض (واختلاف ألسنتكم) وليس المراد

عبارة عن المصلين الى القبلة بل عن المؤمنين وهو كافر وان كان لا يدري أنه كافر نعم لو قال بالتشبيه والتجسيم وكفرناه فلا يستدل على بطلان مذهبه باجماع مخالفه على بطلان التجسيم مصيرا الى أنهم كل الامة دونه لان كونهم كل الامة موقوف على اخراج هذا من الامة والاخراج من الامة موقوف على دليل التكفير فلا يجوز أن يكون دليل تكفيره ما هو موقوف على تكفيره فيؤدي الى اثبات الشيء بنفسه نعم بعد أن كفرناه بدليل عقلي لو خالف في مسألة أخرى لم يلتفت اليه فلو تاب وهو مصر على المخالفة في تلك المسألة التي أجمعوا عليها في حال كفره فلا يلتفت الى خلافه بعد الاسلام لانه مسبوق باجماع كل الامة وكان المجمعون في ذلك الوقت كل الامة دونه فصار كما لو خالف كافر كافة الامة ثم أسلم وهو مصر على ذلك الخلاف فان ذلك لا يلتفت اليه الا على قول من يشترط انقراض العصر في الاجماع فان قيل فلو ترك بعض الفقهاء الاجماع بخلاف المبتدع المكفر اذا لم يعلم أن بدعته توجب الكفر وظن أن الاجماع لا ينعقد دونه فهل يعذر من حيث ان الفقهاء لا يطلعون على معرفة ما يكفر به من التأويلات قلنا للمسئلة صورتان احدهما أن يقول الفقهاء نحن لا ندري أن بدعته توجب الكفر أم لا ففي هذه الصورة لا يعذرون فيه اذ يلزمهم مراجعة علماء الاصول ويجب على العلماء تعريضهم فاذا أفتوا بكفره فعليه التمسك بالتقليد فان لم يقنعهم التقليد فعليه السؤال عن الدليل حتى اذا ذكر لهم دليله فهموه لا محالة لان دليله قاطع فان لم يدركه فلا يكون معذورا بمن لا يدرك دليل صدق الرسول صلى الله عليه وسلم فانه لا عذر مع نصب الله تعالى الادلة القاطعة الصورة الثانية أن لا يكون قد بلغته بدعته وعقيدته فترك الاجماع لمخالفته فهو معذور في خطئه وغير مؤاخذ به وكان الاجماع لم ينتهض بحجة في حقه كما اذا لم يبلغه الدليل الناسخ لانه غير منسوب الى تقصير بخلاف الصورة الاولى فانه قادر على المراجعة والبحث فلا عذره في تركه فهو بمن قبل شهادة الخوارج وحكمهم فهو محط لان الدليل على تكفير الخوارج على علي وعثمان رضي الله عنهما والقائلين بكفرهما المعتقدين استباحة دمهما ومالهما طاهر يدرك على القرب فلا يعذر من لا يعرفه بخلاف من حكم بشهادة الزور وهو لا يعرف لانه لا طريق له الى معرفة صدق الشاهد وله طريق الى معرفة كفره فان قيل وما الذي يكفر به قلنا الخطب في ذلك طويل وقد أشرنا الى شيء

اختلاف عضو اللسان فانه لا اختلاف فيه يعتد به ليحل آية بل المراد اختلاف اللغات وكونها آية لا يتصور الا أن يكون الواضع هو الله سبحانه كما لا يخفى فان قلت يجوز كونها آية باعتبار الاقدار على هذه اللغات المختلفة قال (والاقدار رجوع) أي القول بارادة الاقدار رجوع (عن الظاهر) فلا يلتفت اليه وفيه نظر فانه يجوز أن يكون المراد باللسان العضو وبالاختلاف الاختلاف في القدرة على التعبيرات المختلفة والمعنى والله أعلم مراده من الآيات اختلاف ألسنتكم في افادة ما في الضمير يقدر بعضها على التعبير بلفظ وأخرى على التعبير بأخرى وليس هذا كثير عدول عن الظاهر ولا بأس به أيضا كما أنكم قلتم بالتجوز في ألسنتكم هذا (وقالت البهيمية) الوضع (بالاصطلاح) من الناس (لقوله) تعالى (وما أرسلنا من رسول الا بلسان قومه) ولو كان الواضع هو الله تعالى لكان علمها بالتوقيف من الرسل فلا تكون اللغة قبل الرسول وقد شهد الآيات خلافه (وأجيب) باننا لا نسلم أنه لو كان الواضع هو الله تعالى لكان علمها بالتوقيف من الرسل كيف و (أنه تعالى علمها آدم أولا) قبل الارسال (ثم اختص كل قوم بلفظه) فأرسل رسول ذلك القوم بلسانهم (وقال الأستاذ) أبو اسحق الاسفرايني (بالتوزيع) بان ما يحتاج اليه التعبير عما في الضمير بالتوقيف وما زاد عليه محتمل أو بالاصطلاح على اختلاف النقل عنه (و) قال (جماعة بالتوقف) فانه لم يقدم دليل على شيء من طرفي النفي والاثبات والحق ما أقيد أنه ان أريد جزم القول فالحق التوقف والا فالظاهر ما قال الأشعري قدس سره ثم اختلف في أن وضع اللفظ لعناه هل لمناسبة بينه وبينه أم لا (والحق اعتبار المناسبة) بين اللفظ ومعناه والافعل بعضها المعنى وبعضها الآخر ترجيح من غير مرجح وشأن الحكيم يأبي عنه وهذا ظاهر جدا عند كون الواضع هو الله تعالى (حتى) المناسبة بين اللغات وبين (الامرجة التي اكتسب هيولى كل قوم) أراد بها ما فيه صلوح كمال لا ما يقول به الفلاسفة (من عوارضها السماوية والارضية) أي العارضة من خارج فاخصت لغة كل قوم بهم بحسب هذه المناسبة والافاعطاء الهندية لاهل الهند والعربية للعرب ليس أولى من العكس (ومن ههنا) أي من أجل اعتبار المناسبة بين كل قوم ولغتهم (رأينا لسان سكان الجبال صلبة ثقيلة) لكون أمرجتهم كذلك هذا (وأما القول بالتناسب الذاتي) بين اللفاظ ومعانيها بأن يكون بين ذاتيهما مناسبة تقتضي عدم الانفكاك لو خليت وطباعها

منه في كتاب فصل التفرقة بين الاسلام والزندقه والقدر الذي نذكره الآن أنه يرجع الى ثلاثة أقسام الاول ما يكون نفس اعتقاده كفرا كانكار الصانع وصفاته وجمد النبوة الثاني ما يمنعه اعتقاده من الاعتراف بالصانع وصفاته وتصديق رسله ويلزمه انكار ذلك من حيث التناقض الثالث ما ورد التوقيف بانه لا يصدر الا من كافر كعبادة النيران والسجود للصنم وجمد سورة من القرآن وتكذيب بعض الرسل واستحلال الزنا والحرق وترك الصلاة وبالجملة انكار ما عرف بالتواتر والضرورة من الشريعة (مسئلة) قال قوم لا يعتد باجماع غير الصحابة وسننهم وقال قوم يعتد باجماع التابعين بعد الصحابة ولكن لا يعتد بخلاف التابعي في زمان الصحابة ولا يندفع اجماع الصحابة بخلافه وهذا فاسد مهم ما بلغ التابعي رتبة الاجتهاد قبل تمام الاجماع لانه من الامة فاجماع غيره لا يكون اجماع جميع الامة بل اجماع البعض والجملة في اجماع الكل نعم لو اجمعوا ثم بلغ رتبة الاجتهاد بعد اجماعهم فهو مسبوق بالاجماع فليس له الآن أن يخالف كمن أسلم بعد تمام الاجماع ويدل عليه قوله تعالى وما اختلفتم فيه من شيء فحكمه الى الله وهذا مختلف فيه ويدل عليه اجماع الصحابة على تسوية الخلفاء للتابعي وعدم انكارهم عليه فهو اجماع منهم على جواز الخلاف كيف وقد علم أن كثير من أصحاب عبد الله كعلقمة والاسود وغيرهما كانوا يفتون في عصر الصحابة وكذا الحسن البصري وسعيد بن المسيب فكيف لا يعتد بخلافهم وعلى الجملة فلا يفضل الصحابي التابعي الا بفضيلة العجبة ولو كانت هذه الفضيلة تخص الاجماع لسقط قول الانصار بقول المهاجرين وقول المهاجرين بقول العشرة وقول العشرة بقول الخلفاء الاربعة وقولهم بقول أبي بكر وعمر رضي الله عنهم فان قيل روى عن عائشة رضي الله عنها أنها أنكرت على أي سلمة بن عبد الرحمن محاربة الصحابة وقالت فزوج بصقع مع الديكة قلنا ما ذكرناه مقطوع به ولم يثبت عن عائشة ما ذكرتم الا بقول الآحاد وان ثبت فهو مذهبها ولا حجة فيه ثم لعلها أرادت منعه من مخالفتهم فيما سبق اجماعهم عليه أو لعلها أنكرت عليه خلافة في مسئلة لا تحتمل الاجتهاد في اعتقادها كما أنكرت على زيد بن أرقم في مسئلة العينة وظنت أن وجوب حسم الذريعة قطعي واعلم أن هذه المسئلة يتصور الخلاف فيها مع من يوافق على أن اجماع الصحابة يندفع بخلافه واحد من الصحابة أما من ذهب الى أنه لا يندفع خلاف الاكثر بالاقول كيفما كان فلا يختص كلامه بالتابعي (مسئلة)

(والا كتفاه في الدلالة) بأن يكون العلم بهذا التناسب يكفي في ان فهم المعنى منها (كما ذهب اليه عباد بن سليمان وغيره) من أتباعه (فهو بعيد) لان المناسبة الذاتية بين الشيء والضدين مما يحججه العقل وأما الرد بأنه يلزم أن لا ينقل اللفظ عن الدلالة أصلا فان مقتضى الذات لا ينقل عنها فغير وارد فانه أراد بالاعتناء ما ذكرنا ولو أراد بالاعتناء الذي مقابل الوضع وان كان من أعراض مفارقة لم يبعد وحينئذ لا يرد عليه ما ذكر ثم بعد لا يخلو عن بعد ومكابرة (وسمعت عن بعض الشيوخ) سمعت من الثقات أنه أراد ببعض الشيوخ جدي المولى قطب المسئلة والدين الشهيد قدس سره (انه لقيه) أي لقي بعض الشيوخ (رجل من البراهمة من جبال الشمال كان عنده قواني يفهم منها كل لسان على وجه كلي) هكذا سمعت ويمكن أن يرجع الضمير المنصوب الى عباد بن سليمان وعلى كل تقدير يؤيد هذا النقل مذهب عباد بن سليمان نحو تأييد ويجوز أن يكون فهمه بمعرفة تلك المناسبة التي وضعت الالفاظ لاجلها لا لاعتناء بالمناسبة فقط فحينئذ احتج الى الوضع (والطريق الآن) في معرفة الاوضاع (التواتر كالنور والنار والتشكيك فيه) بان التواتر غير مفيد للعلم وان لفظ الله أكثر دورا مع الاختلاف فيه وأمثالهما (سفسطة) لا يلتفت اليه لكونه مخالفا للضرورة القاطعة (و) الطريق في المعرفة (الآحاد) أيضا كنقل الاصمعي والتحليل (وقد يستمد بالعقل) في اثبات الوضع لكن مع اشتراط النقل (كقولنا الجمع المحلى) باللام (يدخله الاستثناء) وهذه المقدمة استقرائية (وكل ما يدخله الاستثناء يعنى المستثنى منه لانه) أي الاستثناء (لاخراج ما لولاه لوجب دخوله) وهذه مقدمة عقلية (مسئلة) هل يجوز القياس في اللغة بان كان الواضع وضع لفظا معينا المناسبة فيحكم بوجود تلك المناسبة في غيره بانه موضوع أيضا (كالجمل للنبيذ للخمير) قياسا على كونه (١) بعصير الغنم المشد (والسارق) الموضوع للاخذ خفية عن حرز (النباش) قياسا عليه (الاخذ خفية) وأما اذا ثبت من الواضع اعتبار قاعدة كلية باعتبار شمول مفهوم لمعان في وضع اللفظ فلا نزاع فيه وأنه جائز قياس ضرب على نص في كونه للماضي (لخوذه سر ذمة قليلة ومنهم القاضي) أبو بكر الباقلاني (قياسا على القياس الشرعي) بجامع أنه لا ثبات ما للعلوم للسكوت فان قيل هذا قياس في اللغة

(١) قوله قياسا على كونه الخ كذا بالاصل ولعل الضواب قياسا عليه لكونه كعصير الخ وحرر كتبه معججه

الاجماع من الاكثر ليس بحجة مع مخالفة الاقل وقال قوم هو حجة وقال قوم ان بلغ عدد الاقل عدد التواتر اندفع الاجماع وان نقص فلا يندفع والمعمد عندنا أن العصمة انما تثبت للامة بكليتها وليس هذا اجماع الجميع بل هو مختلف فيه وقد قال تعالى وما اختلفتم فيه من شيء فحكمه الى الله فان قيل قد تطلق الامة ويراد بها الاكثر كما يقال بنو نعيم يحمون الجار ويكرمون الضيف ويراد الاكثر قلنا من يقول بصيغة العموم يحمل ذلك على الجميع ولا يجوز التخصيص بالحكم بل بدليل وضرورة ولا ضرورة ههنا ومن لا يقول به فيجوز أن يريد به الاقل وعند ذلك لا يتميز البعض المراد عماليس عمرا ولا بد من اجماع الجميع ليعلم أن البعض المراد داخل فيه كيف وقد وردت اخبار تدل على قلة أهل الحق حيث قال صلى الله عليه وسلم وهم يومئذ الاقلون وقال صلى الله عليه وسلم سيعود الدين غريبا كما بدا غريبا وقال تعالى أكثرهم لا يعقلون وقال تعالى وقليل من عبادي الشكور وقال تعالى كم من فئة قليلة آتتكم بالهادي والآلة واذالم يكن ضابط ولا مرد فلا خلاص الا باعتبار قول الجميع (الدليل الثاني) اجماع الصحابة على تجويز الخلاف الا حاد فكم من مسألة قد انفرد فيها الآحاد بذهب كأنفراد ابن عباس بالعول فانه أنكره فان قيل لا بل أنكره وأعلى ابن عباس القول بتحليل المتعة وأن الرافى التسيئة وأنكرت عائشة على ابن أرقم مسألة العينة وأنكره وأعلى أبي موسى الأشعري قوله النوم لا ينقض الوضوء وعلى أبي طلحة القول بأن كل البرد لا يفطر وذلك لانفرادهم به قلنا لا بل لمخالفتهم السنة الواردة فيه المشهورة بينهم أو لمخالفتهم أدلة ظاهرة قامت عندهم ثم نقول هب أنهم أنكروا انفردا المنفرد والمنفرد منكر عليهم انكارهم ولا ينعقد الاجماع فلا حجة في انكارهم مع مخالفة الواحد (ولهم شبهتان الشبهة الاولى) قولهم قول الواحد فيما يخبر عن نفسه لا يورث العلم فكيف يندفع به قول عدد حصل العلم باخبارهم عن أنفسهم لباو غمهم عدد التواتر وعن هذا قال قوم عدد الاقل الى أن يبلغ مبلغ التواتر يدفع الاجماع وهذا فاسد من ثلاثة أوجه الاول ان صدق الاكثر وان علم فليس ذلك صدق جميع الامة واتفاقهم والحجة في اتفاق الجميع فسقطت الحجة لانهم ليسوا كل الامة الثاني ان كذب الواحد ليس بعلوم فاعلمه صادق فلا تكون المسئلة اتفاقا من جميع الصادقين ان كان صادقا الثالث انه لا نظر الى ما يضمنون بل التعبد متعلق بما يظهرون فهو مذهبهم وسبيلهم لا ما أضمره فان قيل فهل يجوز أن تضمر الامة خلاف ما تظهر قلنا ذلك ان كان انما يكون

فائبات القياس في اللغة بهذا القياس دور وأجيب بان القياس عبارة عن اثبات وضع لفظ مسكوت عنه بالقياس على معلوم الوضع وهذا قياس لا يثبت صحة القياس في اللغة وأن هذا من ذلك نعم انما ينتهض لو كان القياس في غير الشرعيات حجة (قلنا) قياس مع الفارق اذ (ثبت هناك) أي في القياس الشرعي (الحكم عقلا لان المعنى يجذب المعنى) اذ يجوز أن يكون علاقة العلية بين المعاني فيجذب المعنى العلة لمعولوه وهو الحكم و (لا) يجذب المعنى (اللفظ والالزم الدلالة بالطبع فتفكر فالحق لا) أي لا يجوز القياس في اللغة (كيف ويحتمل التصريح) منهم (بالمنع) عن القياس (فان الخلاف انما هو في تسمية مسكوت عنه) هل يجوز بالقياس أم لا وفيه احتمال المنع قائم ولم يثبت هذا الجواز عموما في الاحكام الشرعية حتى لا يصح القياس فيها أيضا (ألا يرى أنهم منعوا طرد الادهم) في كل ما وجد فيه دهممة (والقارورة) في كل ما فيه قرار (والاجدل) في كل ما فيه قوة (وغيرها مما لا يخفى) قال صدر الشريعة اعتبار المناسبة أمر صحيح للوضع لا موجب وليس أن كل ما يجوز يقع فلا بد من دليل يقوم على وقوع الوضع من النقل وغيره وضاع القياس فافهم (تقسيم وهو) أي اللفظ الدال بالوضع (مفردان توحد ولو عرفا) فتحول الرجل مفرد لانه لفظ واحد في العرف (وقيل) هو مفرد (ان لم يدل جزء لفظه على جزء معناه والافركب فيهما) أي في الاصطلاحين المذكورين فغير المتوحد مركب وقيل الدال جزؤه على جزء معناه مركب (ومحوب لعلك) أي المركب الذي جعل علما (مركب على الاول) لان اللفظ غير متوحد (لا) على (الثاني) بل مفرد عليه لان جزء لفظه لا يدل على جزء معناه العلى (وأضرب بالعكس) أي مفرد على الاول لان اللفظ واحد لكنه يدل على مسند ومُسند اليه فلا بد من لفظين بازانها وهو الهمزة والمادة فجزؤه يدل على جزء معناه فركب على الثاني هذا رأى ابن سينا في الشفاء المخالف فيه جمهور أهل العربية فانهم يقولون ان اللفظ بتمامه يدل على المعنى الفعلى وأما المسند اليه فتوى فيه ولا يلزم اجماعهم هذا حجة عليه فانه يحكم من غير دليل بل الفحص يحكم بما قال ابن سينا فانه لا شك أنه يفهم منه معنى يحتمل الصدق والكذب والحروف التي فيه تكفي للدلالة عليه فالعدول عنه واعتبار المنوى لا يرخصه بصيرة أحد كما في ضربت هذا وأما المضارع

عن تقيّة والجماع وذلك يظهر ويشتبه وان لم يشتبه فهو محال لانه يؤدي الى اجتماع الامة على ضلالة وباطل وهو ممتنع بدليل السمع (الشبهة الثانية) ان مخالفة الواحد شذوذ عن الجماعة وهو منهي عنه فقد ورد دم الشاذواه كالشاذ من الغنم عن القطيع قلنا الشاذ عبارة عن الخارج عن الجماعة بعد الدخول فيها ومن دخل في الاجماع لا يقبل خلافة بعده وهو الشذوذ أما الذي لم يدخل أصلا فلا يسمى شاذا فان قيل فقد قال عليه السلام عليكم بالسواد الاعظم فان الشيطان مع الواحد وهو عن الاثنين أبعد قلنا أراد به الشاذ الخارج على الامام بمخالفة الاكثر على وجه يثير الفتنة وقوله وهو عن الاثنين أبعد أراد به الخت على طلب الرفيق في الطريق ولهذا قال عليه السلام والثلاثة ركب وقد قال بعضهم قول الاكثر حجة وليس باجماع وهو متحكم بقوله انه حجة اذ لا دليل عليه وقال بعضهم مرادى به أن اتباع الاكثر أولى قلنا هذا يستقيم في الاخبار وفي حق المقلد اذ لم يجد ترجيحاً بين المجتهدين سوى الكثرة وأما المجتهد فعليه اتباع الدليل دون الاكثر لانه ان خالفه واحد لم يلزمه اتباعه وان انضم اليه مخالف آخر لم يلزمه الاتباع (مسئلة) قال مالك الحجة في اجماع أهل المدينة فقط وقال قوم المعتبر اجماع أهل الحرمين مكة والمدينة والمصريين الكوفة والبصرة وما أراد المحصلون بهذا الا أن هذه البقاع قد جمعت في زمن الصحابة أهل الحل والعقد فان أراد مالك أن المدينة هي الجامعة لهم فسلم له ذلك لو جمعت وعند ذلك لا يكون للمكان فيه تأثير وليس ذلك بمسلم بل لم تجمع المدينة جميع العلماء لا قبل الهجرة ولا بعدها بل ما زالوا متفرقين في الاسفار والغزوات والامصار فلا وجه لكلام مالك الا أن يقول عمل أهل المدينة حجة لانهم الاكثرون والعبرة بقول الاكثرين وقد أفسدناه أو يقول يدل اتفاقهم في قول أو عمل أنهم استندوا الى سماع قاطع فان الوحي الناسخ نزل فيهم فلا تشذعنهم مدارك الشريعة وهذا تحكم اذ لا يستحيل أن يسمع غيرهم حديثاً من رسول الله صلى الله عليه وسلم في سفر أو في المدينة لكن يخرج منها قبل نقله فالحجة في الاجماع ولا اجماع وقد تكلف لمالك تأويلات ومعاذير استقصيناها في كتاب تهذيب الاصول ولا حاجة اليها ههنا وربما احتجوا بثناء رسول الله صلى الله عليه وسلم على المدينة وعلى أهلها وذلك يدل على فضيلتهم وكثرة توابعهم لسكنائهم المدينة ولا يدل على تخصيص الاجماع بهم وقد قال قوم الحجة في اتفاق الخلفاء الاربعة وهو تحكم لا دليل عليه الا ما تخيله جماعة في أن قول الصحابي حجة وسيأتي

الغائب فلا يدل على جملة لانه تبقى حاجته في احتمال الصدق والكذب الى أن يذكّر بعده منسوب اليه ولذا قد يذكّر الفاعل فيه فظهر الفرق بينهما بأوكد وجه فان قلت المضارع الحاضر والمتكلم جملة فينبغي أن يكون المعنى الفعلي مدلولاً للفظ والآخرة فينبغي أن تدل الهمزة والتاء فرداً على ذات المتكلم والحاضر والباقي يدل على المعنى الفعلي قلت لا يلزم ذلك لجواز أن يكون شرط الدلالة وضع اجتماع الكلمتين فلا يدلان عند الانفراد على شيء كما لا يدل تاء ضربت على الانفراد على المخاطب (ولا يرد على) الاصطلاح (الثاني نحو ضارب) فانه يدل بهيئته على المعنى الاشتقائي من الذات والنسبة وبمادته على الحدث فقد دل جزء لفظه على جزء معناه فيلزم أن يكون مركباً وانما لا يرد (لتصريحهم بأن المراد الاجزاء التي هي ألفاظ مرتبة) في السمع يدل على جزء معناه وههنا ليس كذلك وأجيب في البديع بمنع أن الدال على الذات الهيئته وعلى الحدث المادة قبل الدال المجموع على المجموع وتعقب المصنف عليه بأنه لا فرق بين ضارب وضرب وحيث لا يلزم أن لا تكون هيئة الثاني دالة على الماضي والزمان والمادة على الحدث واعلم له يلزم ذلك وأي حجة قامت على بطلانه فافهم (والمفرد اسم وفعل وحرف لانه اما أن يستقل معناه (بالمفهومية وذلك) أي الاستقلال (اذا لوحظ بذاته) من غير أن يلاحظ أنه مرآة لغيره وحال من أحواله (فيصلح لأن يحكم عليه) يحكم (به أو لا يستقل) معناه (بل يكون آلة للملاحظة غيره ومرآة لتعرف حاله) وتحقيقه أنه ربما يلاحظ المعنى أو لا وبالذات وربما يلاحظ بما أنه حال من أحوال معنى آخر ونسبة بين المعنيين فيلاحظ بملاحظة ذلك الغير بالتبع وهو المعنى الحرفي الغير المستقل الذي لا يصلح لأن يحكم عليه وبه وهو معنى جزئي معتبر بين الشيئين بخلاف المعنى الاسمي فانه قد يكون كلياً وقد يكون جزئياً وهذا المعنى النسبي الذي بين الشيئين اذا لوحظ بالذات من غير لحاظ الطرفين ومن غير لحاظ أنه نسبة وحالة بين الشيئين فستقل فاذن قد ظهر أن الاستقلال وعدمه تابعان للحاظ فان لوحظ لحاظاً استقلالياً لوحظ مع قطع النظر عن المتعلق وان لوحظ لحاظاً غير استقلالياً لوحظ بما هو حالة بين الشيئين وهذا هو الذي رامه القوم أن الاختلاف بين المعنيين الاسمي والحرفي بالكلية والجزئية وبما قررنا سقط ما أورد المصنف بأن المعنى الاسمي قد يكون جزئياً والحرفي قد يكون

في موضعه (مسئلة) اختلفوا في أنه هل يشترط أن يبلغ أهل الاجماع عدد التواتر أما من أخذ من دليل العقل واستحالة الخطأ بحكم العادة فيلزمه الاشتراط والذين أخذوه من السمع اختلفوا فيهم من شرط ذلك لأنه اذا نقص عددهم فتحن لانعلم ايمانهم بقولهم فضلا عن غيره وهذا فاسد من وجهين أحدهما أنه يعلم ايمانهم لا بقولهم لكن بقوله صلى الله عليه وسلم لا تزال طائفة من أمتي على الحق حتى يأتي أمر الله وحتى يظهر الدجال فاذا لم يكن على وجه الارض مسلم سواهم فهم على الحق الثاني أن لم نتعبد بالباطن وانما أمة محمد من أمر محمد صلى الله عليه وسلم ظاهرا اذا وقوف على الباطن واذا ظهر أنا متعبدون باتباعهم فيجوز أن يستدل بهم - اذا على أنهم صادقون لان الله تعالى لا يتعبدنا باتباع الكاذب وتعظيمه والاقتداء به فان قيل كيف يتصور رجوع عدد المسلمين الى مادون عدد التواتر وذلك يؤدي الى انقطاع التكليف فان التكليف يدوم بدوام الحجلة والحجة تقوم بخبر التواتر عن أعلام النبوة وعن وجود محمد صلى الله عليه وسلم وتحمده بالنبوة والكفار لا يقومون بنشر أعلام النبوة بل يجتهدون في طمسها والسلف من الأئمة مجمعون على دوام التكليف الى القيامة وفي ضمنه الاجماع على استحالة اندراس الاعلام وفي نقصان عدد التواتر ما يؤدي الى الاندراس واذا لم يتصور وجود هذه الحادثة فكيف نخوض في حكمها قلنا يحتمل أن يقال ذلك ممنوع لهذه الأدلة وانما معنى تصور هذه المسئلة رجوع عدد أهل الحل والعقد الى مادون عدد التواتر وان قطعنا بان قول العوام لا يعتبر فتدوم أعلام الشرع بتواتر العوام ويحتمل أن يقال يتصور وقوعها والله تعالى يديم الاعلام بالتواتر الحاصل من جهة المسلمين والكفار فيتحدون بوجود محمد صلى الله عليه وسلم ووجود معجزته وان لم يعترفوا بكونها معجزة أو يخرق الله تعالى العادة فيحصل العلم بقول القليل حتى تدوم الحجلة بل نقول قول القليل مع القرائن المعلومة في مناظرته وتسديده قد يحصل العلم من غير خرق عادة فيجمع هذه الوجوه يبقى الشرع محفوظا فان قيل فاذا جاز أن يقل عدد أهل الحل والعقد فلورجع الى واحد فهل يكون مجرد قوله حجة قاطعة قلنا ان اعتبرنا موافقة العوام فاذا قال قولا وساعده عليه العوام ولم يخالفوه فيه فهو اجماع الامة فيكون حجة اذ لو لم يكن لكان قد اجتمعت الامة على الضلالة والخطا وان لم نلتفت الى قول العوام فلم يوجد ما يتحقق به اسم الاجتماع والاجماع اذ يستدعي ذلك عددا بالضرورة حتى يسمى اجماعا ولا أقل من اثنين أو ثلاثة

كليا وجه الاندفاع ظاهر (وهو الحرف والاول) وهو ما يستقل معناه (اما أن يدل بهيته على أحد الازمنة) الثلاثة (وهو الفاعل) ومعنى الدلالة بالهئية أن كل هئية كذا اذا وقع في مادة متصرفة موضوعة فهي لمعنى كذا (أولا) يدل على أحد الازمنة (وهو الاسم) قالوا الفعل لاشتماله على النسبة غير مستقل فانها غير مستقلة ملحوظة بما هي نسبة بين الحدث والفاعل (بل باعتبار الزمان أيضا) غير مستقل (فانه معتبر) فيه لا بنفسه بل (على أنه طرف لها) أي للنسبة فلا بد أن يلاحظ تبعا باعتبارها أيضا غير مستقل (لكن باعتبار المعنى التضمني أعني الحدثي مستقل فعلى المعنى المطابق لا يصير محكوما عليه وبه) لان من شرطهما الاستقلال هو غير مستقل (وعلى) المعنى (التضمني يصير محكوما به) لاستقلاله بهذا الاعتبار لكن (لا) يصير بهذا الاعتبار أيضا محكوما (عليه لانه) أي الحدث (معتبر) في الفعل (على أنه منسوب الى الفاعل نسبة تامة) فلو كان محكوما عليه يكون منسوباً ومنسوباً اليه (وما اشتهر) بين الناس (من أن الجملة تصير خبرا للبتدا) مع أنها أيضا مشتملة على غير مستقل (فن) باب (التوسع) وانما تكون خبرا بانسلاخها عن المعنى الجملي (أقول) ان الفعل الواقع مسند له باعتبار معناه مفهوم وان المعنى التضمني الحدثي استعمل فيه مجازا اطلاقا لاسم الكل على الجزء أو استعمل في معناه المطابق والمستند فيه المعنى الحدثي والاول فاسد لان من تراجع الى الوجدان علم أن المفهوم حين الاطلاق ليس الحدث فقط بل الزمان والنسبة أيضا مفهومان وأيضا لو كان الامر كذلك لكفى المصدر للاستعمال في هذا المعنى ولا حاجة الى الصيغ الفعلية أصلا وأيضا القول بان الفعل موضوع للجموع مستعمل في الجزء دائما ارتكاب مسافة طويلة من غير فائدة بل يقال أولا أنه موضوع للحدث وأما الثاني ففيه أنه لا يتصور كون الحدث مسندا الا اذا غير عند العقل واللباط الاجزاء الباقية (فيلزم تخلف التضمن عن المطابقة وقد تقدم أنه متقدم معها فالحق أن المعنى الحدثي مطابق له نظر الى المادة فتدبر) وتفصيله أن الفعل مادته موضوعة للحدث وهيته موضوعة لانتسابه الى شيء آخر لم يذكر بعد في زمان معين ومجموع المادة والهئية للجموع كما في المركبات بعينه الا أن هنالك ألفاظا مرتبة في السمع لاهنقا للمعنى للمادة مفهوم بها فلا اشكال

وهذا كله يتصور على مذهب من يعتبر اجماع من بعد الصحابة فاما من لا يقول الا باجماع الصحابة فلا يلزمه شيء من ذلك لان الصحابة قد جاوز عددهم عدد التواتر (مسئلة) ذهب داود وشيعته من أهل الظاهر الى أنه لا حجة في اجماع من بعد الصحابة وهو فاسد لان الأدلة الثلاثة على كون اجماع حجة أعني الكتاب والسنة والعقل لا تفرق بين عصر وعصر فالتابعون اذا أجمعوا فهو اجماع من جميع الامة ومن خالفهم فهو سالك غير سبيل المؤمنين ويستحيل بحكم العادة أن يشذ الحق عنهم مع كثرتهم عند من يأخذ من العادة ولهم شبهتان أضعفهما قوله لهم الاعتماد على الخبر والآية وهو قوله تعالى ويتبع غير سبيل المؤمنين يتناول الذين نعتوا بالايان وهم الموجودون وقت نزول الآية فان المعدوم لا يوصف بالايان ولا يكون له سبيل وقوله عليه السلام لا تجتمع أمتي على الخطأ يتناول أمته الذين آمنوا به وتصورا اجماعهم واختلافهم وهم الموجودون وهذا باطل اذ يلزم على مساقه أن لا ينعقد اجماع بعد موت سعد بن معاذ وجزء من استشهد من المهاجرين والانصار ممن كانوا موجودين عند نزول الآية فان اجماع من وراءهم ليس اجماع جميع المؤمنين وكل الامة ويلزم أن لا يعتد بخلاف من أسلم بعد نزول الآية وكملت آيته بعد ذلك وقد أجمعنا واياهم والصحابة على أن موت واحد من الصحابة لا يحسم باب اجماع بل اجماع الصحابة بعد النبي صلى الله عليه وسلم حجة بالاتفاق وكم من صحابي استشهد في حياة رسول الله صلى الله عليه وسلم بعد نزول الآية الشبهة الثانية أن الواجب اتباع سبيل جميع المؤمنين واجماع جميع الامة وليس التابعون جميع الامة فان الصحابة وان ماتوا لم يخرجوا بموتهم عن الامة ولذلك لو خالف واحد من الصحابة اجماع التابعين لا يكون قول جميع الامة ولا يحرم الاخذ بقول الصحابي فاذا كان خلاف بعض الصحابة يدفع اجماع التابعين فعدم وفاقهم أيضا يدفع لانهم بالموت لم يخرجوا عن كونهم من الامة قالوا وقياس هذا يقتضي أن لا يثبت وصف الكلية أيضا للصحابة بل ينتظر لحوق التابعين وموافقهم من بعدهم الى القيامة فانهم كل الامة لكن لو اعتبر ذلك لم ينتفع بالاجماع الا في القيامة فثبت أن وصف الكلية انما هو لمن دخل في الوجود دون من لم يدخل فلا سبيل الى اخراج الصحابة من الجملة وعند ذلك لا يثبت وصف كلية الامة للتابعين والجواب أنه كما بطل على القطع الالتهفات الى اللاحقين بطل الالتهفات الى الماضين ولولا ذلك لما تصور اجماع بعد موت واحد من المسلمين في زمان الصحابة

فتدبر قال مطلع الاسرار الالهية في تحقيق معنى الفعل انه معنى واحد اجمالى يفهم من لفظ الفعل صالح لان يحلل الى الاجزاء بل بسيط محض معد لأن يحصل صور أخرى وبعد التحليل يصير حدثا وزمانا ونسبة فالأخيرة غير مستقلة والاول مستقل والوسط ان اعتبر نفسه فمستقل وان اعتبر أنه طرف للنسبة فغير مستقل وما قالوا انه محكوم به نظر الى المعنى التضمني فالمقصود أنه بعد التحليل كذلك ثم الفعل المستعمل في المحاورات يفهم منه معنى اجمالى مسند الى الفاعل وهذا المعنى الاجمالي مستقل بالمفهومية قطعاً وأجزاؤه مندحجة فيه فلا تخلف التضمن عن المطابقة بل هي متحدة معها وأما في حال التحليل فهما غير متحدتين قطعاً هكذا ينبغي أن يفهم ويؤيده ما مر أن اللفظ المفرد لا يفهم منه الامة معنى واحد اجمالى ولا شك في صحة كونه محكوماً به واستقلاله فتدبر (والمركب ان أفاد فائدة تامة) يصح السكوت عليه (جملة ويتقوم باسمين) يكون أحدهما مسندا والآخر مسندا اليه (أو اسم) يكون مسندا اليه (وفعل) يكون مسندا اذ لا بد لها من الاسناد المتقوم بين المسند والمسند اليه (وينقض) هذا الحكم (بقولك يا زيد) لانه جملة صحيحة للسكوت مع أنه مركب من حرف واسم (وأجيب) بأنه غير مسلم انه مركب من حرف واسم بل انه من فعل مقدر واسم و (بانه) أى الحرف (نائب عن الفعل منقول) عن الخبرية (الى انشاء الطلب) هذا هو المشهور بين النحاة وذهب بعض النحاة الى أنه لا نقل ههنا بل صيغة النداء اسم فعل موضوع لانشاء الطلب واختاره مطلع الاسرار الالهية لكونه أسلم من التكلفات (واعلم أن وضع المركب للأفادة) أى لأفادة ما ليس بحاصل (ووضع المفرد للأعادة) أى لأعادة ما كان حاصل من قبل وصار مذهولاً (والا) أى وان لم يكن وضع المفرد للأعادة بل كان للأفادة (لزم الدور فان العلم بوضع اللفظ للمعنى من شرط الدلالة) عليه فعرفة المعنى من اللفظ موقوفة على هذا العلم وهذا العلم على معرفة المعنى فعرفة المعنى من اللفظ موقوفة على معرفة المعنى فلو كان المعنى مفاداً من اللفظ لكان معرفة المعنى متوقفة على معرفته من اللفظ وهو الدور (وفيه ما فيه اذ في وضع العام للعام لا يجب العلم بخصوص المعنى) فحينئذ يجوز أن يكون المستفاد من المفرد معنى غير حاصل وهذه الاستفادة موقوفة على العلم بالوضع له المتوقف على معرفة المعنى بوجه آخر فلا دور

والتابعين ولا بعد أن استشهد بحجة وقد اعترفوا بحجة إجماع الصحابة بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم وبعد موت من مات بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم وليس ذلك إلا لأن الماضي لا يعتبر والمستقبل لا ينتظر وأن وصف كلية الأمة حاصل لكل من الموجودين في كل وقت وأما إجماع التابعين على خلاف قول واحد من الصحابة فقد قال قوم يصير قول الصحابي مهجورا لأنهم كل الأمة وإن سلمنا وهو الصحيح فنقول إن اتفقوا على وفق قوله انعقد الإجماع إذ موافقته إن لم تقو الإجماع فلا تقدر فيه وإن أجمعوا على خلاف قوله فلا يصير ذلك القول عندنا مهجورا حتى يحرم على تابعي التابعين موافقته لأنه بعد أن أفتى في المسئلة فليس فتوى التابعين فيها فتوى جميع الأمة بل فتوى البعض فإن قيل إن ثبت نعت الكلية للتابعين فليكن خلاف قولهم بعدهم حراما وإن قال به صحابي قبلهم وإن لم يكونوا كل الأمة فينبغي أن لا تقوم الحجة بإجماعهم ولا يحرم خلافهم إذ خلاف بعض الأمة ليس بحرام أما أن تكون كلية الأمة في شيء دون شيء فهذا متناقض وجع بين النفي والاثبات قلنا ليس بمتناقض لأن الكلية إنما تثبت بالاضافة إلى المسئلة التي خاضوا فيها فإذا نزلت مسئلة بعد الصحابة فالتابعون فيها كل الأمة إذا أجمعوا فيها أما ما أفتى فيها الصحابي ففتواه ومذهبه لا ينقطع بموته وهذا كالصحابي إذا مات بعد الفتوى وأجمع الباقيون على خلافه لا يكون ذلك إجماعا من الأمة ولومات ثم نزلت واقعة بعده انعقد الإجماع على كل مذهب وتكون الكلية حاصلة بالاضافة فإن قيل إن كان في الأمة غائب لا ينعقد الإجماع دونه وإن لم يكن لذلك الغائب خبر من الواقعة ولا فتوى فيها لکن نقول لو كان حاضر المكان له قول فيها فلا بد من موافقته فليكن الميت قبل التابعين كالغائب قلنا يبطل بالميت الأول من الصحابة فإن الإجماع انعقد دونه ولو كان غائبا لم ينعقد لأن الغائب في الحال ذو مذهب ورأى بالقوة فتمكن موافقته ومخالفته فيحتمل أن يوافق أو يخالف إذا عرضت المسئلة عليه بخلاف الميت فإنه لا يتصور في حقه خلاف أو وفاق لا بالقوة ولا بالفعل بل المجنون والمريض الرائل العقل والطفل لا ينتظر لانه بطل منه إمكان الوفاق والخلاف فإن قيل فما أجمع عليه التابعون يندفع بخلاف واحد من الصحابة إذا نقل فإن لم ينقل فعله خالف ولكن لم ينقل البنا فلا يستيقن إجماع كل الأمة قلنا يبطل بالميت الأول من الصحابة فإن إمكان خلافه لا يكون كحقيقة خلافه وهذا التحقيق وهو أنه لو فتح باب الاحتمال لبطلت

وأيضا تجرى هذه المقدمات في المركب الآن يقال إن من شرط دلالة العلم بوضع مفرداته لمعانيه لا العلم بوضعه لمعناه التركيبي فتدبر (فائدة * إن الوضع قد يكون خاصا للموضوع له خاص) خصوص الوضع أن لا يلاحظ حين الوضع أمور متعددة لمفهوم واحد (كزيد ورجل) فإن خصوصهما وضعنا لخصوص معنيهما وفيه إشارة إلى أن هذا القسم قد يكون الموضوع له فيه كلياً وقد يكون جزئياً (وقد يكون) الوضع (عاما لتمام) أي لموضوع له عام وحاصل هذا القسم على ما يفهم من كلام المصنف أن يكون الموضوع له أمرا عاما لا حظا بفهوم عام حين الوضع (كوضع أن كل فاعل) موضوع (لذات من قام به الفعل) فذات من قام به الفعل عام جعل مرآة لمعنى عام هو ذات قام بها الضرب أو النصر أو غير ذلك ولا يخالو هذا عن شوب تكلف فإن وضع الافاعيل ليس بالخصوص حدث قائم بفاعل معين واقع في زمان معين كما في هذا أو مثاله فإن وضع الماضي ليس إلا أن كل لفظ على زنة فعل في مادة متصرفة فهو لحدث حدث مما اشتق منه منتسب إلى فاعل معين في زمان الماضي فليس هنالك عام موضوع له بل الحق أن حاصل هذا القسم أن اللفاظ المتعددة الملحوظة بالمعاني عام وكذلك المعاني وكل لفظ من اللفاظ الملحوظة بالامر الكلي موضوع لمعنى من المعاني المختصة الملحوظة بالمفهوم الكلي ففي القسم الأول كلاهما ملحوظان بخصوصهما وفي هذا القسم كلاهما متعددان ملحوظان بوجه كلي عام كما أن في القسم الثالث اللفظ ملحوظ بخصوصه دون المعاني فإنها أمور متعددة ملحوظة بوجه عام (ومنه وضع المركبات) فإنها وضعت لمعان تركيبية في ضمن ضابطة كما يقال كل مركب أحد جزأيه فعل والآخر فاعل فقد وضع للاخبار بأن حدثه قائم به وليس الامر كما ظن البعض أن ليس للمركب وضع على حدة سوى وضع المفردات بل أوضاع المفردات كافية وهذا الرأي فاسد فسادا يظهر بالتأمل (وقد يكون) الوضع (عاما لخاص) أي لموضوع له خاص وقد تقدم شرحه (كوضع أسماء الإشارة والمضمرات والموصولات والحروف) فإن الملحوظ عند الوضع الامر الكلي العام كفهوم الواحد المشار إليه أو الواحد الغائب المذكور أو المتصف بالصلة (لكن لا) يكون ملحوظا (لأن يوضع له بل لأن يجعل مرآة للاحظة الأفراد) الغير المحصورة (فيوضع لها بخصوصها فلا يلزم

الحجج اذ ما من حكم الاو يتصور تقدير نسخه وانفراد الواحد بنقله وموته قبل أن ينقل اليه فيبطل اجماع الصحابة لاحتمال أن واحدا منهم أضر المخالفة وانما أظهر الموافقة لسبب ويرد خبر الواحد لاحتمال أن يكون كاذبا واذا عرف اجماع وانقراض العصر أمكن رجوع واحد منهم قبل الموت وان لم ينقل اليه فيبطل اجماع على مذهب من يشترط انقراض العصر فان قيل ان الاصل عدم النسخ وعدم الرجوع قلنا والاصل عدم خوضه في الواقعة وعدم الخلاف والوفاق جميعا ومع أن الاصل عدم فالاحتمال لا ينتفي واذا ثبت الاحتمال حصل الشك فيصير اجماع غير مستيقن مع الشك ولكن يقال لا يندفع اجماع بكل شك فان قيل في مسألة تجويز النسخ وتجويز الرجوع شك بعد استيقان أصل الحجة وانما الشك في دوامها وههنا الشك في أصل اجماع لان اجماع موقوف على حصول نعت الكلية لهم ونعت الكلية موقوف على معرفة انتفاء الخلاف فاذا شككنا في انتفاء الخلاف شككنا في الكلية فشككنا في اجماع قلنا لا بل نعت الكلية حاصل للتابعين وانما ينتفي بمعرفة الخلاف فاذا لم يعرف بقيت الكلية وما ذكره يضاهي قول القائل الحجة في نص مات الرسول عليه السلام قبل نسخه فاذا لم يعرف موته قبل نسخه شككنا في الحجة والحجة اجماع المنقرض عليه العصر فاذا شككنا في الرجوع فقد شككنا في الحجة وكذلك القول في قول الميت الاول من الصحابة فاننا لا نقول صار كلية الباقي مشكوكا فيها هذا تمام الكلام في الركن الاول

(الركن الثاني في نفس اجماع) ونعني به اتفاق فتاوى الامة في المسئلة في لحظة واحدة انقرض عليه العصر أو لم ينقرض أفتوا عن اجتهاد أو عن نص مهما كانت الفتوى نطقا صريحا وتمام النظر في هذا الركن بيان أن السكوت ليس كالنطق وأن انقراض العصر ليس بشرط وأن اجماع قد ينقد عن اجتهاد فهذه ثلاث مسائل (مسئلة) اذا أفتى بعض الصحابة بفتوى وسكت الآخرون لم ينقد اجماع ولا ينسب الى ساكت قول وقال قوم اذا انتشروا سكتوا فليس كالتنطق حتى يتم به اجماع بشرط قوم انقراض العصر على السكوت وقال قوم هو حجة وليس باجماع وقال قوم ليس بحجة ولا اجماع ولكنه دليل تجويزهم الاجتهاد في المسئلة والمختار أنه ليس باجماع ولا حجة ولا هو دليل على تجويز الاجتهاد في المسئلة الا اذا دلت قرائن الاحوال على أنهم سكتوا مضمينين الرضا وجواز الاخذ به عند السكوت والدليل عليه أن فتواه انما تعلم بقوله الصريح الذي

التجوز فيها عند الاستعمال في الخصوصيات لانها استعملت فيما وضعت لها (أو الاشتراك) لانها وان وضعت لكثير لكن بوضع واحد لا بأوضاع كثيرة وفي المشترك أوضاع كثيرة وفيه رد على من زعم أنها موضوعة لفاهيم كلية لتستعمل في الافراد لا للافراد والاي لزم الاشتراك بين المعاني الغير المحصورة وعزى الى الفاضل التفتازاني (وأما الوضع الخاص للعام) على مطمح نظره وهو أن يلاحظ الموضوع له العام المتعدد بوجه خاص جزئي ويوضع له اللفظ (فلم يوجد بل لا يمكن) لامتناع هذا النحو من الملاحظة وأما على ما بينا في ضابطة القسم الثاني والثالث فيخرج القسم الرابع ما لوحظ فيه الالفاظ بفهوم كلي والمعنى بخصوصه ويوضع كل واحد من الالفاظ لهذا المعنى مرة واحدة ولا شك في امكانه وعدم وقوعه (وللفرد انقسامات باعتبارات شتى) جمع شئت كجرحي وجرحي (فلنقصها مع أحكامها في فصول

(الفصل الاول وهو) أي المفرد (مشتق وان وافق أصلا) في المعنى (بحروفه الاصول) التي تبقى في التصريفات ولا يخفى أن أخذ الاصل في التعريف لا يخالف عن شائبة دور فاما أن يراد به ما يؤخذ منه شيء لا ما يؤخذ منه مشتق أو يجعل التعريف لفظيا وهو أولى (ولا بد) للمشتق (من تغيير ما) في المبدأ الاصل (اما بحركة) فقط (أو بحرف) فقط وكل منهما ما (زيادة أو نقصان) فهذه أربعة (والتركيب) أي التغيير المركب مما فوق الواحد حال كون التركيب (ثناء) وهذه ستة حاصلة من أخذ التغيير بزيادة الحركة مع الثلاثة الباقية ونقصان الحركة مع الاخيرين وبزيادة الحرف مع الاخيرين (و) حال كون التركيب (ثلاث) وهذه أربعة حاصلة من أخذ الاول مع اثنين اثنين من البواقي (و) حال كون التركيب (رباع) وهذا واحد وهو الحاصل من اجتماع المفردات كلها (يرتقى الى خمسة عشر) كما بينا والامثلة واضحة (وهو) أي المشتق (مطرود كاسم الفاعل) وغيره مما اندرج تحت ضابطة كلية (وغیره) أي غير مطرد (كالقارورة) وغيرها مما لا يندرج تحت ضابطة (والفرق) بينهما (أن المعنى) الاصل (اما داخل في التسمية) فكل ما يوجد فيه المعنى يوجد فيه المشتق فيطرود (أو) ليس داخل فيه بل (شرط صحة التسمية) بهذا الاسم فقط فلا يطرود (وهو) أي غير المطرد

لا يتطرق اليه احتمال وتردد والسكوت متردد فقد يسكت من غير اضرار الرضا لسبعة أسباب الاول أن يكون في باطنه مانع من اظهار القول ونحن لا نطلع عليه وقد تظهر قرائن السخط عليه مع سكوته الثاني أن يسكت لانه يراه قولا سائغا لمن أداه اليه اجتهاده وان لم يكن هو موافقا عليه بل كان يعتقد خطأه الثالث أن يعتقد أن كل مجتهد مصيب فلا يرى الانكار في المجتهدات أصلا ولا يرى الجواب الا فرض كفاية فاذا كفاه من هو مصيب سكت وان خالف اجتهاده الرابع أن يسكت وهو منكر لكن ينتظر فرصة الانكار ولا يرى البدار مصلحة لعارض من العوارض ينتظر زواله ثم يموت قبل زوال ذلك العارض أو يشتغل عنه الخامس أن يعلم أنه لو أنكر لم يلتفت اليه وناله ذل وهو ان كما قال ابن عباس في سكوته عن انكار العول في حياة عمر كان رجلا مهيبا فبهته السادس أن يسكت لانه متوقف في المسئلة لانه بعد في مهلة النظر السابع أن يسكت لظنه أن غيره قد كفاه الانكار وأغناه عن اظهار ثم يكون قد غلط فيه قولا الانكار عن توهم ان رأى الانكار فرض كفاية وطن أنه قد كفى وهو مخطئ في وهمه فان قيل لو كان فيه خلاف لظهر قلنا ولو كان فيه وفاق لظهر فان تصور عارض يمنع من ظهور الوفاق تصور مثله في ظهور الخلاف وبهذا يبطل قول الجبائي حيث شرط انقراض العصر في السكوت اذ من العوارض المذكورة ما يدوم الى آخر العصر أما من قال هو حجة وان لم يكن اجماعا فهو محكم لانه قول بعض الامة والعصمة انما تثبت لكل فقط فان قيل نعلم قطعا أن التابعين كانوا اذا أشكل عليهم مسئلة فنقل اليهم مذهب بعض الصحابة مع انتشاره وسكوت الباقيين كانوا لا يجوزون العدول عنه فهو اجماع منهم على كونه حجة قلنا هذا اجماع غير مسلم بل لم يزل العلماء مختلفين في هذه المسئلة ويعلم المحصلون أن السكوت متردد وأن قول بعض الامة لا حجة فيه (مسئلة) اذا اتفقت كلمة الامة ولو في لحظة انعقد الاجماع ووجبت عصمتهم عن الخطا وقال قوم لا بد من انقراض العصر وموت الجميع وهذا فاسد لان الحجة في اتفاقهم لا في موتهم وقد حصل قبل الموت فلا يزده الموت تأكيذا وحجة الاجماع الآية والخبر وذلك لا يوجب اعتبار العصر فان قيل ما داموا في الاحياء فرجوعهم متوقع وقتواهم غير مستقرة قلنا والكلام في رجوعهم فانما لا يجوز الرجوع من جميعهم اذ يكون أحدا الاجماعين خطأ وهو محال أما بعضهم فلا يحل له الرجوع لانه رجوعه خالف اجماع الامة التي وجبت عصمتها

(لا يكون مشتقا لا باعتبار الاصل) وهو ظاهر فان وجود المشتق منه غير شرط هناك في صحة اطلاقه حتى يقال للقارورة المنكسرة قارورة (مسئلة * شرط) صحة اطلاق (المشتق صدق أصله) المشتق منه عليه (لامتناع تحقق الكل) الذي هو المشتق (بدون الجزء) الذي هو الاصل وهذا ظاهر على رأى الجمهور ولا يصح على ما سيجتار أنه لا تركيب في مفهوم المشتق فالمراد ما هو في حكم الجزء أو يبنى على المشهور (خلاف الاعتزلة في صفات الباري) عز وجل فانهم (قالوا بعالميته تعالى بدون علمه) فاعترفوا بصدق العالم المشتق من غير تحقق أصله الذي هو العلم وانما قالوا (هرباعن لزوم تعدد القدماء) بالقول بقيام الصفات اذ يستحيل قيام الحوادث بذاته تعالى وتعدد القدماء باطل ألا ترى أنه كيف ذم الله سبحانه وتعالى النصارى وقال لقد كفر الذين قالوا ان الله ثالث ثلاثة فان قيل هذا يلزمهم أيضا فانهم قالوا بقيام العالمية بذاته سبحانه قالوا (وأما العالمية فانما هي من النسب) الاعتبارية دون الصفات العينية (والجواب أن الممتع) انما هو (تعدد قدماء هي ذوات) قديمة وانما ذم الله القول بهم ذافان النصارى انما يقولون بالهة ثلاثة والا لا يكون الا ذاتا قديمة واجبة (وأما الصفات) التي نقول بها (فواجبة للذات لا بالذات) فانها محتاجة الى الذات فلا تكون واجبة واذا لم تكن واجبة لا يصح دعوى الألوهية من أحد من الحق والعقلاء فلا يكون هذا مشمول الآية وليس المقصود من الجواب أن تعدد ذوات قديمة يستلزم الوجوب بالذات دون تعدد الصفات حتى يرد عليه أن القدم وان كان للذات لا يوجب الوجوب ولا ينافي الامكان ألا ترى أن الفلاسفة يقولون بقديم الغلات وغيره مع القول بإمكانه فتدبر ولطلع الاسرار ههنا كلام يحجب التنبه عليه هو أن العلم وغيره من الصفات يطلق على معنيين أحدهما المعنى المصدري المفهوم للكافة الثاني ما به تنكشف الاشياء ويترتب عليه هذا المفهوم فالثاني عندهم في الباري عز وجل نفس ذاته فان ذاته بذاته تنكشف الاشياء عنده ولا ينتظر في انكشاف الاشياء الى أمر آخر يقوم به كما يحتاج الى أمر زائد على ذاتنا في انكشاف الاشياء والمشتق منه لهذه المشتقات هو المعنى الاعتباري الاول القائم بذاته تعالى وليس يلزم لصديق المشتق قيام المبدأ قايما انضماميا ألا ترى مشتقات الامور الاعتبارية كيف تصدق على الذوات التي تنزع الاعتباريات

عن الخطأ نعم يمكن أن يقع الرجوع من بعضهم ويكون به عاصيا فاسقا والمعصية تجوز على بعض الأمة ولا تجوز على الجميع فان قيل كيف يكون مخالفا لاجماع وبعدماتم لاجماع وانما يتم بانقراض العصر قلنا ان عنيتم به أنه لا يسمى اجماعا فهو بهت على اللغة والعرف وان عنيتم أن حقيقته لم تتحقق فاحده وما لاجماع الاتفاق فتاويهم والاتفاق قد حصل وما بعد ذلك استدالة الاتفاق لاتمام الاتفاق ثم نقول كيف يدعى ذلك ونحن نعلم أن التابعين في زمان بقاء أنس بن مالك وأواخر الصحابة كانوا يحتجون باجماع الصحابة ولم يكن حوار الاحتجاج بالاجماع مؤقتابوت آخر الصحابة ولهذا قال بعضهم يكفي موت الاكثر وهو تحكم آخر لا مستندله ثم نقول هذا يؤدي الى تعذر الاجماع فانه ان بقى واحد من الصحابة جاز للتابعي أن يخالف اذ لم يتم الاجماع وما دام واحد من عصر التابعين أيضا لا يستقر الاجماع منهم فيجوز لتابعي التابعين الخلاف وهذا خبط لا أصل له ولهم شبه (الشبهة الاولى) قولهم انه ربما قال بعضهم ما قاله عن وعهم وغلط فيتنبيهه فكيف يحجر عليه في

عنه او حينئذ فهم لا يقولون بصدق المشتق من غير قيام المبدأ وهذا أولى مما قيل ان المعبر في صدق المشتقات القيام الاعم من القيام بنفسه بمعنى سلب القيام بالغير وهذا متحقق فانه عسى أن يكون صحيحا لكن عبارات أمثال الزمخشري والسكاكي مع تصالهم ما في شأنهم من الاعتزال لا تساعد (مسئلة) اطلاق المشتق كالضارب لمباشر الضرب في الحال (حقيقة اتفاقا) فان قلت كيف يصح هذا الاجماع مع اجماعهم على أن المشتقات لا تدل بالوضع على الزمان اصلا قلت لعل ذلك الاجماع على وضعه مفردا وهذا في حال التركيب لا فائدة المعنى فتدبر (د) اطلاق المشتق (باعتبار المستقبل) أي اطلاقه على ما ليس مباشرا لكنه سيأثر في المستقبل (مجازا اتفاقا كذا قالوا أقول فيه) أي في نقل الاتفاق (نظر فان ابن سينا وأتباعه ذهبوا) في تحصيل معنى القضية (الى أن معنى كل أبيض كل ما يصدق عليه أبيض بالفعل في أحد الأزمنة) ان ثلاثة فلا اتفاق والجواب أنه ليس مقصوده بيان اللغة بل بيان أن القضية المعبرة في المنطق والمستعملة في الفلسفة هو ما اعتبر صدق العنوان عليه بالفعل ولو سلم أنه حسب أن في اللغة الاعتبار بهذا فأى حجة في حسابه فانه ليس من رجال هذا المقال فلا يضر اجماع رجال هذا الشأن فان قلت فما تصنع بقول أتباعه في ترجيح اعتباره على اعتبار الفارابي أنه موافق للغة والعرف ومنهم من هو من رجال هذا الشأن قلت انهم أرادوا أنه قريب من العرف واللغة صرح به بعض منهم فتدبر (وأما) اطلاق المشتق (باعتبار الماضي) في المباشر أى على من مباشر في الماضي لكنه غير مباشر في الحال (فقيل وهو الاصح) المختار (مجازا مطلقا سواء أمكن بقاؤه كالأعراض الباقية) من السواد والبياض (أولم يمكن) بقاؤه (كالمسيلة) من الأعراض كالحركة ونحوها (وقيل حقيقة مطلقا) سواء أمكن بقاؤه أولم يمكن (وهو مذهب أبي علي) الجبائي (وابنه) وقيل بالتفصيل بين يمكن البقاء فقالوا فيه الاطلاق باعتبار الماضي مجز (وغيره) وقالوا فيه حقيقة (لنا التكاذب عرفا بين قولنا زيد قائم وزيد ليس بقائم) فان أهل العرف يعدون هذين القولين متناقضين متكاذبين (ولو صح للماضي) حقيقة كما زعموا (وقد صح للحال) بالاتفاق (فيجتمعان حقيقة) اذ لا منافاة بين سلب القيام في زمان كالحال وثبوته في آخر كالماضي فبطل التكاذب هذا خلاف (فافهم واستدل) على المختار (بأنه يصح النفي) أي يصح نفي المشتق عن مباشر الاصل في الماضي وصحة النفي من أمارات المجاز أما صحة النفي فلانه يقال ليس بكاتب في الحال فصدق الاطلاق وهو ليس بكاتب مطلقا (ويمنع) صحة النفي (لغة) وان صح عقلا باعتبار استلزام المقيد المطلق وأما لغة فلا استلزام للمقيد المطلق ألا ترى أنه يقال معدوم النظر ولا يقال معدوم والذي من أمارات المجاز الصحة اللغوية ثم ان الدليل منقوض بأنه يصدق على المباشر في الحال أنه ليس بكاتب في الماضي فليس بكاتب مطلقا وصحة النفي من أمارات المجاز فيكون الاطلاق على مباشر الحال مجازا ولو كان المستدل طوى حديث المطلق والمقيد وقرر الكلام باننا استقرينا الاطلاقات اللغوية فوجدنا سلب المشتقات عن المباشر في الماضي وصحة السلب عرفا من أمارات المجاز لم الكلام وادفع الشغب وانكار صحة هذا الاستقراء عسى أن يكون مكابرة فتدبر (و) استدلال أيضا (بأنه لو صح لما قبله) حقيقة (الصحيح لما بعده لتحقق الثبوت في الجملة) المعبر على هذا التقدير (ويجاب بأنه) لا يكتفى بالثبوت في الجملة بل (يشترط الامر المشترك بين الماضي والحال وهو محيى بمعنى الاصل في عالم الفعل) وهذا مفقود في المستقبل فلا تسلم الملازمة (و) استدلال (بان الجسم الابيض اذا صار أسود

الرجوع عن الغلط وكيف يؤمن ذلك باتفاق يجري في ساعة واحدة قلنا وبأن يموت من أين يحصل أمان من غطاءه وهل يؤمن من الغلط الأدللة النص على وجوب عصمة الأمة وأما إذا رجع وقال تبينت أني غلطت فقول انما يتوهم عليك الغلط اذا انفردت وأما ما قلته في موافقة الأمة فلا يحتمل الخطأ فان قال تحققت أني قلت ما قلته عن دليل كذا وقد انكشف لي خلافه قطعاً فنقول انما أخطأت في الطريق لا في نفس المسئلة بل موافقة الأمة تدل على أن الحكم حق وان كنت في طريق الاستدلال مخطئاً (الشبهة الثانية) انهم ربما قالوا عن اجتهاد وطن ولا يحجر على المجتهد اذا تغير اجتهاده أن يرجع واذا جاز الرجوع دل أن ادجتماع لم يتم قلنا لا يحجر على المجتهد في الرجوع اذا انفرد باجتهاده أما ما وافق فيه اجتهاده اجتهاد الأمة فلا يجوز الخطأ فيه ويجب كونه حقاً والرجوع عن الحق ممنوع (الشبهة الثالثة) انه لو مات المخالف لم تصر المسئلة اجماعاً عوته والباقيون هم كل الأمة لكنهم في بعض العصر فلذلك لا يصير مذهب المخالف مهجوراً فان كان العصر لا يعتبر فليست مذهب المخالف

يصدق عليه أسود حقيقة لا تحاده) أي الأسود (مع في الوجود) الواقعي حقيقة (ومفهوم الأبيض قد انعدم عنه) حقيقة (فاطلاقه) أي الأبيض (عليه) أي الذي صار أسود (الطلاق على غير الموضوع له) لانه مبين له حقيقة (أقول ان الانعدام) للأبيض (في الحال) عند صيرورته أسود (لا ينافي الاتحاد) أي اتحاد الجسم الصائر أسود بالأبيض (فيما مضى فلان سلم أن ذلك) الانعدام وعدم الاتحاد في الحال (يستلزم الاطلاق على غير الموضوع له) اذا اطلق على الذي كان أبيض وفي الحال أسود وانما يلزم ذلك لو كان الاتحاد المعتبر في الوضع لا اتحاد في الحال وليس الامر كذلك عند الخصم (بل الاطلاق) الحقيقي (يقضي الاتحاد مطلقاً) في الماضي كان أم في الحال فتدبر القائلون بكونه حقيقة في الماضي مطلقاً (قالوا أولاً اطباق أهل اللغة) واقع (على صحة ضرب أمس والاصل) في الاطلاق (الحقيقة وعورض باطباقيهم على صحة ضارب غدا) والاصل الحقيقة فيلزم أن يكون حقيقة في المستقبل ولا يخفى أنه نقض لامعارضة كيف ولم يثبت منه نقض مدعي الخصم وكيفما كان فقد أجيب عنه بان الاصل انما تكون حجة لو لم يردها الاقوى وههنا الاجماع قد وقع على مجازيته للبأس في الاستقبال بخلاف المستعمل في الماضي فانه مختلف فيه فافهم قال المصنف (وهذا) النقض (لا يتم على ابن سينا) قد عرفت انه لم يدع أنه حقيقة ولا كلام لنا معه (والحل أن) الكلام في المشتق المطبق عن القيد وضارب أمس مقيد وأن (صدق المقيد لغة لا يستلزم صدق المطلق كذلك) حتى يلزم من صدق ضارب أمس ضارب مطلقاً (ألا ترى أن قولك زيد معدوم النظر يلزم من صدقه صدق المطلق عقلاً) وهو المعدوم أعم من أن يكون نفسه أو نظيره أو ضده (وأما في العرف فلا يقال زيد معدوم) فانه ينههم منه عرفاً انه معدوم بنفسه فافهم (و) قالوا (ثانياً اطلاق المؤمن) ثابت لغة وعرفاً (لنا ثم فانه مؤمن اجماعاً) مع أن الايمان غير حاصل له في الحال فيصيح الاطلاق باعتبار الماضي (ويعارض بامتناع) اطلاق (كافر) على رجل مؤمن (لكفر تقدم والا) يمتنع ذلك (لزم أن يكون أكابر الصحابة) رضوان الله تعالى عليهم الذين هم أكابر المؤمنين بعد الانبياء عليهم السلام (كفاراً حقيقة) والعياذ بالله (وقد يقال) في الجواب عن المعارضة أن هذا الاطلاق الشنيع جائز لغة و (المانع) عنه (شرعي) فلا يجوز شرعاً حفظ الادب المفروض ولا يخفى أن هذا منقلب على أصل الدليل فان المانع من سلب الايمان عن النائم شرعي (والحل أن الايمان أعم من أن يكون) حاصل (في المدركة أو الخزانة) والنائم ايمانه حاصل في خزانته وتحقيقة أن لنا حالتين حالة مشاهدة المعلوم وحالة الغفلة عنه اكن من شأنه وقوته أنه متى التفت شاهد وتيقن به من غير حاجة الى نظر بالدليل والاستيقاظ بالتنبيه والايمان أعم من المشاهدة بالفعل ولقوة هذا النحو من القوة والنائم مؤمن لوجود الشئ الثاني والمصنف عبر عن الاول بكونه في المدركة وعن الثاني بكونه في الخزانة بناء على ما تقول الفلاسفة ان وقت المشاهدة المعلوم حاصل في القوة المدركة ووقت الحالة الاخرى المسماة عندهم بالذهول يفوت عن المدركة ويحصل في الخزانة واذا عرفت هذا فلا يرد أن الكلام في الاطلاقات اللغوية ومبناها على ما يفهمه الكافة في ظاهر الامر والخزانة والمدركة دقة فلسفية هذا (وقد يجاب) في شرح المختصر (بتخصيص الدعوى بأسماء الفاعلين التي بمعنى الحدوث) فاطلاقها على الماضي مجاز (دون) التي بمعنى (الثبوت) فانه حقيقة في الماضي أيضاً والايمان من هذا القبيل وفيه نظر ظاهر اذ لا فارق بينهم فان الذي علمنا من اللغة أنها تحت ضابطة واحدة فان اشتراط الاتصاف بالمبادي كاهو في الثابتة كذا في المتجددة ولا

قد اقال قوم يبطل مذهبه ويصير مذهبهم والآن الباقين هم كل الامم في ذلك الوقت وهو غير صحيح عندنا بل الصحيح أنهم ابسوا كل الامم بالاضافة الى تلك المسئلة التي أتت فيها الميت فانفوا لا ينتفع حكمها بعونه وليس هذا العصر فانه جار في العديني الواحد اذا قال قولا واجمع التابعون في جميع عصرهم على خلافه فتدبيننا أنه لا يبطل مذهبه لانهم ايدوا كل الامم بالاضافة الى هذه المسئلة (الشبهة الرابعة) ما روى عن علي رضي الله عنه أنه قال اجتمع رأيي ورأي عمر على منع بيع أمهات الاولاد وانا الآن أرى بيعهن فقال عبدة السلمي رأيك في الجماعة أحب اليك في الفرقة قلنا الوصح اجماع الصحابة قاطبة لما كان هذا يدل من مذهب علي على اشتراط انقراض العصر ولو ذهب الى هذا صريح محال يجب تقليده كيف ولم يجتمع الارأيه ورأي عمر كما قال وأما قول عبدة رأيك في الجماعة ما أراد به موافقة الجماعة اجماعا وانما أراد به أن رأيك في زمان الالفه والجماعة والاتفاق والطاعة للإمام أحب اليك في الفتنة والفرقة وتفرق الكلمة وطرق التهمة الى علي

يرد عليه أنه قياس في اللغة على أن مثل عالم وقادر ومالك أيضا بمعنى الثبوت وإذا يطلق على الباري عز وجل فحينئذ يلزم أن يكون حقيقة في الماضي بالاتفاق هذا (و) قالوا (ثالثا يلزم مجازية متكلم ونحوه من الاعراض السبالية) فانها لا توجد في الآن الحاضر فلا يصح اطلاقه على شيء حقيقة (ويجاب بان الاعتبار بالمباشرة العرفية) في الحال العرفي لا المباشرة في الحال الحقيقي الذي هو أن فاصل بين الماضي والمستقبل (كما يقال) فلان (يكتب القرآن ويمشي من مكة الى المدينة ويراد به) أي بالحال (أجزاء من الماضي ومن المستقبل متصلة لا يتخللها فصل بعد عرفاتر كاوعراضا) هذا (على أنه لا يلزم) من دليلكم (عدم الاشتراط مطلقا) في جميع أسماء الفاعلين (بل فيما تعذر بقاؤه) فقط فالدليل قاصر عن الدعوى فافهم (مسئلة * لا يشتق اسم الفاعل لشيء والفعل قائم بغيره واما اسم المفعول فيجوز) اشتقاقه والفعل المبدأ قائم بغيره (بناء على أن الضرب صفة حقيقية واحدة قائمة بالفاعل) فقط دون المفعول والاي يلزم قيام عرض واحد بموضوعين (و) انما (له نسبة بالعرض الى المفعول وهي المضروبة وليست) المضروبة (صفة حقيقية مغايرة له فمضروبة عمر وليست الا ضرب زيدله) لا غير فهذه الصفة الحقيقية قائمة بزيد واشتق المضروب منه عمرو (فتدبر) ولا يخفى على من له أدنى تدبر أن غاية ما يلزم أن المصدر المجهول ليس صفة حقيقية بل اعتبارية ناشئة عن المصدر المعلوم وهذا لا ينافي الاشتقاق باعتباره فانه كما يجوز الاشتقاق من الصفات الحقيقية كذلك يجوز من الاعتبارية نعم لو كانت اختراعية محضة لصح هذا القول وليست كذلك فاذن يمكن أن يكون اسم المفعول مأخوذا من المصدر المجهول وهو قائم بالمفعول فهو واسم الفاعل سواء قال في الحاشية هب لكن اخراجهم مفعول مالم يسم فاعله عن تعريف الفاعل بقيد من جهة قيامه به يدل على أنهم ما اعتبروا اشتقاقه من المصدر المجهول والا فالمضروبة قائمة بالمفعول كالضاربة بالفاعل هذا وهذا انما يتم على رأي من أخرج مفعول مالم يسم فاعله عن الفاعل وأما على رأي من أدرج فلا راعل وجهه من أخرج الارادة بلفظ الفعل الواقع في حشد الفاعل الفعل المعلوم فلا يلزم منه عدم قيام المجهول بالمفعول فتدبر (خلافا للمعتزلة) في الاول (فانهم قالوا له) أي الله (تعالى متكلم ولا كلام له) عندهم (لعدم قولهم بالكلام انفسى) حتى يقوم بذاته تعالى واللفظي حادث لا يصح قيامه به لافادة المعنى (بل) كلامه قائم (بجسم هو يخلقه فيه) قال مطلع الاسرار الالهية ان أخذوا الخلاف من مسئلة اكلام فليس بسديد فان المتكلم عندهم مشتق من التكلم وهو احداث الكلام لافادة المعنى عندهم والاحداث قائم بذاته تعالى كما أن المعلم يطلق على من قام به التعليم لا من قام به العلم هذا وقالوا في تحقيق الكلام ان ههنا كلاما لفظيا هو هذا النظم المقروء وقدره على تأليفه على الوجه المخصوص فهذه القدرة نفس ذاته تعالى فهو بذاته يقدر على هذا التأليف لا بقوة زائدة عليه كما أن تقدر بقوة زائدة فهذا التأليف يقال له التكلم هذا وقد عرفت فيما مر أن هذه التحولات باطلة قطعا لدلالة اجماع القاطع على أن الكلام صفة مستقلة غير القدرة والارادة والعلم وهو صفة حقيقية قديمة والتكلم عندنا ليس الا الاتصاف بتلك الصفة أو التأليف مطابقا لتلك الصفة وعلى كل تقدير لا بد من كلام له تعالى وان كنا لا نعلم كنه كلامه وقيامه لكن نؤمن به كما لا نعلم كنه ذاته ونؤمن به ولتحقيق هذه المباحث مقام آخر وسند كرمته منه (لنا الاستقراء) فانا نستقرئنا الاطلاقات المعنوية وحديثنا علم ضروري بأنه لا يطلق اسم الفاعل الاعلى ما قام به الفعل وانكاره مكابرة قطعا (وما قيل) نقضا عليه (انه يقال زيد متكلم بهذا اللفظ) فليس هذا الاطلاق

في البراءة من الشك في رضى الله عنهم فلا حجة فيما ليس صريحاً في نفسه (مسئلة) يجوز انعقاد الاجماع عن اجتهاد وقياس ويكون حجة وقال قوم الخلق الكثير لا يتصور اتفاقهم في مظنة الظن ولو تصور كان حجة ولبه ذهب ابن جرير الطبري وقال قوم هو متصور وليس بحجة لان القول بالاجتهاد يفتح باب الاجتهاد ولا يحرمه والمختار انه متصور وانه حجة وقولهم ان الخلق الكثير كيف يتفقون على حكم واحد في مظنة الظن فنهذا انما يستنكر فيما يتساوى فيه الاحتمال وأما الظن الاغلب فيميل اليه كل واحد فأى بعد في أن يتفقوا على أن النبذ في معنى الحرف في الاسكار فهو في معناه في التحريم كيف وأكثر الاجماع مستندة الى عمومات وظواهر وأخبار آحاد صحت عند المحدثين والاحتمال يتطرق اليها كيف وقد أجمعوا على التوحيد والنبوة وفيهم ما من الشبه ما هو أعظم جذبالا كثر الطباع من الاحتمال الذي في مقابلة الظن الاظهر وقد أجمعت على ابطال النبوة مذهب باطله ليس له دليل قطعي ولا ظني فكيف لا يجوز الاتفاق على دليل ظاهر وظن غالب ويدل عليه جواز

باعتبار الكلام النفسى بل باعتبار اللفظى (مع أن اللفظ قائم بالهواء المجاور لفظه) فصح اطلاق اسم الفاعل مع قيام الفعل بغيره (فهو) أى اعتبار قيام اللفظ بالهواء المجاور (دقة فلسفية وعرف اللغوية مبنى على الظاهر) وفي ظاهر الامر يعلم أن الالفاظ قائمة بالفهم على انه لا دليل للفلاسفة على عدم قيام الكلام باللسان أو الفهم ومنهم فرقة يسمون بالاشراقية يزعمون أن بالحركة يحدث للافلاك أصوات قائمة بها ومن زعم منهم بالهواء بين الفلكين فشنع صاحب المطارحات عليه وأثبت أن الاصوات تقوم بالمجردات وبأجسام آخر غير الهواء والماء هذا انما يحتاج اليه اذا قلنا النكلم الاتصاف بالكلام ولوقتنا التكلم تأليف الالفاظ على حسب الكلام الحقيقي اقام بالفس فلا يضر قيام الالفاظ بالهواء فافهم المعتزلة (قالوا أطلق الخالق) المشتق من الخلق (والخلق هو الخلق) الغير القائم بذات الخلق فندصح حل اسم الفاعل مع عدم قيام المبدأ ومن ههنا علم أن مشايخنا لم يأخذوا قول المعتزلة من مسئلة الكلام (والقول) في الجواب (بانه غير محل النزاع) لان الكلام في اشتقاق اسم الفاعل من مبدأ مع قيامه بغيره وههنا الخلق غير قائم بالغير بل مجموع الجواهر والاعراض الغير القائمة بشئ (ليس بسديد لان الفرق تحكم) فان أوضاع أسماء الفاعلين على غلط واحد (نعم الاشتقاقات الجعلية كالجار والحداد) لم يرد بالاشتقاق الجعلي ما كان مختصاً من غير أن يكون من الواضع حتى يرد أنها ليست جعلية بل واقعة في استعمال البلغاء بل ما يعتبر اشتقاقه من الجوامد على غير طريق الاشتقاق من الافعال فان الحداد من يعمل بالحديد وطريق الاشتقاق من الفعل من يتصف به (ليست من محل النزاع لانها مشتقات من الجوامد لا من الفعل) والكلام في المشتقات من الفعل فتدبر فانه دقيق وان جلت عبارة المجيب عليه فله وجه غير بعيد (والجواب أن الخلق هو التأثير) في المخلوق وهو قائم به تعالى فلان سلم انه المخلوق فمادت المعتزلة (فقالوا) ليس الخلق التأثير لانه (ان قدم) التأثير (قدم العالم اذ لا تأثير و) الحال انه (لا أثر) فالأثر لازم للتأثير (وان حدث) التأثير (احتاج الى تأثير آخر وتسلسل) ولا يخفى على من له أدنى فطنة انه لو تم هذا لزم أن لا يكون للتأثير واقعية فلا يكون البارئ سبحانه مؤثراً في الحادث وهو كفر صريح (والجواب أن القدرة تعلقا حادثا بانه الحدوث فالتعلق نسبة الى ذى القدرة) وهذه النسبة هي التأثير والخلق (وباعتباره الاشتقاق) فيحتاج الى الشق الثاني وهو حدوث التعلق ولا بد له من تعلق آخر وهي اعتبارات (والاعتبارات وان كانت محتاجة الى المؤثر كالحقيقتات) لا كزعم أنهم الاعتبارية لا تحتاج الى مؤثر وتأثير (لكن التسلسل فيها ينقطع بانقطاع الاعتبار) ولهذا اشتهر أن استحالة التسلسل مختصة بالامور العينية لكنه غير واف اذ هذا التسلسل في جانب المبدأ وهو باطل قطعاً اعتبارية كانت أوحقيقية وهي لا تنقطع عن الواقع بانقطاع الاعتبار فانه لو انقطعت لزم عدم العالم لانها علل فافهم والحق أن يقال ان هذا التعلق قديم لكن تعلق بأن يوجد المعلول بعد علة كذا فحينئذ لا يلزم القدم ولا التسلسل فان أعيد وقيل لم تعلق بهذا النمط فالاصوب عندي أن يقال لان الممكن لم يكن صالحاً لان يوجد الاعلى هذا الوجه فتدبر وأنصف (مسئلة * الاسود ونحوه من المشتقات يدل على ذات ممتصفة بالسواد مثلاً) يعنى أن المشتقات تدل على مطلق الذات (لا على خصوصية الذات من كونه جسمناً أو غير والا) أى وان لم يكن كذلك بل دل على خصوصية الذات (لما أفاد) قولنا (لا سود جسم لان الذاتى بين الثبوت لما هو) أى الذاتى (ذاتى له) والجسم على هذا التقدير صار ذاتياً لا سود لدخوله فيه (وفيه انه انما يكون) أى لذاتى (بيننا) ثبوته (للوخط الكل مفصلاً) وهو ممنوع

الاتفاق عن اجتهاد لا بطريق القياس كالاتفاق على جزاء الصبي ومقدار أرش الحناية وتقدير النفقة وعدالة الأئمة والقضاة وكل ذلك مظنون وان لم يكن قياسا (ولهم شبه الاولى) قولهم كيف تمتنع الامة على اختلاف طبائعها وتفاوت أفهامها في الذكاء والبلادة على مظنون قلنا انما تمتنع مثل هذا الاتفاق في زمان واحد وساعة معينة لانهم في مهلة النظر قد يختلفون اما في أزمنة ممتددة فلا يبعد أن يسبق الاذكياء الى الدلالة الظاهرة ويقررون ذلك عند ذوى البلادة فيبقى عنه منهم ويساعدون عليه وأهل هذا المذهب قد جوزوا الإجماع على نفي القياس وإبطاله مع ظهور أدلة صحته فكيف يمتنع الإجماع على هذا (الشبهة الثانية) قولهم كيف تجتمع الامة عن قياس وأصل القياس مختلف فيه قلنا انما يترض ذلك من الصحابة وهم متفقون عليه والخلاف حدث بعدهم وان فرض بعد حدوث الخلاف فيستند القائلون بالقياس الى القياس والمنكرون له الى اجتهاد ظنوا أنه ليس بقياس وهو على التحقيق قياس اذ قد يتوهم غير العموم عموما وغير الأمر أمرا وغير القياس قياسا وكذا

ههنا فالاسود المعقول مجمل ليس ثبوت ذاتياته بيناله قال في الحاشية ولا يبعد أن يترر هكذا لو كان خصوص الجسم داخلا في الاسود لكان جملة عليه في مرتبة التفصيل غير مفيد هذا لکن لا يخلو عن نوع شبهة فان الخصم أن يمنع بطلان اللازم فهو لا يخلو عن منع الملازمة أن لوحظ الكل مجملا وعن منع بطلان اللازم أن لوحظ مفصلا (وبعض المحققين) وهو المولى جلال الدين الدواني رحمه الله تعالى (على أنه لا يدل) المشتق (على الذات أصلا لاعاما ولا خاصا) فاما علم ضرورة أنه ليس مفهومه الا ما يعبر عنه بسماء وسفيد (فمعنى الجسم أسود الجسم له سود) بل جسم سياه (لأنه جسم له السواد) حتى يلاحظ الجسم مرتين مرة موضوعا ومرة في المحمول (ولا) أيضا معناه (ذاته له لسواد) فانه لا يفهم أصلا لکن هذا المعنى البسيط يلزمه ذاته السواد لا أنه عينه وهذا المعنى البسيط له فردان الجسم وهو يصدق عليه صدق عرضيا لكونه متملها به علاقة مخصوصة بهما ينسب وجوده اليه ويقال انه هو وفرد آخر يصدق هو عليه صدقا ذاتيا فانه تمام حقيقة فان السواد أسود بنفسه والفرق بينهما بالاطلاق والتقييد وهو الذي قال هذا المحقق اذا أخذ هذا المفهوم لا بشرط شيء كان مفهوم أسود وعرضيا واذا أخذ بشرط لا شيء كان عرضيا وبين السواد واذا أخذ بشرط المحل كان الثوب الاسود ومقصوده أنه على هذا التقرير يحصل هذا المقيد لأنه يكون عين المحل ويتحد معه كيف وقد عرفت أن اتحاد الاثنين باطل مطلقا وكيف يتفوه به أمثال هذا المحقق هذا تقرير كلامه على وجه يوافق مرامه ثم انه دعوى نظرية في مقابلة السواد الاعظم فلا تسمع من غير دليل وأما أنه معنى بسيط فسلم لكن لم لا يجوز أن يكون اجمال هذا المركب أي ذاته له السواد لا بد لنفسه من دليل وما قال انه لا يفهم منه ذاته السواد ان أراد هذا المفصل فسلم ولا يلزم منه المطلوب وان أراد اجماله فمفهومه بل هذا المعنى البسيط الذي ادعاه هو اجماله لا غير وقال المصنف (وهو الاشبه فان) المشتقات محمولات و(المحمولات من حيث هي) لها وجودات رابطة اتحادية مع الموضوعات) فلا حاجة الى أخذ الذات في مفهوماتها فان مفهوم له السواد كما أنه يتحد مع الذات على تقدير أخذها كذلك يتحد بالجسم الموضوع بلا توسط الذات نعم لو قصد الى تعبيره ولم يكن خصوص الموضوع في البين احتيج في التعبير الى أخذ الذات المهمة تحصيل التعبير لا غير (بخلاف المبادئ لها) فان وجوداتها ليست وجودات رابطة (بناء على أن الفرق بينهما أن الاولى) أي المشتقات (لا بشرط شيء) فهي سالحة لان ترتبط بغيرها به وهو لان فيها نوعا من الابهام (والثانية) أي المبادئ (بشرط لا شيء) فهي متحصلة بالذات وموجودة بوجودها لموضوع فلا تصلح لان ترتبط بغيرها به وهو هذا تقرير كلامه (فافهم) وفيه أن كون وجودات المحمولات رابطة لا يستلزم أن تكون معانيها بسيطة بل يجوز أن تكون مركبة ويكون وجوداتها رابطة. ثم ان ما قال لا حاجة الى الذات حينئذ منظور فيه فان الخصم لا يقنع عليه وأيضا لم يؤخذ الذات لصحة الجمل ولأنه لا يمكن صحته بدونه بل لان معاني المشتقات وجدت في الواقع كذلك مركبات من الذات والصفة وهل هذا الا كما يقال يكفي للحمل على زيد مفهوم الناطق فلا يحتاج الى أخذ الحيوان في الانسان ثم هذه التفرقة الاعتبارية التي ادعاه من الفرق لا بشرط شيء وبشرط لا شيء غير لازم من كون وجودات المحمولات رابطة فانه يجوز أن يكون معاني المشتقات بسيطة وجوداتها رابطة لكن المبادئ مخالفة لها بالذات والحقيقة ووجوداتها غير رابطة ويكون قيامها بالموضوع شرط للحمل وافهم (ثم انهم قالوا ان أسماء الزمان والمكان والآلة تبدل على ذوات مخصوصة من الزمان والمكان والآلة وان كانت مبهمات بالنظر

عكسه (الشبهة الثالثة) قولهم ان الخطأ في الاجتهاد جائز فكيف تجتمع الامة على ما يجوز فيه الخطأ أو بما قالوا الاجماع منعقد على جواز مخالفة المجتهد فلو انعقد الاجماع عن قياس حرمت المخالفة التي هي جائزة بالاجماع والتناقض الاجماعان قلنا انما يجوز الخطأ في اجتهاد ينفر دبه الآحاد أما اجتهاد الامة المعصومة فلا يحمل الخطأ كاجتهاد رسول الله صلى الله عليه وسلم وقياسه فإنه لا يجوز خلافه لثبوت عصمته فكذا عصمة الامة من غير فرق

(الباب الثالث في حكم الاجماع)

وحكمه وجوب الاتباع وتحريم المخالفة والامتناع عن كل ما ينسب الامة الى تضييع الحق والنظر فيما هو خرق ومخالفة وما ليس بمخالفة يتهذب برسم مسائل (مسئلة) اذا اجتمعت الامة في المسئلة على قولين حكمهم مثلاً في الجارية المشتراة اذا

الى أفرادها) من الازمنة المخصوصة والامكنة كذلك والآلات المخصوصة فالخصوصية من الزمان والمكان والآلة غير داخلية (وربما ينفع) في الاطول اعتبار ذوات مخصوصة (لجواز أن يكون الخصوص من اللوازم) فالمعتبر فيها الشيء المطلق ومصادقه الخصوصيات (فان شيئاً يقع فيه الضرب) الذي هو مفهوم المضرب (مثلاً ليس الزمان أو المكان فتدبر)

(الفصل الثاني وهو) أي المفرد (ان تعدد معناه فان وضع لكل) من المعاني المتعددة (ابتداء) من غير اعتبار انه كان موضوعاً للمعنى قبل (فشارك والا) يوضع لكل ابتداء (فان ترك استعماله في الاول ونقل الى الثاني) بحيث يفهم من غير قرينة (للمناسبة فنقول أولاً للمناسبة فرتجل والا) أي وان لم يترك الاول بل تارة يستعمل فيه وتارة في الثاني (لحقيقة) في المنقول منه (ومجاز) في المنقول اليه (مسئلة * المشترك قد اختلف فيه فقيل بوجوبه وقيل باستحالة) المراد بالوجوب الضرورة بالنظر الى معاش العباد لا الوجوب الذاتي وكيف يتفوه به عاقل والمراد بالاستحالة ضده (وقيل بإمكانه فقيل بعدم وقوعه وقيل بوقوعه وهو الاصح) قد عرفت معنى الوجوب والاستحالة فينشذ لم يكن القول بالوجوب الا بالوجوب بالغير وهو الامكان مع الوقوع وكذا الاستحالة المقابلة له ليست الا الاستحالة بالغير وليست الا الامكان مع عدم الوقوع فالاقوال اذن قولان الوقوع وعدمه ولذا أورد استدلال الفريقين فقط (لنا القراء) موضوع (للحيض والطمهر معاً) لتبادرهما حين الاطلاق واذا ثبت كونه مشتركاً بينهما وهما ضدان (فيسقط منع جماعة الاشتراك بين الضدين) روى (عن الامام) خرا الدين الرازي (منعه بين التقيضين) لكل التباعد (واستدل) على الوقوع بل الوجوب (أولاً) بأنه (ولم يكن) أي لم يوجد في كلام العرب (لخلت أكثر المسميات) عن الالفاظ بازائها واللازم باطل لانه حينئذ يفوت التعبير عنها والملازمة (لانها) أي المسميات (غير متناهية والالفاظ متناهية) فلا يفي كل واحد منها بازاء كل واحد من المسميات بأن يكون واحداً بازاء واحد بل يبقى الاكثر من المسميات والالفاظ تنفذ وانما كانت متناهية (لتركيبها من حروف متناهية) والمركب من المتناهية متناه (وأجيب) عن هذا الاستدلال (بان الاشتراك انما يكون بين معان متضادة أو متخالفة) فان أردتم أن هذه المعاني غير متناهية فلا تنفع به (ولان سلم انها غير متناهية) وان أردتم أن مطلو المعاني غير متناهية فسلم لكن لم لا يجوز أن تخلوا الجزئيات عن الاوضاع لها بخصوصها وتكون الالفاظ المتناهية موضوعة بازاء المتخالفات ويعبر عن هذه الجزئيات بالاضافة هذا وأيضاً غاية ما يلزم على هذا التقرير لو سلم استحالة الخلوا الاشتراك بين الجزئيات المتماثلة وهو غير المدعى فان المدعى وقوع الاشتراك بين الكليات المتخالفة (وفيه أن مراتب الاعداد غير متناهية وهي أنواع متخالفة) فثبت عدم تناهي المعاني المتخالفة وارتفع المنع عن الشق الاول وهو المختار وما قيل ان المتخالف النوعي بين مراتب الاعداد ممنوع بل استدلل على خلافه فليس بشئ لانه لم يرد بالمتخالف النوعي تخالف النوع الحقيقي بل ما يعدي في العرف تخالفاً نوعياً وأيضاً أصحاب الكلام والفلاسفة يعدون أمثال هذه النوع مكاررة فتفكر (وبه) أي بهذا الجواب (ان دفع ما قيل) لان سلم خلوا المسميات عند عدم الاشتراك كيف و (انه يجوز وضع لفظ لكثير من المعاني) مرة واحدة (من قبيل الوضع العام للوضع له الخاص وذلك) الاندفاع (لانه) أي الوضع العام للوضع له الخاص (انما يكون بين) الافراد (المتماثلة) أي من حيث انها متماثلة (دون المتخالفة) أي من حيث انها متخالفة لان الهذية في اسم الاشارة انما تعتبر من حيث انها محسوسة ومشار إليها والانسان والفرس سواء في هذا المعنى

وطئ المشرك ثم وجد بها عيبا فقد ذهب بعضهم الى أنها ترفع العقرو ذهب بعضهم الى منع الرد فلو اتفقوا على هذين المذهبين كان المصير الى الرد مجانا خرقا لاجماع عند الجماهير الا عند شذوذ من أهل الظاهر والشافعي انما ذهب الى الرد مجانا لان الصحابة بحجة ملتهم لم يخوضوا في المسئلة وانما نقل فيها مذهب بعضهم فافترضوا فيها بحجة ملتهم واستقر رأي جميعهم على مذهبين لم يجز احداث مذهب ثالث ودليله أنه يوجب نسبة الامة الى تضييع الحق اذ لا بد ذهب الثالث من دليل ولا بد من نسبة الامة الى تضييعه والغفلة عنه وذلك محال واهم شبه (الشبهة الاولى) قولهم انهم خاضوا وخوض مجتهدين ولم يصرحوا بتحريم قول ثالث قلنا واذا اتفقوا على قول واحد عن اجتهاد فهو كذلك ولم يجز خلافهم لانه يوجب نسبتهم الى تضييع الحق والغفلة عن دليله فكذلك ههنا (الشبهة الثانية) قولهم انه لو استدلل الصحابة بدليل أو علة لجاز الاستدلال بعلة أخرى لانهم لم يصرحوا بطلانها فكذلك القول الثالث لم يصرحوا بطلانه قلنا فليجوز خلافهم اذا اتفقوا عن اجتهاد اذ يجوز التعليل

وليس المراد بالتمثيل عدم التخالف النوعي حتى يرد عليه ما يرد ومراتب الاعداد متخالفه فلا بد بازائها من وضع بتلك الحثية واذا ليس فالحل لولازم كذا في الحاشية والاراد عليه بتجوير جريان الوضع العام في المتخالفه من حيث التخالف بعد من المكابرات كيف لا ولا بد فيه من معرفة الجزئيات الموضوع لها اللفظ بالوجه الكلي المشترك فيها فهي من حيث هي متماثلة في هذا الوجه العام موضوع لها لا غير فتدبر نعم يرد عليه أن وجوب الوضع من حيث التخالف ممنوع بل يمكن أن يوضع اها اسم من حيث التماثل المذكور ويعبر حين الافادة بهذا الاسم وتفهم المعاني بالفرينة كما لو كان اللفظ مشتركا (فتدبر و) أجب (بان مانعقله متناه وهو المحتاج اليه) حين الافادة فان أراد دخولا مانعقل عن الوضع له فمنوع فانها متناهية كاللفاظ فيجوز التساوي بينهما وان أراد دخولا غير المنعقل فبطلان التالي ممنوع (وفيه انه) أي مانعقله (غير متناه بمعنى لا يقف) عند حد وان كان متناهيا بالتناهي الكلي (وهو المراد) أي غير المتناهي الا لا يقف هو مراد الاستدلال (بل الجواب) عن الدليل (منع) أن اللفاظ متناهية و (أن المركب من المتناهي متناه وانما يكون) المركب من المتناهي متناهيا (لو كان) التركيب (بمرات متناهية) وهو ممنوع بل عدد التركيب غير واقف الى حد كالمعاني فان قلت هذا لا يصح لان المفرد لا يتركب بأزيد من سبعة أحرف والمركب لا يتركب بأزيد من ثلاثة ألفاظ فلا يكون عدد التركيب غير واقف قلت ان مراتب الاعداد لا يعبر عنها الا بالمركب من ألفاظ كثيرة فكذا هذا نعم لا يصح أن يجعل المركب من ألفاظ فوق ثلاثة أسماء واحدا كعبلبك ولا حاجة اليه بل يكفي الوضع ولو بالوضع الذي يكون في المركبات سواء جعل اسما واحدا ولا فتدبر (وأيا) الجواب بتسليم لزوم الحلو ومنع بطلانه ولا يضراء فادة اذ (يجوز التعبير باللفاظ المجازية) ولا بأس به (قيل أكثر اللغة مجاز وأيا) الجواب بالنقض فانه يقال (لوتتم) الدليل (سكان بعض اللفاظ موضوعا لمان غير متناهية) اذ لولا لكان البعض المتناهي بازاء المتناهي منه ويبقى الباقي الغير المتناهي خاليا قال في الحاشية واذا أراد بدلالة تناهي الاتقضية فغاية ما يلزم الاشتراك الاتقضي لا الاشتراك في غير المتناهي بالفعل وهو المستحيل هذا ولا يخفى أنه ينقلب على أصل الدليل فانه يمكن أن يقال لا يلزم الاشتراك بالفعل اذ يجوز أن يكون الوضع لا تنفقا فيجوز الوضوح عند الحاجة لفظا وبضعه لمعنى وهكذا ولا يخفى ج تعقل ما زاد على عدد تركيب اللفاظ من القوة الى الفعل فلا يلزم الاشتراك الا بالقوة فتدبر (و) استدلال (ثانيا) على وقوع الاشتراك بل وجوده بانه لم يكن الاشتراك واقعا (لكن الموجود متواطئ بين الواجب والممكن فيلزم كون الواحد بالحقيقة) هو الموجود (واجبا وممكنا) هذا خلف (والجواب الاختلاف بالوجوب والامكان لا يمنع التواطؤ كالعالم والمتكلم) فانهم متواطئان بين الواجب والممكن قال المصنف (وحاصله النقض بينهما) ولا يخفى أنه يستدل حينئذ قوله الاختلاف بالوجوب والامكان الخ بل يكفي ذكر مادة النقض فقط (والحل أن الوجوب بالغير لا يتنافى الامكان بالذات) ففهوم الموجود واجب بالغير الذي هو الذات في الواجب لانه مقتضاه وممكن في ذاته (كما أن الوجوب بالنظر الى موصوف لا يتنافى الامكان بالنظر الى موصوف آخر) فالموجود بالنظر الى ذات الباري عز وجل واجب دون غيره من الذوات (ومن ههنا) أي من أجل أن المقصود من الجواب الاول النقض (علم سقوط ما قيل) عليه (ان الاستدلال أن يقول كلامي في نفس هذه الحقيقة) أي حقيقة الموجود (لا في الحقائق المدرجة تحتها فانها من حيث هي اما واجبة أو ممكنة) ولا يصح الاجتماع حينئذ

بعله أخرى فيما اتفقوا عليه لكن الجواب أنه ليس من فرض دينهم الاطلاع على جميع الأدلة بل يكفهم معرفة الحق بدليل واحد فليس في أحد ذلك علة أخرى واستنباطها نسبة إلى تضييع الحق وفي مخالفتهم في الحكم إذا اتفقوا نسبة إلى التضييع فكذلك إذا اختلفوا على قوانين (الشبهة الثالثة) أنه لو ذهب بعض الصحابة إلى أن المس والمس ينقضان الموضوع وبعضهم إلى أنهم لا ينقضان الموضوع ولم يفرقوا حدينهما فقال تابعي ينقض أحدهما دون الآخر كان هذا جائزا وإن كان قولنا ثانيا قلنا لأن حكمه في كل مسألة يوافق مذهب طائفة وليس في المسئلتين حكم واحد وليست التسوية مقصودة ولو قصدوها وقالوا لا فرق واتفقوا عليه لم يجر الفرق وإذا فرقوا بين المسئلتين واتفقوا على الفرق قصدوا امتنع الجمع أما إذا لم يجمعوا ولم يفرقوا فلا يلزم حكم واحد من مسئلتين بل نقول صريحاً لا يخفى أن الإنسان عن معصية وخطيئة مسألة فالامة مجتمعة على المعصية والخطيئة وكل ذلك ليس بحال انما يستحيل الخطأ بحيث يضيع الحق حتى لا يقوم به طائفة مع قوله عليه السلام لا تزال طائفة من أمتي

الاختلاف بالوجوب والامكان فيه يضر وحدة الحقيقة فيضرب التواطؤ واعلم أن مناط كلام هذا القائل أنه فهم حاصل الجواب أن غاية ما يلزم من توافق الموجودين الواجب والممكن اختلاف أفراده بالوجوب والامكان وإذا جاز فأورد عليه أنه لا يلزم أن يكون نفس هذا المفهوم واجبا وممكنا إذا الوجود في الواجب واجب وفي الممكن ممكن ويمكن ارجاع كلامه إلى جواب المصنف وحينئذ يندفع إيراد هذا القائل هذا وتحقيق هذا المقام أن المستدل إما أن يريد بنفس مفهوم الوجود والموجود لا يتراعى وإما أن يريد ما به يصير الشيء واقعا صالحا لا يتراعى هذا المفهوم ومطابقة الجملة فإن أراد الثاني وبني كلامه على قول الشيخ الأشعري من العينية لساير الذوات كما هو الحق فلا توجه للجواب أصلا إذا حصل حينئذ أنه لو كان الوجود غير مشترك بل متواطئا يلزم أن تكون الذوات كلها متوافقة بالحقيقة لأن الذوات نفسه في لزم أن تكون حقة الواجب والممكن واحدة هذا خلف فإنه قد تم الدليل ولا يرد النقص ولا يتوجه الحل كما لا يخفى على ذي كياسة وكذا لو بني على رأي المشائين من الفلاسفة من العينية في الواجب والزيادة في الممكن وكان هذا الباء بعيدا عما يتوجه عليه أنه على هذا انما يلزم مطلوبكم وثبت وضع لفظ الوجود والموجود لمصادقه في اللغة والالافيد وان بني كلامه على مذهب باقي المتكلمين من الزيادة في الكل وإن كان هذا المبني فاسدا في نفسه فينبذ يتم جواب المصنف فله حينئذ ممكن بالذات واجب باقتضاء الذات وإيجابه في الباري وكذا بالنظر إلى الواجب الموصوف ويمكن بالنظر إلى الذات الممكنة وإن أراد الأول تعين جواب المصنف أيضا كما قررنا لكن الوجوب حينئذ بالنظر إلى الموصوف الواجب لا الوجوب بالغير فانه أمر اعتباري لا جوده حتى يجب أو يمكن انما هو الثبوت للغير فيجب بالنظر إليه أو يمكن هكذا ينبغي أن يفهم هذا المقام النافون الاشتراك (قالوا ونوعت) الالفاظ (مشاركة لا ختل المقصود) من الوضع (وهو التفهيم) لإرادته لا يفهم منه عند الإطلاق شيء أصلا فان قلت فانصنعون بوجوه الالفاظ المشتركة قالوا (وما يظن به ذلك) أي الالفاظ التي يظن بها الاشتراك (فاما مجاز) موضوع لواحد فقط (أو متواطئ) موضوع للقدر المشترك بين المعاني (قلنا) لأن سلم إخلال اشتراك بالمقصود بل (يعرف المراد بالقراءن) فلا يخل بالتفهم ولو سلم الإخلال بالتفهم كما عند عدم القرينة فلان سلم أن المقصود من الوضع التفهيم كيف (وقد يكون الغرض) من إطلاق اللفظ (الابهام كقول) خليفة رسول الله صلى الله عليه وسلم (أبي بكر) الصديق (رضي الله عنه) يوم الهجرة حين سأله رجل عن رسول الله صلى الله عليه وسلم من معك (رجل يهديني السبيل) فانه أراد يهديني سبيل الله وأوهمه أنه رجل يهدي طريق السير وكان الإبهام هو المقصود هناك كما لا يخفى (على أنه لا تنهض) هذه الحجة (على من قال بعمومه) كالشافعية فانه عندهم يراد المعنيان فلا يضر التفهيم المقصود فان المقصود حينئذ تفهيمهما لا تفهيم أحدهما (ولا) ينتهض أيضا على من قال (بوضع البشر) فان الإخلال بالمقصود لا خلف فيه حينئذ فان أكثر أفعال البشر لا يترتب عليها أغراضهم منها (وهو) أي وضع البشر (السبب) للاشتراك (غالبا) فانه يوضع المعنى مع الجهل بوضعه لاخر (مسئلة * هل وقع) المشترك (في القرآن) اختلف فيه فقيل لا وقيل نعم (قيل و) هل وقع (في الحديث) اختلف فيه أيضا (والأصح الوقوع) في القرآن بل وفي الحديث أيضا (ولنا) قوله تعالى (ثلاثة قراء) والقرء الحيض والطهر كما مر وقوله تعالى والليل إذا عسعس (وعسعس) لا قبل وأدبر) وقوله صلى الله عليه وسلم دعي الصلاة أيام أقرئت رواه الترمذي المنكرون (قالوا ان وقع) المشترك في القرآن

على الحق فلهذا نقول يجوز أن تنقسم الأمة في مسئلتين إلى فرقتين وتخطي فرقة في مسألة والفرقة الأخرى تقوم بالحق فيها والقائمون بالحق يخطئون في المسألة الأخرى ويقوم بالحق في المسألة الأولى حتى يقول مثلاً أحد شطري الأمة القياس ليس بحجة والحوارج مبطلون ويقول فريق آخر القياس حجة والحوارج محقون فيشملهم الخطأ ولكن في مسئلتين فلا يكون الحق في مسئلتين مضيعاً بين الأمة في كل واحد منهما (الشبهة الرابعة) أن مسروفاً أحدث في مسألة الحرام قولاً ثالثاً ولم ينكر عليه منكر قلنا لم يثبت استقرار كافة الصحابة على رأيين في مسألة الحرام بل ربما كان بعضهم فيها في مهلة النظر أو لم يخض فيها أو لم يسروفاً خالف الصحابة في ذلك الوقت ولم ينطق بوافقهم وكان أهل الاجتهاد في وقت وقوع هذه

(مبيناً طال) الكلام (بلا فائدة) وهو مخل بالبلاغة والملازمة (لان المنفرد) عن الاشتراك الدال على ما يريد من المشترك مع البيان (مغن عنه) أي عن المشترك المبين وعلى هذا لا يرد ما أورد الفاضل التفاتاً إلى على التقرير المشهور بان البيان يكفي فيكون المشترك حشواً أنه يجوز أن يحصل البيان من المجموع لامن واحد حتى يكون الآخر طولاً (وغير المبين غير مفيد) للتفهم فلا يقع البتة (قلنا) نختار الشق الأول ولان الملائمة بل (الابهام) أولاً (ثم التفسير) له (من البلاغة) فلا يكون بلا فائدة (و) أيضاً (ربما لم يكن هناك منفرد) يفيد معنى هذا المشترك المقرون بالبيان فلا يكون تطويلاً بل هو المتعين طريقاً إلى الافهام (و) أيضاً (قد تكون القرينة) لتعين المراد (حالية) فلا طول في اللفظ ونختار أيضاً الشق الثاني ولان سلم أنه غير مفيد إذ لا يلزم أن تكون الفائدة الافهام بل هناك فوائد أخرى تحصل من غير المبين كيف (وغير المبين يفيد) الذهاب إلى كل مذهب نحو عسوس والاستعداد لامتثال) فينال الثواب (وقد يقصد الاجمال) أي الحكم المجمل (لا إفادة لخصوصيات كاسماء الاجناس) فانه لا يقصد منها إفادة خصوص فرد (مسألة * هل له) أي للمشارك (عموم) يختلف فيه (فنع) الامام الهمام (أبو حنيفة والامام) نضر الدين (الرازي) من الشافعية (و) الشيخ أبو الحسن (الكرخي) منا (والبصري وأبو علي الجبائي وأبو هاشم) الثلاثة من المعتزلة (وجوز) الامامان (الشافعي ومالك والقاضيان أبو بكر الباقلاني) من الشافعية (وعبد الجبار المعتزلي عمومه في مفهوماته الغير المتضادة) قيل في شرح المنهاج نص عليه الشافعي في الام (بل نقل عن الشافعي والباقلاني وجوب الحمل) الا صارف فيحمل على الواحد (ومن المانع من جوز في التثنية والجمع وأيضاً منهم من جوز في النفي دون الاثبات) واختاره الشيخ ابن الهمام (في الهداية لو حلف لأ كالم مولاك وله) موال (أعلن و) موال (أسفلون) ولفظ المولى مشترك (أيهم كالم جئت لان المشترك في النفي يعم ومحل الخلاف انما هو في الكل العددي) الافرادى (بمعنى انه يدل على كل واحد) واحد (مطابقة) بحيث يكون كل واحد واحد من اطاق الحكم بالذات حتى يكون الحكم المفاد حكيم (وقيل) محل الخلاف (الجموعى) وحينئذ يكون متعلق الحكم المجموع من حيث هو المجموع فلا يلزم توجه الحكم إلى الواحد منهما (فان المشترك عندهم كالعام) في إفادة الحكم للكثير الا أن ههنا الكثير يختلف الحقائق وههنا متمائلاً والعام يفيد الحكم على المجموع فكذا المشترك وهذا وهم لان العام أيضاً يفيد الحكم على كل واحد واحد لا على المجموع كما سيتضح لك ان شاء الله تعالى (ثم اختلف في هذا الاستعمال) عند مجوزيه (فقال القرافي وابن الحاجب انه مجاز) لان اللفظ كان لواحد ثم استعمل في اثنين (ونقل عن الشافعي والقاضي وعليه) الامام حجة الاسلام محمد (الغزالي انه حقيقة) لانه مستعمل في كل واحد واحد وهو الموضوع له اذ هو مناط الحكم غاية ما في الباب أنه استعمل استعمالين نعم لو استعمل في المجموع من حيث هو المجموع كان مجازاً (لنا) على عدم الجواز (أولاً على ما أقول انه يلزم حينئذ) أي حين الاستعمال في المعنيين (توجه الذهن في آن واحد إلى النسبتين المخطوتين تفصيلاً) المقتضى هو الوضع والاستعمال موجود فيهما (لا مرجح) لاحدهما على الآخر فيفهمان معاً وتوجه الذهن في آن واحد إليهما محال وهذا غير وافي اذ من الجائز أن يكون هناك مرجح من خارج ككثرة الممارسة بأحدهما أو نحوها على انه لم يقم دليل على استحالة توجه الذهن إلى نسبتين وليس ضرورياً أيضاً بل يكاد يستدل على وقوعه بوجود الحدس فان المبادئ فيه تلاحظ مرتبة مفصلة دفعة ثم ينتقل منها في آن آخر إلى المطلوب فتدبر (و) لنا (ثانياً أن المتبادر ارادة أحدهما معينا) ويشهد به الاستعمال الصحيح الشائع فانه اذا أطلق لفظ مشترك ينتظر الذهن إلى ما يعرف أنه أيهما المراد (ومتنعه مكابرة) يشهد بالاستقراء بها (فهو) أي قصد أحدهما (شرط

المسئلة كيف ولم يصح هذا عن مسروق الا باخبار الاحاد فلا يدفع بهما ذكرنا (مسئلة) اذا خالف واحد من الامة أو اثنان لم ينقد الا بجماع دونه فلو مات لم تصر المسئلة اجماعا خلافا لبعضهم ودليلنا أن المحرم مخالفة الامة كافة ومن ذهب الى مذهب الميت بعد عصره لا يمكن أن يقال مذهب خلاف كافة الامة لان الميت من الامة لا ينقطع مذهبه بموته ولذلك يقال فلان وافق الشافعي أو خالفه وذلك بعدم موت الشافعي فذهب الميت لا يصير مهجورا بموته ولو صار مهجورا صار مذهب الجميع كالعدم عند موتهم حتى يجوز ان بعدهم أن يخالفهم فان قيل فلو مات في مهلة النظر وهو بعد متوقف فماذا تقولون فيه قلنا نقطع في طرفين واضحين أحدهما أن يموت قبل الخوض في المسئلة وقبل أن تعرض عليه فالباقيون بعده كل الامة وان خاض

استعماله (اغته) والامتناد (فالحكم بظهوره في الكل تحكم) باطل بل لا يصح الاستعمال فيهما ولو نادرا لانتفاء شرطه ومن ههنا لاح صحة تقرير صدر الشريعة أنه اما موضوع لكل مع الآخر أو بدون الآخر ولكل مطلقا والاول باطل والامتناد صحيح الاستعمال في أحدهما حقيقة وعلى الثاني المطالب وكذا على الثالث لان الاستعمال انما هو لوضعه وتخصيصه له فهو ينافي وضعه وتخصيصه للآخر فلا يجوز الاستعمال في كل منهما وسقط عنه ما قال في التلويح انه ليس المراد بالتخصيص ههنا أن اللفظ له لا غيره حتى يلزم التنافي بل المراد أن المعنى انما هو مخصوص بهذا اللفظ من بين الالفاظ لا بغيره من الالفاظ وذلك لان الاستعمال في معنى لا يكون الا من جهة وضعه ويلزم من استعماله لذلك الوضع ارادته فقط كما بينه المصنف فلزم التنافي قطعاً (ومن ههنا علم اندفاع قول المصححين) للعموم (حقيقة انه وضع لكل مطلقاً) أي من غير لحاظ أن يكون مع الآخر أو بدونه (فاذا قصد الكل كان) الاستعمال (فيما وضع) المشترك (له) فكان حقيقة (وذلك) الاندفاع (لان الوضع لا يكفي للحقيقة بل يجب الاستعمال) لها حتى لو وضع اللفظ ولم يستعمل أصلاً لم يكن حقيقة (ومن شرطه عدم الجمع فلا يستعمل) فيهما (كان خطأ) لاحقيقة ولا مجازاً وان دفع أيضاً ما أورده في شرح الشرح أنه لو تبادر أحدهما كان متواطئاً لا مشتركاً وذلك لأنه ليس يتبادر المفهوم المردد الشامل لهما بل يتبادر كل بدلان يكون هذا هو المراد وذلك فافهم وان دفع أيضاً ما قيل في شرح المختصر ان اللفظ كان لواحد واحد فاذا أريد الكل كان كل جزء لما استعمل فيه فيكون مجازاً كيف لا واللفظ كان لواحد واحد وأريد الا أن هو مع الغير وذلك لان الكلام في ارادة كل بحيث يكون مناط الحكم أو لا وبالذات كل واحد واحد لا الكل بما هو الكل حتى يكون كل جزء مراداً ويكون مجازاً البتة وارادة الكل من قبيل اطلاق الجزء على الكل انما يصح اذا كان الكل بحيث يكون له اسم على حدة ويكون بحيث ينتفي بانتفاء الجزء عرفاً هذا وقال الشيخ ابن الهمام بتجوير العموم في النفي انه يراى لكل ما هو مسمى بهذا الاسم فيعم في النفي لان المبهمة اذا ورد عليه النفي يعم ولا يخفى أنه ليس حينئذ من عموم المشترك في شئ بل ارادة معنى مجازي واقع تحت النفي فيعم ولعل هذا هو مراد صاحب الهداية وحينئذ فلا نزاع المجوزون (قالوا قال الله تعالى ألم تر أن الله يسجد له من في السموات ومن في الارض) والشمس والقمر والنجوم والجبال والشجر والدواب وكثير من الناس (الآية والسجود من الناس وضع الجبهة على الارض ومن غيرهم غيره) وهو الخضوع القهري وقد أريد من لفظ يسجد لانه أسند اليهم جميعاً (وأيضاً) قال الله تعالى (ان الله وملائكته يصلون على النبي وهي من الله رجة ومن الملائكة استغفار) وقد أريد أيضاً من لفظ يصلون لانه أسند الى الله تعالى والى الملائكة (والجواب) عن الاول (أن السجود) حقيقة (غاية الخضوع وهو في الانسان) يتحقق (بوضع الجبهة) اختياراً فانه غاية الخضوع في ذي الجبهة المختار (وفي غيره) أي غير الانسان (بغيره) أي بغير وضع الجبهة بل بالانقياد تحت حكمه (فلا يرد) ما في التلويح (ان أريد) السجود (القهري شمل الكل) أي كل الناس (فلا وجه لتخصيص كثير من الناس و) ان أريد السجود (الاختياري) فهو (لا يتأتى في غيرهم) فلا يصح الاسناد وجه الدفع ظاهر على أن لنا أن نقول أريد القهري الشامل لكل الناس ولا تخصيص ههنا إذ يجوز أن تكون من البيان والمعنى والله أعلم والله يسجد كثير وهم الناس كلهم لكون الام لا استغراق (و) الجواب عن الثاني (أن الصلاة موضوعة للاعتناء باظهار الشرف ويتحقق) هذا الاعتناء (منه تعالى بالرجة و) يتحقق (من غيره بدعائه له) فانه أيضاً نوع اعتناء باظهار الشرف وانما كانت موضوعة للاعتناء المذكور (تقديماً للاشتراك المعنوي على اللفظي وأهل التفسير على اضمار خبر الاول) أي ان الله يصلي وملائكته يصلون (كقوله) نحن بما عندنا وأنت بما عندك راض والرأي مختلف (أي نحن بما عندنا راضون بخلاف الخبر) (تنبيه) المشترك

وأقوى فالباقون بعض الامة وان مات في مهلة النظر فهذا محتمل فانه كالم يخالفهم لم يوافقهم أيضا بل المتوقف مخالف الجازم لكنه يصدد الموافقة في هذه المسئلة محتملة عندنا والله أعلم (مسئلة) اذا اتفق التابعون على أحد قول الصحابة لم يصبر القول آخر مهجور ولم يكن الذاهب اليه خارقا للاجماع خلافا لكرخي وجاعة من أصحاب أبي حنيفة والشافعي وكثير من القدرية كالجبائي وابنه لان ليس مخالفا لجميع الامة فان الذين ماتوا على ذلك المذهب هم من الامة والتابعون في تلك المسئلة بعض الامة وان كانوا كل الامة فذهبهم باختيار أحد القولين لا يحرم القول الآخر فان صرحوا بتحريم القول الآخر فنحن بين أمرين اما أن نقول هذا محال وقوعه لانه يؤدي الى تناقض الاجماعين اذ منعت الصحابة مصرحة بتجوير الخلاف

ان تجرد عن القرينة المعينة للمراد بحيث لا يمكن بالرأى تعيين المراد أصلا (فجمل) ولا يبعد أن يراد بالاجمال مطلق اختفاء المراد على ما هو مصطلح الشافعية وحينئذ لا حاجة الى التقييد فافهم (الا عند الشافعي ومن تبعه فيحمل عندهم على الكل) فليس بمحمل (وان اقترنت به قرينة الأعمال اما الواحد معين فيحمل عليه) اتفاقا (أو) لواحد (غير معين فيحمل) بالاتفاق اما عندنا فظاهر وأما عندهم فلوجود قرينة صارفة عن الكل (أو) ان اقترنت به القرينة (لا كثر فيحمل عليه عند المجوز للعموم وعند المانع مجمل أو) اقترنت به (قرينة الالغاء اما للبعض فيحمل على الباقي ان كان واحدا معينا) بالاتفاق لوجود القرينة (والا) أي وان لم يكن الباقي واحدا (فجمل الاعمال المجوز) للجمع فيحمل على الباقي الاكثر من واحد (واما الكل فيحمل على المجاز الارجح) اتفاقا وهو ظاهر (فان تساوت المجازات بقي الاجمال) وهو ظاهر أيضا

(الفصل الثالث في الحقيقة الكلمة المستعملة فيما وضع له في اصطلاح الخطاب) أي في اصطلاح به يكون الخطاب فلفظ الفاعل المستعمل في الخطاب اللغوي بمعنى الجماعل مجاز وان كان فيما وضع له في اصطلاح الفلسفة (وهي) حقيقة (لغوية) ان كان الواضع اللغة (وعرفية عامة) ان كان الواضع واصطلاح الخطاب عرفا عاما (كدابة) موضوعة في اللغة لما يدب على الارض وفي العرف لذات القوائم (وهو انما يكون بتخصيص) في المعنى اللغوي (قيل أو باشتار المجاز كإضافة التحريم الى الحر) صارت مشتهرة في افادة خروج العين عن المحلية للفعل كذا قيل وحقيقة الحال ستكشف لك ان شاء الله تعالى من أنها حقيقة لغوية لا غير (أقول وقد يكون بالتعميم) في المعنى اللغوي (لما ستعلم أن الخطاب الخاص بالنبي عليه) وعلى آله الصلاة والسلام يعبر الامة عرفا) وسيجيء تحقيقه ان شاء الله تعالى (و) عرفية (خاصة) ان كان الواضع واصطلاح الخطاب عرفا خاصا غير الشرع (وتسمى اصطلاحية) أيضا (كالمنع والنقض و) حقيقة (شرعية) ان كان الواضع واصطلاح الخطاب الشرع (كالصلاة والمجازي) أي الكلمة (المستعملة في غير الموضوع له بعلاقة) وان كان من غير علاقة كان خطأ (وهي خمسة وعشرون نوعا كما في حاشية السيد) المحقق قدس سره (للمختصر) السببية المسببية الكلية والجزئية ويشترط فيهما ان يكون لكل اسم على حدة وينتهي بانتفاء الجزء عرفا الملازمة اللازمة الاطلاق التقييد العموم الخصوص الحالية المحلية المجاورة الكون فيه الاول اليه البدلية الآلية التشبيه التضاد عموم النكرة في حيز الاثبات استعمال المعرف باللام في المعهود الذهني حذف المضاف حذف المضاف اليه الحذف مطلقا الزيادة ثم ان في النكرة العامة في الاثبات لا تتحقق علاقة مغايرة للتشبيه وكذا في المعرف في العهد الذهني تشبيه الفرد المبهم بالواحد المعين وأقسام الحذف والزيادة ليست من العلاقات للمجاز اللغوي في شيء (وقيل اثناعشر كما في المنهاج) السببية وهي أربعة أنواع الفاعلية والمادية والصورية والغائية السببية المشابهة معنوية كانت أو صورية المضادة الكلية الجزئية الاستعداد الكون فيه المجاورة الزيادة النقصان التعلق الحاصل بين المصدر واسم المفعول وبهذه العلاقة يصح اطلاق اسم الفاعل على اسم المفعول وعكسه واطلاق المصدر على اسم الفاعل وعكسه واطلاقه على اسم المفعول وعكسه كذا في بعض شروح المنهاج وفيه أيضا ان علاقة الكون فيه ساقطة عن أكثر نسخته (وقيل) في المختصر (خمس) المشاكلة والمشابهة والكون فيه الاول اليه والمجاورة (وقيل) في البديع (أربعة) وهي الاخيرة وهذا كاهر رد الى الاجمال ولا تناقض كما حصرها مشايخنا في الاثنان المشابهة والمجاورة وهذا كما قال علماء البيان المجاز استعارة ومجاز مرسل (مسئلة) المختار أنه لا يشترط سماع الجزئيات لانواع المجاز بحسب العلاقات خلافا لشرذمة قليلة (والا) أي وان شرط (لتوقف أهل العربية في التجوز على النقل) في كل جزئي جزئي (وهم لا يتوقفون)

وهؤلاء اتفقوا على تحريم ما سوغوه واما أن تقول ان ذلك ممكن ولكنهم بعض الامة في هذه المسئلة والمعصية من بعض الامة جائزة وان كانوا كل الامة في كل مسئلة لم يخض الصحابة فهم الكن هذا يخالف قوله صلى الله عليه وسلم لا تزال طائفة من أمتي على الحق ظاهرين اذ يكون الحق قد ضاع في هذا الزمان فلعن من عيى الى هذا المذهب يجعل الحديث من أخبار الآحاد فان قيل هم تنكرون على من يقول هذا اجماع يجب اتباعه واما الصحابة فقد اتفقوا على قولين بشرط أن لا يعثر من بعدهم على دليل يعين الحق في أحدهما قلنا هذا حكم واختراع عليهم فانهم لم يشترطوا هذا الشرط والاجماع حجة قاطعة فلا يمكن الشرط في الحجة القاطعة اذ ينطرق الاحتمال اليه ويخرج عن كونه قاطعا ولو جاز هذا الجاز أن يقال اذا أجمعوا على قول واحد عن

عليه (بل يستعملون مجازات متجددة لم تسمع) ويعتدون اختراع المجاز فضلا (ولذلك لم يدقوا المجازات تدوينهم الحقائق) ولو كانت جزئيات المجاز نقلية لدنوها أيضا (واستدل) على المختار (بأنه لو كان) المجاز (نقليا لما افتقر) في التجوز (الى العلم بالعلاقة) بين المعاني الحقيقية والمجازية اذ السماع كاف في الاستعمال والتالى باطل لان افتقار الى معرفة العلاقة قطعاً (وفيه أن المتفق عليه افتقار الواضع) الى العلم بالعلاقة (لافتقار المتجوز) فان أريد أنه لو كان نقليا لما افتقر الواضع الى العلم بالعلاقة فاللازمة ممنوعة فانه انما يحتاج الى تعيين الاسم من بين الاسماء وان أراد لما افتقر المتجوز فاللازمة مسئلة وبطلان اللازم ممنوع فانه غير مقرر عند القائل بسماع الجزئيات هذا والمختار الشق الثانى من الشقين والمتجوز يحتاج الى العلم بالقرينة والعلاقة بالضرورة الاستقرائية والمنع مكابرة الشارطون لسماع الجزئيات (قالوا وألا لولم يجب النقل) في استعمال المجاز (بل استقل العلاقة لصح) المجاز أي ما وجدت العلاقة ولصح (نحلة لتويل غير انسان أيضا) للمشاركة في الطول (وأب للابن وبالعكس) لوجود السببية والمسببية (قلنا) المسالزمة ممنوعة بل يصح اذا لم يمنع مانع و (التخلف لمانع لا يقدح في تمامية المقتضى) فالتخلف لمانع لا يقدح في استقلال العلاقة من غير حاجة الى السماع (ولعل ذلك) المانع (نصهم بالمنع للبعد عن الطبع جدا) بحيث لا ينتقل اليه الذهن فتدبر وقد يجاب بأنه لا يلزم من عدم وجوب النقل استقلال العلاقة بل يجوز أن يكون السبب مر كبا منها ومن غيرها ولعله انتفى ههنا الغير وتعقب عليه المصنف بأنه لا خلاف لاحد في عدم دخول الغير انما الخلاف في كفاية العلاقة أو اعتبار النقل معها فتدبر (و) قالوا (ثانيا) لولم يجب النقل في استعمال المجاز (الكان) الاستعمال في غير ما وضع له (قياسا) في اللغة (ان كان لجامع مستلزم للحكم والا) أى وان لم يكن لجامع كذلك (كان اختراعا وهما) أى القياس في اللغة والاختراع (باطلان) فلا بد من السماع (قلنا) لان سلم الاختراع اذا لم يكن لجامع مستلزم للحكم و (انما يلزم الاختراع لولم يعلم الوضع) للمعنى الملابس لما وضع له باحد الملابس المذكورة (علما كليا بالاستقراء) وههنا قد علم الوضع السكلى فلا اختراع (أقول) مطابقا لما أجاب الجونفوري (وأى انما يلزم) الاختراع (ولم يدل) اللفظ على المعنى المجازى (عقلاو) لو (لم تمنع القرينة عن) ارادة (الملازم) الموضوع له (الى اللازم) المتعلق به لكن ههنا الدلالة بالعقل والانتقال بالقرينة وحينئذ لا اختراع وعلى هذا لا يحتاج الى النقل أصلا لافى الجزئيات ولا فى الكليات وقد التزمه الجونفوري ولعل هذا خرق للاجماع قال فى الحاشية ولك أن تقول ان الدلالة العقلية تكفى لفهمومية والقرينة المرادية لكن لا بد لصحة التركيب من أمر زائد فلا بد من السماع والاجازة منهم للاستعمال حتى يكون جاريا على قوانينهم وهذا هو الوضع النوعى وحينئذ لا مخلص عن القول بالوضع وهذا كلام متين عند المنصف الخادق (فائدة) لما علم من التعريف أن المجاز غير مستعمل فى الموضوع له وههنا أثبت الوضع فيه أيضا فيتوهم مناقضة أراد أن يزيل هذا التوهم فقال (الوضع قد يفسر بتعيين اللفظ للمعنى) دال عليه (بنفسه) أى بنفس اللفظ من غير حاجة الى ضمنية أو بنفس التعيين بحيث لا ينتظر بعدم معرفة هذا التعيين فى الدلالة الى أمر زائد تعينا (شخصيا كان أو نوعيا وعلى هذا ليس فى المجاز وضع) فانه لم يعين بازاء معناه المجازى ليدل عليه بنفسه بل بالقرينة (وقد يفسر بالتعيين مطلقا ولو) دل (بضم ضمنية قيل على هذا فقيه وضع) لانه عين للدلالة على متعلق الموضوع له بالقرينة (وما قيل يرد على الاول الحرف) أى وضع الحرف (ونحوه) مما يحتاج فى تعقل معناه الى متعلق (اذ لا بد فيه من ذكر المتعلق) فلم يكن دالا بنفسه فيخرج عنه (جوابه انه فرق بين أن يكون) المتعلق (متما للدلالة) كفى المجاز فان اللفظ والقرينة معادلان على المعنى المجازى (وبين كونه شرطافيا) أى الدلالة كفى الحرف فان الدال فيه نفس

اجتهاد فقد اتفقوا بشرط أن لا يعثر من بعدهم على دليل يعين الحق في خلافه وقد مضت الصحابة متفقة على تسوية كل واحد من القولين فلا يجوز خرق إجماعهم (مسئلة) اذا اختلفت الامة على قولين ثم رجعوا الى قول واحد صار ما اتفقوا عليه إجماعا قاطعا عند من شرط انقراض العصر ويخلص من الاشكال أما نحن اذا لم نشترط فالإجماع الاول ولولا في لحظة قد تم على تسوية الخلاف فاذا رجعوا الى أحد القولين فلا يمكننا في هذه الصورة أن نقول هم بعض الامة في هذه المسئلة كما ذكرناه في اتفاق التابعين على أحد قولي الصحابة في عظم الاشكال وطرق الخلاص عنه خمسة أحدها أن نقول هذا محال وقوعه وهو كفر بإجماعهم على شيء ثم رجوعهم بإجماعهم الى خلافه أو اتفاق التابعين على خلافه والشارطون لا انقرض العصر

الحرف وذكر المتعلق شرط خارج (فافهم) هذا والظاهر في الجواب انه فرق بين أن يحتاج الى الضميمة لاجل معقولية المعنى نفسه كما في الحرف فانها تكون فيه تابعة لمعقولية المتعلق سواء عبر عنه بلفظ أو لا وبين أن لا يكون شرطاً للنفس المعقولية بل انما يحتاج في معقوليته من اللفظ (١) وشرطاً فيها كما في المجاز فان معناه يصح كونه معقولاً لكن معقوليته من اللفظ ليست الا اذا لوحظت قرينة فتدبر وأنصف (مسئلة) للمجاز أمارات) به يستدل على المجازية (منها صدق النفي) أي صدق نفي المعنى الحقيقي عن المستعمل فيه (كقولك للبلدي ليس بحمار) علم أن الحمار مجاز فيه (وعكسه) أي عدم صدق نفي المعنى الحقيقي عنه (دليل الحقيقة) فيه (فليس يصح للبلدي ليس بإنسان) فالإنسان حقيقة فيه (ويشكل بالمستعمل في الجزء أو اللازم فانه لا يصح النفي) أي نفي الجزء أو اللازم (ولاحقيقة) اعلم أن عدم صحة نفي المعنى الحقيقي أمانة الحقيقة وفي المستعمل في الجزء أو اللازم المعنى المجازي هو الجزء أو اللازم فعدم صحة نفيه لا يكون اشكالا فالاولى أن يقال المستعمل في الكل أو الملزوم فانه لا يصح نفي الحقيقي هو الجزء أو اللازم ثم انه هل يرد على أمانة المجاز فليل لانه لا استحالة في انتفاء أمانة الشيء مع وجوده لجواز كونها خاصة غير شاملة وتعقب عليه المصنف أن هذه الخاصة شاملة لانهم قالوا ان انتفاء علامة الحقيقة وليس يصح هذا الا اذا كان شاملاً للمجاز فاذن هذا السؤال يرد عليه أيضاً فافهم (قيل لا اشكال فان سلب المعنى) الموضوع له هو الجزء أو اللازم (عن المستعمل فيه) هو الكل أو الملزوم (وان لم يصح باعتبار الجمل المتعارف لكنه يصح باعتبار الجمل الحقيقي) الاولى فانه ليس الكل نفس الجزء ولا الملزوم نفس اللازم والمراد بصحة النفي وعدمها صحته وعدمها باعتبار الجمل الاولى فانه اذا صحت النفي باعتبار الجمل الاولى علم انه مغاير للموضوع له فعلت المجازية والايصير حقيقة (أقول بل فيه اشكال فان هذا عكس المجاز ولا يمكن أخذ النفي هناك باعتبار جمل الشيء على نفسه) حتى يكون الحاصل أن صحة نفي الجمل الاولى بين الحقيقي والمستعمل فيه يوجب المجازية (والا) أي وأن كان النفي المعتبر بهذا الجمل الحقيقي (يلزم أن يكون قولك لزيد حيوان مجازاً) أي اطلاق الحيوان على زيد بان يراد منه كما اذا رأيت زيدا فأخبرت بقولك رأيت حيواناً يكون اطلاقاً مجازاً بالانه يصح النفي هناك باعتبار الجمل الحقيقي فان زيد ليس نفس الحيوان فلزم كونه مجازاً وهو باطل فان اطلاق الكلي على فرد حقيقة هذا ولم يرد أنه لو كان المعتبر الجمل الحقيقي لكان زيد حيواناً مجازاً لانه يصدق النفي ههنا باعتبار الجمل الحقيقي حتى يرد عليه أن المعتبر في المسئلة صدق نفي المعنى الحقيقي عن المستعمل فيه وههنا لا يصح نفي الحيوانية عن الحيوان ولا نفي زيد عن زيد حتى يكون منهما بل انما يصح نفي الحيوان عن زيد وبهذا لا تلزم المجازية فهذا النفي خارج عن المسئلة فتدبر (فتأمل) فانه دقيق (ثم اعترض) على الامارتين (بان سلب بعض المعاني) الحقيقية (لا يفيد) مجازية المستعمل فيه لان المشترك المستعمل في أحد معنيتين حقيقة فيه ويصح سلب المعنى الآخر فلا يصح أن يراد في المسئلة سلب بعض المعاني الحقيقية بقي ارادة سلب الكل وهي أيضاً غير صحيحة كما قال (وسلب الكل) أي سلب كل المعاني الحقيقية (يتوقف على مجازية) المعنى (المجازي فاثباته به) أي اثبات المجازي بسلب الكل (مصادرة) فلم تصح الامارتان (وما قيل) في الجواب (التوقف) أي توقف سلب الكل على مجازية المجازي (ممنوع بل) سلب الكل (مستلزم للمجازية) أي لمجازيته فلا مصادرة (فأقول) فيه (التردد في المجازية) أي مجازية المجاز (بوجب التردد في سلب الكل) لانه يحتمل أن يكون هذا المستعمل فيه أيضاً حقيقة ولا يصح سلبه عن نفسه (والتردد والعلم متضادان وخلو المحل عن الضد شرط) لوجود الضد الآخر فالعلم بسلب الكل موقوف على انتفاء التردد وهو متوقف على مجازية المجاز ولما منع أن يمنع اشتراط خلو المحل عن الضد لوجود الضد الآخر بل الحق أن يكتفى في الإيراد بان سلب الكل لازم لمجازية المجاز ومساو له في الجهالة والخفاء بل أخفى فلا يصلح

(١) قوله وشرطاً فيها كذا بالاصول التي بأيدينا وانظر مع قوله وبين أن لا يكون شرطاً الخ وخرجه كتبه مصححه

يتخذون هذه المسئلة عمدة لهم ويقولون مثلاً إذا اختلفوا في مسئلة النكاح بلاولى فن ذهب الى بطلانه جازله أن يصير عليه فلم لا يجوز الاخرين أن يوافقوه مهمما ظهر لهم دليل البطلان وكيف يحجر على المجتهد اذا تغير اجتهاده أن يوافق مخالفه قلنا هذا استبعاد محض ونحن نحيل ذلك لانه يؤدي الى تناقض الاجماعين فان الاجماع الاول قد دل على تسويغ الخلاف وعلى ايجاب التقليد على كل عامي لمن شاء من المجتهدين ولا يكون الاتفاق على تسويغ ذلك الا عن دليل قاطع أو كالقاطع في تجويزه وكيف يتصور رفعه واحاله وقوع هذا التناقض في الاجماعين أقرب من التحكم باشتراط العصر ثم يبق الاشكال في اتفاق التابعين بعد انقراض العصر الاول على اختلاف قولين ثم لا خلاف في أنه يجوز الرجوع الى أحدهما في القطعيات كما

أما هذا والله أعلم (فافهم) اشارة الى أن الكلام في الاثبات دون الثبوت وأنه اذا قصد تحصيله بالنظر فالمفروض ما اذا لم يعلم بوجه آخر لا بسببه ولا بعلامة ومعلوم أن النظرية لا تكون الا فيما احتمل الامر ان فيه فذلك انما يكون في اللفظ المستعمل استعمالاً صحيحاً فاندفع منع بعض الفضلاء للتوقف مستنداً بانه يجوز أن يحصل العلم بأن هذا ليس شيئاً من المعاني الحقيقية ولا تعلم المجازية بناء على عدم العلاقة المعتبرة في المجاز وما أورده التفتازاني بانه يصح سلب المعاني الحقيقية للاسد عن الانسان ولا يعلم استعماله فيه فضلاً عن المجازية (وأجيب بان سلب البعض كاف في اثبات المجازية) فانه اذا سلب واحد من المعاني الحقيقية عما يستعمل فيه علم أنه مبين له وان له معنيين فتلزم المجازية في أحدهما (دفعاً للاشتراك) ولما كان المسلوب متعيناً لكونه حقيقة تعين المستعمل فيه لكونه مجازاً ثم ان هذا الجواب لا ينطبق اذا أورد السوال في الحقيقة فان عدم صحة سلب المعنى الحقيقي موقوف على كونه حقيقياً وسلب المطلق لا يجدي كذا قالوا وتعقب عليه المصنف وقال يكفي عدم صحة سلب بعض المعاني فانه يكون حقيقة فيه دفعا للاهمال وهذا ليس وافياً فانه ان أريد عدم صحة سلب بعض المعاني مطلقاً فلا يوجب كونه حقيقة ولا يلزم الاهمال لجواز أن يكون له معنى حقيقي آخر يجوز سلبه عنه وان أريد عدم صحة سلب المعاني الحقيقية فهو موقوف على معرفة الحقيقة وهذا وارد سواء أريد السلب باعتبار الحمل الاولى أو المتعارف كما لا يخفى على ذي كياسة فتدبر فان قلت يلزم على هذا الجواب مجازية المشترك لصحة سلب بعض المعاني الحقيقية عن المستعمل فيه قال (ولا يلزم مجازية المشترك لان الكلام في المشكوك) في انه حقيقة في هذا المعنى أولاً (وهو) أى المشترك (معلوم الحقيقة) فيهما (ومنها) أى بعض الامارات للمجاز (أن لا يتبادر نفسه بل يتبادر غيره لولا القرينة وهو عكس الحقيقة) فامارتها تبادر نفسه من غير قرينة (فانه لا يتبادر غيره بل يتبادر نفسه وأورد المشترك) لعدم وجود اشارة الحقيقة فيه (حيث لا يتبادر المراد) عند عدم القرينة ويمكن توجيهه الى اشارة المجاز فان المشترك المستعمل في المجاز لا يتبادر منه غيره لولا القرينة قيل الثاني صواب الاول فاسد فان خروج الخاصة عما هي خاصة غير مستحيل لجواز أن تكون غير شاملة وهذا فاسد لان التبادر عندهم من لوازم الحقيقة والثاني يتوجه لو شرط تبادر غيره للمجازية أما لو اكتفى على عدم تبادره لولا القرينة لم يكديتوجه هذا (وهو) انما يرد على مذهب من نفي العموم في المشترك فانه عنده يتبادر ان عند عدم القرينة وهذا عند من يجعله ظاهراً في العموم (والجواب أنه يكفي التبادر ولو بدلاً) والتبادر البدلي موجود في المشترك وربما يجاب بان المراد التبادر خطورا وفي المشترك المجرد عن القرينة وان لم يتبادر المراد لكن يخطر ان في الذهن ولا يرد مجازية اللفظ الموضوع للركب المستعمل فيه لانه يتبادر غيره وهو الجزء لانه لا يتبادر من اللفظ نفسه بل انما يتبادر في ضمن تبادر الكل وأيضاً ليس اشارة المجاز تبادر الغير فقط بل مع عدم تبادر نفسه هذا (ومنها عدم اطراده) يعني اذا استعمل لفظ في معنى لاجل وجود معنى فيه ولا يطرده استعماله في غيره مع وجود ذلك المعنى الموجب فيه فيدل على أن الاستعمال مجازي فيه (نحو واسئل القرينة دون) واسئل (البساط) مع اشتراكهما في وجه الاستعمال (أقول المنع ممنوع نعم لم يسمع) اسئل البساط وعدم السماع لا يدل على عدم الجواز كيف وقد تقدم أنه لا يشترط سماع الجزئيات وهذا ان تم فناقشة في المثال فافهم (ولو سلم) المنع (فلا يختص) هذا المنع بالمجاز (اذ) المنع في البعض دون البعض مع الاشتراك في وجه الاستعمال من العلاقة تحكم (التحكم غير مختص) بالمجاز فيجوز أن يمنعوا استعمال لفظ في بعض أفراد الموضوع له دون البعض (الاتحكم) وهو غير محجة وجوابه أنه يجوز في المجاز الاختلاف في الانتقال مع الاشتراك في العلاقة فما كان أبعد ممنعون فيه ولا تحكم بخلاف الحقيقة فان الانتقال فيه لأجل الوضع لا يختلف

رجعوا الى قتال المانعين للزكاة بعد الخلاف والى أن الأئمة من قريش لأن كل فريق يؤثم مخالفه ولا يجوز مذهبه بخلاف المجتهدين فان الخلاف فيهما مقرون بتجوز الخلاف وتسويغ الاخذ بكل مذهب أدى اليه الاجتهاد من المذهبيين والمخلص الثاني اشتراط انقراض العصر وهو مشكل فان اشتراطه تحكم والمخلص الثالث اشتراط كون الاجماع مستندا الى قاطع لا الى قياس واجتهاد فان من شرط هذا يقول لا يحصل من اختلافهم اجماع على جواز كل مذهب بل ذلك أيضا مستند الى اجتهاد فإذا رجعوا الى واحد فالنظر الى ما اتفقوا عليه لتعين الحق بدليل قاطع في أحد المذهبين وهو مشكل لانه لو فتح هذا الباب لم يكن التعاقب بالاجماع اذ ما من اجماع الا ويتصور أن يكون عن اجتهاد فاذا انقسم الاجماع الى ما هو حجة والى ما ليس بحجة

في الافراد هذا (بل عرف) نحو واسئل القرية (بانها لا تسئل) بناء (على أنه مجاز في الاسناد) فليس مما نحن فيه وهذا أيضا مناقشة في المثال (ولا تنعكس) هذه الامارة حتى يكون الاطراد اشارة الحقيقة (فان المجاز قد يطرده) فلا يكون اشارة الحقيقة (وأورد) عليه (السخي) فانه حقيقة فيمن قام به السخاوة ولا يطرده (اذ لا يطلق على الله تعالى مع أنه الجواد المطلق الجواب أنه ملكة بالاستقراء) والملكة أمر كسبي لا يتحقق فيه سبحانه ولا يطلق لعدم وجود جهة الاطلاق فيه وقد يحجب بانه يجوز الاطلاق لغة وانما لا يجوز شرعا لان الاسماء توقيفية ولا توقيف فيه أولا انه موهم للنقصة وحينئذ لا يرد العلامة المرادفة للعلام أيضا هذا (لا يقال عدم الاطراد انما يعلم بسببه لانه ممكن غير محسوس والعلم به انما يعلم من جهة العلم بالسبب) لا يظهر لهذا وجه ظاهر والظاهر أنه من قلم الناسخ والصحيح وانما يعلم من جهة سببه كما بين في المنطق حينئذ عدم الاطراد انما يعلم من جهة سببه ثم عدم الاطراد عدم ولا يكون سببه الاعدم عدم المانع المستلزم لوجود المانع أو عدم مقتضى (وايس) السبب (وجود المانع اذ لا منع) ههنا (فان الكلام فيما لا نص) فيه (فتعين عدم المقتضى) للسببية والمقتضى للاطراد الوضع (فعدم الاطراد لعدم الوضع) فيعلم به (وقد جعلتم عدم الوضع) معلوما (بعدم الاطراد) فدارو عدم القول (لان توقف العلم بذى السبب على العلم بسببه انما هو في اليقين الكلي) الدائم لافي اليقين الجزئي الغير الدائم ولا في الظنون (ومباحث اللغة مظنونة) ثم لنا في توقف العلم بذى السبب على العلم بسببه وان كان يقينا كليا كلام استوفينا في شرح السلم (ومنها) أي من الامارات (جمعه على خلاف جمع الحقيقة كما مورف علم أنه ليس متواطئا فتعدد المعنى) باعتبار أحدهما جمع وباعتبار الآخر جمع آخر (فيحمل على المجاز دفعا للاشتراك) فاذا قرر هكذا (فما) أورد (في التحرير) على التقرير المشهور بان اختلاف الجمع موجب للجازية دفعا للاشتراك (أنه لا أثر لاختلاف الجمع) فانه يتم الكلام بدونه (ساقط) لان باختلاف الجمع يعلم تعدد المعاني (وساقي) الكلام فيه في بحث الامر ويتضح منه أن اختلاف الجمع علامة الحقيقة ويستوفي الكلام ههنا ان شاء الله تعالى (ولا ينعكس) فان اتحاد الجمع ليس اشارة الحقيقة (ومنها) أي من الامارات (التزام التقييد) عند استعماله في هذا المعنى (كظلمة الكفر) فان استعماله في العقائد الباطلة لا يصح بدون التقييد (ونور الايمان) اذ مع التقييد يستعمل في العقائد الحققة (أقول) هذا (منقوض بلازم الاضافة) فان استعماله في معناه لا يجوز الا بالاضافة وهي تقييد (فافهم) وفيه أن المراد التزام التقييد لفائدة هذا المعنى الذي لولاه لفهم معنى آخر فكانه قرينة الدلالة عليه وهو لا يوجد في لازم الاضافة قطعاً وقال في الحاشية ان التقييد في مورد معين بعدم معرفة استعماله في مورد آخر بدون التقييد اشارة المجاز ولازم الاضافة ليس فيه هذا النحو من التقييد فتأمل فيه (ومنها) أي من الامارات (توقف اطلاقه على اطلاق آخر نحو مكر وواو مكر الله) فانه لا يصح مكر الله ابتداء (فالمشاكاة مجاز وقد يقال تحقق العلاقة في المشاكاة) بما هي مشاكاة (مشكل اذ أين الطبخ من الخياطة) فانه لا علاقة ههنا أصلا مع أنه أطلق عليه (في قوله

قالوا اقترح شيئا نجد لك طبخه * قلت اطبخوا لي جبة وقصا

فقيل) لدفعه (كانهم جعلوا المصاحبة في الذكر علاقة) وهذا بعيد كل البعد فان المصاحبة في الذكر تمكن في كل لفظين فيجوز استعمال أحدهما في معنى الآخر واعترض أيضا بان هذه المصاحبة غير معدودة في تعداد أنواع العلاقات أجاب المصنف بانها نحو من المجاورة واعترض أيضا بانها بعد الاستعمال والعلاقة يجب تحققها قبله قال في الحاشية المصاحبة المتصورة علاقة وهي متقدمة ولا يخلو عن تكلف (وقيل) ليس العلاقة المصاحبة في الذكر (بل المجاورة في الخيال) وفيه أيضا بعد فان

ولا فاصل سقط التسلُّ به وخرج عن كونه حجة فإنه ان ظهر لنا القاطع الذي هو مستندهم فيكون الحكم مستقلاً بذلك القاطع ومستندا إليه لا إلى الإجماع ولأن قوله عليه السلام لا تجتمع أمتي على الخطأ لم يفرق بين إجماع وإجماع ولا يتخلص من هذا الأمن أنكرتصور الإجماع عن اجتهاد وعند ذلك يناقض آخر كلامه أوله حيث قال اتفاقهم على تسوية الخلف مستنده الاجتهاد المخلص الرابع أن يقال النظر إلى الاتفاق الأخير فاما في الابتداء فانما يجوز الخلاف بشرط أن لا ينعقد إجماع على تعيين الحق في واحد وهذا مشكل فإنه زيادة شرط في الإجماع والحجج القاطعة لا تقبل الشرط الذي يمكن أن يكون

المجاورة لاتفاقية غير كافية (أقول) ليس العلاقة المصاحبة في الذكر ولا المجاورة الخيالية (بل التشبيه الادعائي) فإنه لما اشتدت حاجته إلى الجبة شبهها بالطعام الذي به قوام بدن الإنسان وشبهه خياطته بطبخه (الكن لما لم يعرف) هذا التشبيه (من قبل لم يجز) هذا المجاز (ابتداء بل بعد ذكر الحقيقة ولهذا لا يجوز مكر الله ولا اطبخوا جبة ابتداء هذا * مسألة * بعد الاتفاق على أن اللفظ بعد الوضع وقبل الاستعمال ليس بحقيقة ولا مجاز) فانهم من أقسام اللفظ المستعمل استعمالاً صحيحاً (اختلف في أن المجاز هل يستلزم الحقيقة) وهل يشترط استعمال اللفظ في الموضوع له ولو مرة ففيل يستلزم (والاصح النفي) فلا يستلزم (لنا الرجن فإنه مجاز لغة أو عرفاً ولا حقيقة) قد قرر وجهين الأول لا يطلق الا على الله تعالى ولا يتحقق معناه الحقيقي فإنه ذو الرحمة والرحمة رقة القلب ولا قلب له سبحانه والثاني أنه لا يطلق الا على فرد خاص من ذى الرحمة وهو الله سبحانه ولم يطلق على المطلق أصلاً فان قلت قد أطلق أصحاب مسيلة الكذاب عليه لفظ الرجن وقد اشتهر رحنى قال أبو جهل عند سماع الرجن من رسول الله صلى الله عليه وسلم لا نعرف الرجن الا رجن اليمامة أجاب بقوله (ورجن اليمامة مردود) فإنه ليس على طبق اللغة بل انما هو من تعنتهم وجهلهم ثم الوجهان غير وافيين فإنه لم يقدم دليل على أن الرحمة رقة القلب بل يجوز أن تكون موضوعاً بازاء التفضل والاحسان نعم في الإنسان لا يكون هذا التفضل الا برقة القلب وانعطافه وعدم اطلاقه على غيره تعالى لعدم وجود معناه فإنه اعتبر بمبالغة كاملة فإنه ذو تفضل عظيم وهذا التعظيم باعتبار سرعة المرحوم عليه وشموله لكل أحد وباعتبار المرحوم به من النعماء من حيث الكثرة والشدة وهذا لا يوجد في غيره تعالى قطعاً وبعد التنزل اطلاق العام على فرد منه ليس بمجاز تأمل في هذا التنزل (و) لنا (عسى) ونعم لانهما صيغتان وضعتا للاخبار ولم يستعملتا فيه قط بل في الانشاء فقط هذا أيضاً مجرد دعوى لم يقدم عليه دليل (و) لنا (المبهمات على رأي) وهو رأي من يجعلها موضوعاً لمفهومات كلية لتستعمل في الافراد ولا يخفى أن رأي واحد لا يصلح حجة لا سيما رأي شهدت الحجة العادلة على بطلانه (وأما الاستدلال) على المطلوب (بالمركبات من نحو قامت الحرب على ساق وشابت لمة الليل) فانها مجازات ولم تستعمل هذه التراكيب في معانيها الحقيقية قط (خروج عن النزاع) فإنه في المفردات وهننا مجاز في الهيئة التركيبية ولا تجوز في شأب وفي اللمة وهما مستعملتان في معانيهما الحقيقي أيضاً (وما قيل عليه أنه مشترك الزام) علينا وعليهم (لانتفاء معنى محقق) موضوع بازائه اللفظ ولا بد منه انما النزاع في كونه مستعمل فيه أولاً (فوهم) فاسد (لان الواجب) للمجاز (معلومية المعنى وان كان موهوماً) غير متحقق في نفس الامر (وهي) أى المعلومية (متحققة أم متحققة) أى المعنى (في الواقع فليس بواجب كالكواذب) ومن ههنا يخرج الجواب بوجه آخر عن الدليل فإنه يجوز أن يكون له حقيقة يستعمله الكذاب والهزال والناقل فافهم (وما) قيل (في التحرير انه مشترك) الزاماً (لأستلزامه وضعاً والاتفاق على أن المركب لم يوضع شخصياً والكلام فيه) فحينئذ آل الكلام إلى أن المجاز لا بد له من موضوع له بالوضع الشخصي وهل يجب استعماله فيه أم لا (ففيه كلام) فإنه لا خصوصية للوضع الشخصي ألا ترى أنهم استدلوا بالرجح وعسى مع أنهم ما موضوعاً بالوضع النوعي بل يخرج عن البحث المشتقات والافعال المزمون (قالوا ولم يستلزم) المجاز الحقيقة (انتفتت فائدة الوضع وهي افادة المعنى التركيبي) حين الاستعمال واذا لا استعمال فلا افادة (قلنا الملازمة ممنوعة) فان انتفاء فائدة خاصة لا يوجب انتفاء مطلقاً (فان صحة التجوز) فيه (من الفوائد) ولم تنتف (قيل بطلان التسالي ممنوع) اذا لا استحالة في انتفاء الفائدة (أقول اذا كان الواضع هو الله تعالى كما هو الظاهر بالبطلان) أى بطلان انتفاء الفائدة (ظاهر * مسألة * قد اختلف في نحو أثبت الربيع البقل) أى فيما اذا أسند السند إلى ما حقه أن

وأن لا يكون ولو جاز هذا الجاز أن يقال الإجماع الثاني ليس بحجة بل انما يكون حجة بشرط أن لا يكون اتفاقا بعد اختلاف وهذا أولى لأنه يقطع عن الإجماع الشرط المحتمل (المخلص الخامس) هذا وهو أن الأخير ليس بحجة ولا يحرم القول المهجور لأن الإجماع انما يكون حجة بشرط أن لا يتقدم اختلاف فاذا تقدم لم يكن حجة وهذا أيضا مشكل لأن قوله عليه السلام لا تجتمع أمتي على الخطأ يحسم باب الشرط ويوجب كون كل إجماع حجة كيف ما كان فيكون كل واحد من الإجماعين حجة ويتناقض فعمل الأولى الطريق الأول وهو أن هذا لا يتصور لأنه يؤدي إلى التناقض وتصويره كصورة رجوع أهل الإجماع عما أجمعوا

لا يسند إليه (على أربعة مذاهب الأول أنه مجاز في المسند) فإنه أريد به غير الموضوع له (وهو التسبب العادي مثلا وان كان وضعه للتسبب الحقيقي وذلك قول ابن الحاجب) وقرر بان الفعل يدخل في مفهومه النسبة إلى الفاعل القادر فاذا أسند إلى غير القادر يكون مجازا البتة (ورد بما اتفق عليه علماء البيان من أن الفعل لا يدل بحسب) أصل (الوضع على أن فاعله يلزم أن يكون قادرا أو غير قادر سببا حقيقيا أو) سببا (غير حقيقي) فان الفعل انما أخذ في مفهومه النسبة إلى فاعل مالا إلى الفاعل القادر واذا كان الفاعل أعم من المختار وغيره والسبب الحقيقي وغيره فليس هنالك تسبب حقيقي هو مدلول الفعل حتى يكون الانتقال إلى التسبب العادي مجازا ورديا أيضا بان الحكم بدخول النسبة إلى الفاعل القادر لوجود بعض الأفعال مسندة إليه ليس أولى من العكس ثم اعلم أن الخطأ من المترجمين في تقرير كلامه ومرامه مصون عن هذه الشناعات فإنه لم يرد أن في مدلول الفعل النسبة إلى القادر بل مراده أنه لما صدر عن لا يعتد ظاهره عرف أن فيه تأويلا فأقول هو في المسند وحكم بان المراد منه ما يصلح لأن يسند إلى المذكور وهما المذكور الانبات وهو في اللغة والعرف خلق النبات فتجوز عن التهيؤ والاستعداد له وهو التسبب العادي وعلى هذا القياس يؤول في كل مثال ما يليق به وعلى هذا لا يرد عليه شيء فافهم وهو الذي اختاره الجونفوري في تحقيق كلامه في الفرائد ولعل المصنف إلى هذا أشار بقوله (فتأمل الثاني أنه) أي التجوز (في المسند إليه) الذي هو الربيع (وهو قول السكاكي أنه استعارة بالكناية) وهي عنده ذكر أحد طرفي التشبيه وإرادة الآخر بادعاء أنه من جنسه فهنا شبه الربيع بالقادر المختار في تلبس الانبات في الفعل وذكر الربيع وأريد به القادر المختار بادعاء أن الربيع قادر مختار لأنه أريد به قادر غير الربيع فالمقصود بالذات تشبيه الربيع بالقادر ونسبة الانبات قرينة عليه وقال السكاكي إن هذا النحوم عن القول بالاسناد المجازي فهو الأولى فيكون أقرب إلى الضبط (وأورد أنه لا يكون مغنيا) عن المجاز العقلي (كما زعمه) أي كما زعم السكاكي اغناءه عن القول بالمجاز في النسبة فإنه لا يصير بادعاء القادرية له صالحا لأن ينسب إليه الانبات التأويل (و) أورد أيضا (أنه لا يكون مجازا) في المسند إليه (لأنه مستعمل في معناه) وانما حدث ادعاء باطل وهو لا يصير اللفظ مجازا مع أنه حكم بأنه تجوز فيه (الثالث أنه) تجوز (في الاسناد) والربيع على معناه وكذا الانبات والمتكلم شبه الربيع بفاعله في التلبس فاسند إليه الانبات اسنادا مجازيا بالبالغة في التلبس (وهذا قول) الشيخ (عبد القاهر) وغيره من (المحققين من علماء البيان وهو الأقرب) إلى الصواب فان من تتبع استعمال البلغاء ورجع إلى وجدانه يجد هذا المعنى مناسبا (واستبعاد) الشيخ (ابن الحاجب لا تحتاج جهة الاسناد) في التركيبات كلها (في العرف واللغة) بفعل بعض الاسنادات مجازا دون آخر تحكم (مستبعد للفرق الواضح بين قولنا صام زيد وبين صام نهاره) فإنه يعلم ضرورة أن الأول واقع في محله دون الثاني (والحل أن لكل اسنادا حقا في اللغة والعرف أن يقع في محل) وهو الأمر الذي يقوم به هذا المسند (فاذا عدل عن محله إلى الملابس) له (كان مجازا) البتة واعلم أنه قد قرر شارح المختصر في شرح المختصر والفوائد الغياثية مذهب الشيخ عبد القاهر أن ههنا تأويلا في التركيب فان الهيئة التركيبية لقولنا صام نهاره موضوعة لقيام الفعل بالفاعل فاذا استعمل وأريد وقوعه في الطرف كان مجازا البتة فليس جهة الاسناد في صام زيد وصام نهاره واحدا فان الهيئة التركيبية في الأول مستعملة لما وضعت له بخلاف الهيئة التركيبية الثانية فعلى هذا الظاهر أن الاستعارة حينئذ تشيلية ثم إن هذا النحوم التأويل وان كان محتملا إلا أنه لا يصح أن يكون مذهب الشيخ عبد القاهر بل الذي قرره الثقات هو أن التأويل في الاسناد فقط والكلمات والهيئة على معانيها فافهم (الرابع قول الامام

عليه وكنصوير اتفاق التابعين على خلاف اجماع الصحابة وذلك مما يمنع وقوعه بدليل السمع فكذلك هذا فان قيل فاذا ذهب جميع الامة من الصحابة الى العول الا ابن عباس والى منع بيع أمهات الاولاد الا عليا فاذا ظهر لهما الدليل على العول وعلى منع البيع فلم يحرم عليهما الرجوع الى موافقة سائر الامة وكيف يستحيل أن يظهر لهما ما ظهر للامة ومذهبكم يؤدي الى هذه الاحالة عند سائر الطريق الاول قلنا الاشكال على الطريق الاول الا هذا وسبيل قطعه أن يقال لا يحرم عليهما الرجوع لو ظهر لهما وجه ذلك ولكننا نقول يستحيل أن يظهر لهما وجهه أو يرجعهما الى الامتناع في ذاته لكن لا فضائه الى ما هو ممتنع سمعا والشئ تارة

الرازي وهو أنه (في المعنى فقط والاجزاء) باقية (على حقائقها) التي في العرف واللغة (وذلك بأن ينتقل من انبات الربيع الى انبات الله تعالى فيصدق به ويعلم أن النقل) أي نقل الكلام من اسناد الانبات الى الله تعالى الى الاسناد الى الربيع (المبالغة فتدبر) وتوضيحه أن المفردات والاسناد التي هي أجزاء الكلام باقية على حقائقها لكن ليس المقصود بالذات الحكم المفاد منه بالذات بل لأن ينتقل منه الى الحكم بالسند على فاعله الحقيقي ويفعل هذا المبالغة بخلاف القول الثالث فان فيه الطرفين على الحقيقة والاسناد على التأول والمقصود هذا الاسناد المجازي كذا قرر وعلى هذا لا يفارق كثير من الكناية وقد فرق في الفرائد بأن في الكناية يصير لازم عنوانا ومعبرا للزموم فان طویل النجاد عنوان لطويل القامة بخلاف ما نحن فيه فإنه ليس ههنا شئ عنوانا للمقصود بالذات وهذا ليس فرقا معتد به فان عدم العنوانية ههنا لان المنتقل منه كلام تام كذلك المنتقل اليه حكم مستقل والحكم المستقل لا يصلح عنوانا للحكم مستقل آخر لكن طريقة الانتقال فيهما واحدة هذا وههنا وجه آخر وهو أن تشبيه الهيئته الحاصلة من وقوع الانبات في الربيع بالهيئة التركيبية الحاصلة من انبات الفاعل فعبر بالعبارة الموضوعية الثانية عن الاولى وهذا هو الاستعارة التمثيلية وعليه حل الشيخ ابن الهمام كلامه ولم يرتض به المصنف وقال (وما في التحرير أنه استعارة تمثيلية عنده فوهم) لان التمثيل تشبيه الهيئة بالهيئة وهو مع أنه ليس مقصودا ههنا لم يقل به الامام كيف وهو من المجاز اللغوي في المركب والامام يقول ان المجاز عقلي لا لغوي كما صرح به في شرح المختصر كذا في الحاشية واعلم أن عدم مقصودية تشبيه الهيئة بالهيئة غير ظاهر وانما هي دعوى من غير حجة فان تشبيه هيئة قيام الفعل بالفاعل بهيئة وقوعه في الزمان بايقاع القادر ليس ببعيد كما لا يخفى مما قرر شارح المختصر مذهب عبد القاهر ثم انه نقل في بعض كتب المنطق عن الامام الرازي أنه لا يقول في المركب بوضع على حدة غير وضع المفردات بل المفردات الموضوعية للعاني اذا ركبت على وجه مخصوص حصل معنى تركبي عقلا فالاستعارة التمثيلية لا تصلح أن تكون مجازا لغويا كيف والمفردات باقية على معانيها وليس للمركب وضع على حدة فليس هناك استعمال في غير ما وضع له أصلا ثم الذي يظهر من تتبع كلام الامام الرازي أنه انما يقول بالتجاوز في النسبة لا غير من الطرفين حتى يكون مجازا في الطرف أو المجموع المركب حتى يكون استعارة تمثيلية قال في نهاية الايجاز اذا قلنا أشاب الصغير كرا الغداة لم يكن المجاز فيه لنقل صيغة أشاب الى غير مفهومها الاصل بل المجاز فيه أن الشيب لم يحصل الا بفعل الله تعالى ونحن لم نسنده اليه بل أسندناه الى كرا الغداة واسنده الى قدرة الله تعالى حكم ثابت له لذاته لا لسبب وضع واضع فاذا أسندناه الى غيره فقد نقلناه عما يستحقه لذاته في العقل فيكون التصرف في أمر عقلي فيكون مجازا عقليا وقال في المحصول ومثاله من القرآن وأخرجت الارض أثقالها وقوله مما تنبت الارض فالخراج والانبات غير مسندين الى الارض في نفس الامر بل الى الله تعالى وذلك حكم عقلي ثابت في نفس الامر فنقله عن متعلقه الى غيره نقل حكم عقلي لالفة لغوية فلا يكون هذا المجاز الاعقليا انتهى وأنت اذا تأملت في هذه الكلمات علمت أن الامام الرازي انما يقول بالتجاوز في الاسناد لا غير بأن ينسب الفعل بالنسبة القيامية الى ما حقه أن ينسب اليه بالنسبة الظرفية وهذا هو قول عبد القاهر فتوهم المخالفة نشأ من قلة التدبر فقد ظهر لك حينئذ حقيقة ما قيل ايس بين الامام الرازي والشيخ عبد القاهر خلاف أصلا وارتضى به الجو نفوري في الفرائد وحاشيته فتدبر وهكذا ينبغي أن يفهم هذا المقام (مسئلة) * المجاز أولى من الاشتراك فيحمل عليه عند التردد في أنه مجاز أم مشترك (لان المجاز أغلب) وجودا (بالاستقراء) حتى قيل ان شطر اللغة مجاز (وأن الاشتراك يخل بالتفاهم لولا القرينة) فإنه يصير مجازا على ما مر (فلا يدل على أنه ما المراد بخلاف المجاز) فإنه لا يخل بالفهم (اذ يحمل المخاطب عند القرينة) الصارفة عن الحقيقة (عليه ودونها على الحقيقة

عنتع إذاته وتارة لغيره كاتفاق التابعين على ابطال القياس وخبر الواحد فانه محال لاذاته لكن لافضائه الى تخطئة الصحابة أو تخطئة التابعين كافة وهو ممتنع سمعوا الله أعلم **(مسئلة)** * فان قال قائل اذا أجمعت الصحابة على حكم ثم ذكر واحد منهم حديثا على خلافه ورواه فان رجعوا اليه كان الاجماع الاول باطلا وان أصروا على خلاف الخبر فهو محال لا سيما في حق من يذكره تحقيقا واذا رجع هو كان مخالفا لاجماع وان لم يرجع كان مخالفا للخبر وهذا المخلص عنه الابعثار انقراض العصر فليعتبر (قلنا) عنه مخلصان أحدهما أن هذا فرض محال فان الله يعصم الامة عن الاجماع على نقيض الخبر أو يعصم

فاندفع ما قيل ان هذا الوجه مشترك (الورود) (في المجاز أيضا لا يفهم المقصود بل غيره) وجه الدفع الفرق بين ما بحسب الخطاب دون المتكلم فانه لا يتوقف كذا في الحاشية وأورد عليه أن الخطاب يحمل عند عدم القرينة على خلاف المراد فيجمل بالفهم وعند القرينة لا اختلال في شيء منهما والجواب أن القرينة شرط استعمال المجاز فاذا عُدت تعينت الحقيقة لا رادة وأما المشترك فلا يشترط القرينة فيجمل بالفهم هذا (وأنه) أي المشترك (يؤدي الى مستبعد) وهو الاشتراك بين المتضادين أو الى حكم أحد الضدين على الآخر عند خفاء القرينة (بخلاف المجاز فان التضاد مع كونه أقل نزل منزلة التناسب) فلا استبعاد وأورد على التوجيه الاول ان نفس وقوع الاشتراك بين الضدين لا استبعاد فيه وعلى الثاني أن المجاز فيه أيضا اذا كان باعتبار التضاد وان اعتبر عما لا ينتقل الى الحقيقة عند خفاء القرينة فيحكم عليه بحكم حكم به على المجازي المضادله فتدبر (وعورض بأن المشترك يطرد) لانه حقيقة والاطراد من لوازمه (فلا يضطرب و) بأن المشترك (يشق منه) نظرا الى المعنيين (فيتسع الكلام) وفيه أن الاشتقاق مشترك بين المعنى الوضعي والمجازي فالإتساع بحاله فتدبر (و) بأن المشترك (يصح التجوز منه) لكونه حقيقة (فتكثر الفائدة) باعتبار إفادة المعنى بطرق شتى (و) بأن المشترك أكثر وقوعا كيف (انه مستغن) في الوجود (عن العلاقة) فهو أقل مقدمات (والأقل مقدمات أسبق وقوعا) انه مستغن (عن الغلط عند عدم القرينة فيمتوقف) والاولى عند خفاء القرينة لأن استعمال المجاز من غير قرينة لا يجوز (قلنا) لا تعارض فيما ذكرنا وفيما ذكرتم (الظن) الحاصل (بغلبة المثنة أقوى) مما سواه والغلبة في المجاز فهو أولى

(تمتة النقل والاضمار والتخصيص أولى من الاشتراك والمجاز والاضمار والتخصيص أولى من النقل) لما مر من الوجه (والمجاز مثل الاضمار) لتساويهما في الوقوع فلو احتملا فهما متساويان (وخير منه) أي من المجاز (التخصيص والتخصيص خير من الاضمار) لانه مثل المجاز (والاشتراك خير من النسخ) لان النسخ أقل منه (وكذا الاشتراك بين علمين خير منه بين علم ومعنى وهو خير منه بين معنيين كذا قالوا) والوجه الاكثرية **(مسئلة)** * المجاز واقع في اللغة بالضرورة (الاستعقراطية) (خلافا لابي اسحق) الاسفرايني (قال لأنه يخل بالتفاهم) فان الفهم انما يتوجه الى الحقيقة (وهو ممنوع) لانه لا يجوز استعماله من دون قرينة وحينئذ لا اخلال (ومنقوض لانه ينفي الاجمال) لانه أيضا يخل بالفهم مع أنه واقع اتفاقا (ونقل عنه أنه) يسمى المجاز (مع القرينة حقيقة) فيخرج حاصل مذهبه أن المجاز بلا قرينة غير واقع في اللغة وهو صحيح موافق للجمهور (فان الخلاف لفظي) حينئذ **(مسئلة)** * المجاز واقع في القرآن والحديث خلافا للظاهرية (لنا قوله تعالى (الله يستهزئ بهم) فان الاستهزاء حقيقة لا يتصور منه تعالى فهو مجاز عن الجراء المشابهة وقوله تعالى (واشتعل الرأس شيبا) فان الاشتعال الحقيقي لا يمكن فهو مجاز عن بياض الشيب وقوله تعالى (واخفض لهما جناح الذل) اذ لا جناح للذل حقيقة بل استعارة بالكناية (وغيرها) من الآيات نحو اني أراي أعصر خيرا وقوله صلى الله عليه وسلم من قتل قتيلا فله سلبه (والاستدلال بقوله تعالى ليس كمثله شيء) فان الكاف زائدة فيه فهو مجاز بالزيادة (خروج عن المبحث فان النزاع انما هو في المعنى المذكور) من المستعمل في غير ما وضع له (والمجاز بالزيادة والنقصان ليس منه كما قيل أقول) ليس هذا خروجا عن المبحث (بل النزاع فيه مطلقا) سواء كان بالمعنى المذكور أو بالزيادة أو بالنقصان (كما يدل عليه دليلهم) من لزوم الكذب (واستخلاصهم) عن هذا الاستدلال بأنه لا مجاز فيه ولا زيادة بل الكاف على معناه وقرروا (بأنه نص في نفي اللزوم) وهو مثل المثل (والمقصود نفي اللزوم) وهو المثل فان المثل ملزوم لمثل المثل لانه اذا كان الشيء مثل فهو مثل مثله فان قيل نفي مثل المثل نفي له وهو كفر ولا يليق بحجابه أن يكنى بالكفر قلت ليس كفر الان مفهومه الصريح هو نفي مثل المثل عن الشيء لا نفي نفسه فتدبر ووجه دلالة

الراوى عن النسيان الى أن يتم الاجماع الثانى أنا ننظر الى أهل الاجماع فإن أصر واتبين أنه حق وأن الخبر ما أن يكون غلط فيه الراوى فسمعه من غير رسول الله صلى الله عليه وسلم وطن أنه سمعه من الرسول صلى الله عليه وسلم أو تطرق اليه نسخ لم يسمعه الراوى وعرفه أهل الاجماع وإن لم ينكشف لنا فإن رجع الراوى كان محطثا لأنه خالف الاجماع وهو حجة قاطعة وإن رجع أهل الاجماع الى الخبر قلنا كان ما أجمعوا عليه حقا في ذلك الزمان اذ لم يكلفهم الله ما لم يبلغهم كما يكون الحكم المنسوخ حقا قبل بلوغ النسخ وكما لو تغير الاجتهاد أو يكون كل واحد من الرأيين حقا عند من صوب قول كل مجتهد فإن قيل فإن جاز هذا فلم

الاستخلاص عليه بأنه لو كان النزاع مخصوصا لكفى لهم أن يقولوا أنه خارج عن محل النزاع لكن هذه الدلالة انما تتم لو لم يكن الاستخلاص تنزلا (و) يدل عليه (جوابهم عن قوله تعالى واستل القرية) حكاية عن اخوة يوسف حين جاؤا من عنده الى أبيه مع تركهم أحاه العيني من جهة السرقة (أنه على سبيل التحدى) والمقصود أنك يا يعقوب نبى فاسأل العمران فإنها تحيىك (وأن القرية مجتمع الناس) فهي حقيقة في الانسان فلا استحالة في السؤال عنهم مأخوذ (من قرأت الناقة) أى جمعت (ومنه القرآن) لمجموع الآيات ووجه دلالة هذا الجواب انه لو لم يكن النزاع عاما لكفى لهم أن يقولوا يجوز أن يكون هذا من قبيل الحذف خارجا عما نحن فيه الا أنه انما يتم لو لم يكن تنزلا (وإن كان) الاستخلاص المذكور (ضعيفا) أما الاستخلاص عن الدليل الاول فلانه تكلف لا يخفى وأما الجواب الاول عن الدليل الثانى فظاهر أنهم لم يريدوا التحدى كما يدل عليه السياق والغير التي أقبلنا فيها وأما الثانى فلان القرية ناقص وقرأت الناقة والقرآن مهموز الا لام فإين الاشتقاق هذا الظاهرية (قالوا المجاز كذب لأنه يصح نفيه) فيصح في اشتعل الرأس شيئا ما اشتعل وإذا كان كذبا (فلا يقع) في القرآن والحديث (والجواب أن النفي للحقيقة) فهي كذب لا للمجاز المراد فلا يلزم كذب ما هو المراد (أقول وأيضا) لو تم (لا يدل على عدم وقوعه حكاية عن الكفار كعقائدهم الباطلة) الواقعة فيه فانه لا استحالة في نقل الكلام الكاذب (ولعل مرادهم أنه لم يقع بتصرف من الشارع) اذ لا مجاز الا على قانون اللغة لا باختراع منه (فيؤل الى ما قيل لا مجاز في القرآن) أى بتصرف منه (بل) المجاز (في كلام العرب) أى بتصرف منهم ولعل مراد هذا القائل أنه لا مجاز في القرآن الذي هو كلام الله تعالى وصفته الغير المخلوقة وانما المجاز في كلام العرب وهو الكلام اللفظي المقروء على اللسان (وأما قولهم) لو كان المجاز في القرآن (يلزم أن يكون البارى متجاوزا) ولا يصح اطلاق المتجاوز عليه سبحانه (جوابه أن فيه إيهاما بالمنقصة) فانه لا ينتقل من مكان الى آخر فلذا لا يطلق عليه لأنه لم يورد المجازى في كلامه (أولا توقيف) من الشارع وأسماء الله تعالى توقيفية فلا يطلق المتجاوز عليه لهذا لعدم إرادته المجاز (مسئلة * الاظهر أن في القرآن معربا) وهو لفظ عجمي استعماله العرب على وضعه العجمي في محاوراتهم (كما روى عن) عبدالله (ابن عباس وعكرمة ونفاه الاكثر لنا المشكاة هندية وسجيل فارسية) أصله سنك كل (وقسطاس رومية) وقد وقعت في القرآن قال الله تعالى مثل نوره كمشكاة وقال وزنوا بالقسطاس المستقيم وقال ترميمهم بحجارة من سجيل ثم كون المشكاة هندية غير ظاهر فان البراهمة العارفين بانحاء الهندية لا يعرفونه نعم المشكاة بضم الميم والسين المهملة بمعنى التسم هندية وليس في القرآن بهذا المعنى كذا في الحاشية فان قلت يجوز وقوع الاتفاق بين اللغتين قال (والاتفاق كالصابون) فانها لغة فارسية وعربية أيضا (بعيد) فانه نادر لا يقاس عليه غيره ثم انه لا اتفاق في الصابون فان الذى في العربية بالصاد وفي الفارسية بالسين ونص أهل الفرس على أنه لا صاد في لغتنا (والاستدلال بنحو ابراهيم) فانه لفظ أعجمي وقد وقع في القرآن (لا يتم لان العلم لا نزاع فيه) أى في وقوعه في القرآن فنحو ابراهيم خارج عن مسئلتنا (على أنه ليس بمعرب فانه اسم الجنس الذى وضعه غير العرب ثم استعماله على ذلك الوضع) بالتغيير أولا فالعلم خارج عنه فلا حاجة الى تخصيص زائد ثم المتكرون للوقوع (قالوا) أولا (لو وقع المعرب في القرآن لزم حينئذ أن لا يكون عربيا لا تنفاء) عربية (الكل بانتفاء) عربية (الجزء) والتالى باطل كيف (وقد قال الله تعالى انا أنزلناه قرآنا عربيا قلنا) لانسلم الملازمة و(انما يلزم) عدم كونه عربيا (لو لم يكن معربا) وإذا كان معربا صار عربيا بالتعريب (على أن ضمير انا أنزلناه للسورة) على تأويل الكلام وحينئذ فبطلان اللازم ممنوع والآية انما تدل على أن السورة التي هي فيها عربية فان قلت فكيف يصح حمل القرآن على السورة قال (والقرآن كالماء) يصدق على القليل والكثير (مع أن اللاكثر حكم الكل) وإذا كان الاكثر عربيا كان الكل عربيا فيجوز

لا يجوز أن يقال إذا أجمعت الأمة عن اجتهاد جازل من بعدهم الخلاف بل جازلهم الرجوع فان ما قالوه كان حجة مادام ذلك الاجتهاد باقيا فاذا تغير تغير الفرض والكل حق لا سيما اذا اختلفوا عن اجتهاد ثم رجعوا الى قول واحد وهلا قلتم ان ذلك جائز لانهم كانوا يجوزون للذهاب الى انكار العول وبيع أم الولد القول به ما غلب ذلك على ظنه فاذا تغير ظنه تغير فرضه وحرم عليه ما كان سائغاله ولا يكون هذا رفع الالزام بل تجويز المصير الى مذهب بشرط غلبة الظن فاذا تغير الظن لم يكن مجوزا ويكون هذا خلاصا سادسا في المسئلة التي قبل هذه المسئلة قلنا ما أجمعوا عليه عن اجتهاد لا يجوز خلافا بعده لا لأنه حق فقط لكن لأنه حق اجمعت

أن يكون اطلاق العربي على القرآن باعتبار أكثر الاجزاء فتدبر ولا يبعد أن يقال المراد اننا نزلناه قرآنا عربيا النظم لا المفردات فان المعتبر في كون اللغة فارسية أو عربية هو النظم (و) قالوا (ثانيا) لو كان في القرآن معربا لم تنويعه الى الأعجمي والعربي وهو باطل اذ (قوله أأعجمي وعربي ينفي التنوع قلنا) لانسلم انه ينفي التنوع بل (المعنى أكلام أعجمي ومخاطب عربي لا يفهم) فعن التنوع ونفيه ساكت (أقول) الملازمة ممنوعة و (انما يلزم التنوع لولا التعريب) اذ بالتعريب صار الكل عربيا (على أن وقوع لفظ فقط لا يستلزم) تنوع الكلام فافهم (مسئلة * المجاز خلف) عن الحقيقة بالاتفاق يعني أن اللفظ المستعمل في المعنى المجازي خلف انفسه المستعمل في الحقيقي لا كما قيل ان اللفظ المستعمل في المعنى المجازي خلف اللفظ الآخر موضوع بازاء هذا المعنى والالزم أن يكون هذا ابني خلفا عن هذا حرولا يستقيم عليه التفريعات كما لا يخفى ويأبى عنه كلام الامام فخر الاسلام كل الابهاء (لكن) اختلفوا في جهة الخلفية فهي (عند) الامام (أبي حنيفة في التكلم) فقط أي التكلم بالمجاز خلف عن التكلم بالحقيقة فلفظ هذا ابني مراد به العتق خلف عن لفظه مراد به البنوة واذ لا بد من امكان الاصل لثبوت الخلف (فيكون صحة التركيب) على ضابطة العربية ليصح التكلم (وهو الحق) بشهادة استعمال الله تعالى ورسوله صلاة الله وسلامه عليه وآله وأصحابه واستعمال البلغاء (وقالا) الخلفية (في الحكم) فحكم أنت ابني مراد به العتق خلف عن حكمه مراد به البنوة فلا بد عندهما الصحة المجاز من امكان الحكم المستفاد من الحقيقة (فأنت ابني) مقولا (لا كبرسنا) أي لمن لا يولد مثله عن مثله (يوجب العتق عنده) لوجود شرط المجاز وهو صحة التركيب واستحالة الحقيقة حذرا عن اللغو (لا) يوجب العتق (عندهما) لعدم امكان حكم الاصل وهو البنوة فان قلت ان الخلفية ههنا بمعنى انه لا يصح الحمل على المجاز ما أمكن الحمل على الحقيقة ولا يلزم منه اشتراط المجاز بامكان الحقيقة فالخلفية في الحكم لا توجب امكانه بخلاف خلفية الخنث للبر فان الخنث انما يكون فيما وجب فيه البر قلت لاشك أن المجاز لا بدله من محل صحيح لتحقيقه فيه يخرج به عما كان عليه من الحالة الاصلية وانكار هذا مكابرة ثم هذا المحل اللفظ المذكور من حيث انه يفيد المعنى بحسب التركيب عند الامام وعندهم اذ لك اللفظ من حيث يصح حكمه المقاد منه حين التركيب هكذا ينبغي أن يفهم فان قلت سلنا صحة التجوز لكنه يمكن على أنحاء فلم أوجب الامام العتق مع أنه يمكن جملة على الشفقة أجاب بقوله (وتقديم العتق على الشفقة لانه) أي العتق (لازم) للبنوة (لا يتخلف) فالحمل عليه أولى بخلاف الشفقة (ولهذا لا يعتق في أخي لشيوعه في الدين) فيحمل عليه اللهم الا اذا قال أردت العتق ثم هذا غير واف لان الشفقة أيضا لازم غير مختلف عرفا حتى يعدونه من الاحوال المؤكدة وأما العتق فانما يعرف لزومه للبنوة من له نوع من التمييز ينبغي أن يحمل على الشفقة ولا أقل من أن يحال على النية ولا يحكم بالعتق لا قضاء ولا ديانة هذا * والحق عندهذا العبد في الجواب أن هذا كلمة تبين كان في الجاهلية ويقصدون به الاعتاق من حين الملك ويريدون به ثبوت الميراث مثل ميراث الابن حتى صار الاعتاق لازما عرفيا بحيث يفهم من هذا اللفظ هو لا غير صار صريحا في العتق ولما نسخ الشرع التبنى سقط حكم الميراث وبقي حكم الاعتاق ثم العلاقة بين الحقيقي والمجازي ههنا اللزوم فالحرية من حين الملك من لوازم البنوة فاطلق اللزوم وأريد به اللازم على سبيل ارسال المجاز وقيل استعارة للشابهة الظاهرة بين الابن والحر من حين الملك وما قيل انه لا تصح الاستعارة ههنا لان المشبه مذكور ومن شرط الاستعارة عدم ذكره نسياما نسيافه ومن قبيل زيد أسد وهو تشبيه كائن عليه علماء البيان ولا اعتاق في التشبيه فانه لا يعتق في هذا مثل الحرف فاسد لا لما في التلويح أن المشبه هو الحر المطلق والمذكور ههنا انحصار لأن هذا النحو من الذكر أيضا لم يجوزه علماء البيان حتى حكموا بان نحو زيد أسد تشبيه حتى حل صاحب الكشاف قوله تعالى صم بكم عني على التشبيه وقالوا ذكر المشبه في الكلام بحيث ينفي عن التشبيه ممنوع في الاستعارة وأبعد من هذا

الامة عليه وقد أجمعت الامة على أن كل ما أجمعت الامة عليه يحرم خلافه لا كالحق الذي يذهب اليه الآحاد وأما اذا اختلفوا عن اجتهاد فقد اتفقوا على جواز القول الثاني فيصير جواز المصير اليه أمرا متفقاً عليه ولا يجوز أن يقيد بشرط بقاء الاجتهاد كما لو اتفقوا على قول واحد بالاجتهاد فانه لا يشترط فيه أن لا يتغير الاجتهاد بل يحرم خلافه مطلقاً من غير شرط فكذلك هذا فان قيل فلو ظهر للتابعين ذلك الخبر على خلاف ما أجمعت الصحابة عليه ونقله اليهم من كان حاضراً عند اجماع أهل الحل والعقد ولم يكن الراوى من أهل الحل والعقد قلنا يحرم على التابعين موافقته ويجب عليه اتباع الاجماع القاطع فان خبر الواحد يحتمل

ما في التوضيح أن الممنوع انما هو اذا كان المشبه مبتدأ والخبر جامداً وههنا الابن مشتق فيصح الاستعارة كما في الحال ناطقة ولا يخفى ما فيه بل لان هذا القول مما ادعته علماء البيان ولم يصححوه ببرهان أصلاً فلا اعتبار لقولهم بل الظاهر من الاستعمال خلافه كما في قوله تعالى وكلاوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الابيض من الخيط الاسود من الفجر فان المشبه الذي هو الفجر مذكور على نحو بني عن التشبيه مع أنه أريد من الخيط الابيض الفجر مجازاً والالم يصح البيان به وكذا في قوله تعالى واشتعل الرأس شيباً فان الشيب هو المراد باشتعال الرأس والالم يقع مجزاً وفي قول الشاعر * أسد على وفي الحروب نعمة * فأريد من الاسد المجترى والالم اصح تعلق الطرف به وأمثال هذا كثيرة وبالجملة الاشتراط في الاستعارة لعدم ذكر المشبه مما لم يؤيده استقراره ولا شاهد عليه أصلاً فلا يسمع قولهم هذا والله أن تقول سلمنا أن الاستعارة مشروطة بذلك وان نحو زيد أسد تشبيهه فليس هذا التشبيه بان تكون الاداة مقدرة كيف وحينئذ يكون كلاماً غير فصيح ولم يكن تشبيهاً بليغاً بل المعنى أن المتكلم قصد منه التشبيه الكامل وقوة المشابهة في وجه الشبه فادعى أن زيدا عين الاسد على طريق الاسناد المجازي فهذا ابني ان كان تشبيهاً بليغاً فيكون معناه أن مشابهته للابن في التعلق من حين الملك بلغت الى أن صار عين الابن وفي هذا الاعتقاد لازم قطعاً وليس مثل هذا مثل ابني فانه لم يدع فيه كونه من افراد الابن حتى يلزم العتق فافهم فانه سأنسخ عزيز (لنا أن الانتقال الى المجازي (من المعنى) الحقيقي فانه اذا فهم من اللفظ ودل القرينة على أنه غير مراد انتقل الى المجازي (وهو) أي الانتقال من المعنى الحقيقي (يعتمد صحة الكلام) من حيث العربية اذ بصحة العربية يفهم ما وضع له في تلك اللغة فينتقل منه الى ملابساته (لا) صحة (الحكم) ألا ترى أنه يفهم من اللفظ عند الاطلاق المحال كما لا يخفى على ذي كياسة فاذن لا فرعية الا من جهة التكلم وهذا أولى مما هو المشهور أن المجاز تغير في اللفظ من حال الى حال فتكون الفرعية من جهة اللفظ لا من جهة الحكم فانه يرد عليه أنه مسلم أن التغير فيه في اللفظ لكن لا يلزم منه أن الفرعية من جهة الحكم بل غاية ما لزم أن اللفظ من حيث انه متغير فرع لنفسه من حيث انه متغير عنه وأما جهة الخلافية فلم يعلم أنه أي شيء ولم يتعين بعد ويمكن أن يجاب عنه بأن التجوز لما كان تغير اللفظ من معنى الى آخر فلا ينتظر في هذا التغير الا الى صحة الافادة وذا بصحة التركيب على القانون العربي وهو لا يتوقف على صحة الحكم في نفسه فانه مما لا دخل له في الافادة فتدبر (ثم قيل) أنت ابني (اقرار) للحرية من وقت الملك فعلى هذا يعتق قضاء وأما ديانة فان كان تحقق منه الاعتاق فيعتق والا (فتصير أمه أم ولده) أقول وفيه ما فيه) لانه وان كان اقراراً لكنه اقرار بالحرية لا بالبنوة والمستلزم لا مومية الام هو الثاني لا الاول لأن يقال انه كان يقصد من هذه العبارة التبنّي وثبوت جميع أحكام البناء من العتق من حين الملك وأمومية الأم والميراث حتى صار عرفاً فيه الا أن الشرع لما نسخ التبنّي والميراث بقي العتق فيه وفي أمه حق العتق كما كان فتأمل فيه (وقيل) ليس باقرار (بل انشاء) للاعتاق بمنزلة أنت حر من حين الملك وعلى هذا يعتق قضاء وديانة (فلا تصير) أمه أم ولده (وفي التحرير الاول) أي كونه اقراراً (أصح لقوله) أي قول الامام محمد (في) كتاب (الاكراه) من المبسوط (اذا أكره) رجل (على) قول (هذا ابني لعبد لا يعتق عليه والا كراه) انما يمنع صحة الاقرار بالعتق (لا انشاء) فعلم أنه اقرار (أقول) ليس عدم العتق فيه لعدم صحة الاقرار حتى لو كان انشاء يعتق (بل لان المجازي يتوقف على النية لان اللفظ للحقيقة) فهي الأسبق الابنية انصرف عنها (والاكراه محل فتور الارادة والقصد فلا يثبت هنالك الا ما جعل اللفظ فقط علة تامّة له) لا ما يثبت بالنية فهذا التوقفه على النية لا يصح اقراراً كان أو انشاء حال الاكراه وهذا الكلام غير موجه فانه ليس يلزم توقف كل معنى مجازي على النية بل المتوقف عليها هي الكناية سواء كانت حقيقة أو مجازاً وجعل الالفاظ الصريحة علة تامّة سواء كانت حقائق أو مجازات وأنت ابني من الصريح صرح به ضد الشريعة وغيره فان استحالة

النسخ والسهو والاجماع لا يثبت ذلك (مسئلة) * الاجماع لا يثبت بخبر الواحد خلافا لبعض الفقهاء والسرفيه أن الاجماع دليل قاطع يحكم به على الكتاب والسنة المتواترة وخبر الواحد لا يقطع به فكيف يثبت به قاطع وليس يستحيل التعبد به عقلا لو ورد كما ذكرناه في نسخ القرآن بخبر الواحد لكن لم يرد فان قيل فليثبت في حق وجوب العمل به ان لم يكن العمل به مخالفا لكتاب ولا سنة متواترة اذا اجماع كالنص في وجوب العمل والعمل بما ينقله الراوى من النص واجب وان لم يحصل القطع به لنسخ النص فكذا الاجماع قلنا انما يثبت العمل بخبر الواحد اقتداء بالصحابة واجماعهم عليه وذلك فيما روى عن رسول الله

الحققي صرف اللفظ الى المجازى صرفا ظاهرا لا خفاء فيه وكذا صيرورته عرفا فلو كان انشاء لم يتوقف على النية وصح في الاكراه فعدم صحته حال الاكراه دل على كونه اقرارا فتدبر (ولهما أن الحكم هو المقصود) من اللفظ (فالخلفية باعتبارها أولى) والجواب أن هذا ممنوع كيف ولا ملائمة للمقصودية باعتبارها فيما يتعلق بالدلالة بل الخلفية ههنا في الدلالة وهي تابعة لصحة التركيب على قانون اللغة (أقول) لانسلم ان الخلفية بالنظر الى الحكم أولى (بل الصون) أى صون اللفظ (عن اللغو) الذى يلزم على الخلفية فى الحكم (أولى) لان الكلام لا فائدة لالغاء فتأمل فان لهما أن يقولان نعم الصون أولى لكن مهما أمكن وههنا غير ممكن لانتفاء شرط المجاز لكن الامر غير خفى على المتأمل (وأما قولهما) فى الاستدلال (لغى قطعت يدك اذا أخرجهما صحيحين ولم يجعل) هذا الكلام (مجازا عن الاقرار بالمال) والتركيب صحيح والقطع سبب لوجوب المال فعلم أن امكان الحققي شرط وقد انتفى (ففيه أن القطع ليس سببا للمال مطلقا) بل اذا قطع خطأ يجب المال على وجه مخصوص فالعلاقة قاصرة لا تكفى للانتقال عرفا لعدم صحة حكم الحقيقة وحاصل الجواب أنه لا يلزم من صحة التركيب صحة المجاز اذا لا يلزم من تحقق شرط واحد تحقق المشروط لاحتمال فقدان شرط آخر ولعل هذا عدم تحقق العلاقة الصحيحة فانه ليس القطع سببا للمال المطلق بل للمال المخصوص الذى لا يصح وجوبه ولا ينتقل الذهن من القطع الى المال المطلق أصلا فلا يرد أن البنية ليست سببا أيضا لا عن اتفاق مطلقا بل عند وجودها كالقطع فانه سبب عند وجوده خطأ ومفض الى المال وجه الدفع ظاهر ثم نقول هما لا يشترطان الا امكان الحققي عقلا فى ظاهر الامر لا وقوعه فى نفس الامر وههنا القطع ممكن عقلا وان لم يقع فلا دخل لفقدان المعنى فى عدم صحة المجاز فان قلت قد انتفعا على انعقاد النكاح بلفظ الهبة فى الحرمة مع أن المعنى الحققي لا يصح لانها لا توجب أجاب بقوله (وأما اتفاقهما على انعقاد النكاح بالهبة فى الحرمة ولا يتصور) المعنى (الحققي) فلانهما لم يشترطاه (الا) امكانه (عقلا) ألا ترى أنهما قالوا فيما اذا قال أنت ابني للصغير المعروف بالنسب يعقب (وهو) أى الحققي (ممكنا عقلا كيف لا وقد وقع) التملك للحر (فى شريعة يعقوب عليه السلام) أى فى الشريعة التحليلية التى كان يعقوب يعمل بها واذا صح التملك صح الهبة عقلا (و) قد وقع أيضا (فى أول الاسلام) ثم نسخ (كذا قيل * مسئلة * فى المجاز عموم) اذا الحق به موجب له كلالام والاضافة والوقوع تحت النفي (كالحقيقة) نعم (لوجود مقتضى) للعموم (وعدم المانع) عنه (فقوله) عليه الصلاة والسلام لا تتبعوا الدرهم بالدرهمين (ولا الصاع بالصاعين) أى لا تتبعوا ما يسعه الصاع بما يسعه الصاعان (يعم المكيلات) كلها مطعوما وغير مطعوم (فيجبرى الربا فى نحو الجص) ولا يصح تعليل الشافعى الحرمة بالطعم لانه يعود على أصله بالنقض (و) روى (عن بعض الشافعية) أنه (لا) يع (لانه ضرورى) وهو يتقدر بقدر الضرورة والعموم أمر زائد فلا يصح (قلنا) كونه ضروريا (ممنوع) كيف وقد ورد فى كلام الله تعالى المنزه عن الضرورة (ولو سلم) أنه ضرورى (فلا استلزام) أى استلزامها لعدم العموم (ممنوع لانه) أى العموم (بدليل) دال عليه فى اعتباره أيضا ضرورة واعلم أن كلامهم على هذا التهج يدل على أن المستدل أراد بالضرورة ضرورة المتكلم يعنى انه انما يتجاوز اذا اضطر ولا يجد لفظا آخر حقيقة فيه بالضرورة وهذه الضرورة لو فرضت فلا تنافى للعموم أيضا لانه اذا قصد التعبير عن معنى عام ولم يجد لفظا موضوعا بازائه اضطر الى التعبير عنه بالمجاز وان أراد الضرورة بالنظر الى المخاطب وقرر الكلام هكذا ان المجاز انما يعتبره المخاطب ضرورة عدم صحة الحقيقة وهذه الضرورة تندفع بحمله على معنى والعموم أمر زائد فلا يصار اليه وحينئذ لا جواب الا أن العموم معنى حقيقي لانه ثابت بدليل فان اللفظ لا يدل على العموم الا من جهة أنه محلى باللام مثلا وهو موضوع للعموم مدلوله فهو بهذا الاعتبار حقيقة وان كان باعتبار ارادة المدلول الغير الوضعى مجازا فتدبر (قيل) فى التلويح (لم يعرف الخلاف) فى ثبوت العموم (عن أحد كيف

صلى الله عليه وسلم أما ما روى عن الامّة من اتفاق أو إجماع فلم يثبت فيه نقل وإجماع ولو أثبتناه لكان ذلك بالقياس ولم يثبت لنا صحة القياس في اثبات أصول الشريعة هذا هو الظاهر ولنا نقطع بطلان مذهب من يتسلّك به في حق العمل خاصة والله أعلم **(مسئلة)** * الأخذ بأقل ما قيل ليس تمسكاً بالإجماع خلافاً لبعض الفقهاء ومثاله ان الناس اختلفوا في دية اليهودي فقيل انها مثل دية المسلم وقيل انها مثل نصفها وقيل انهاثلثها فأخذ الشافعي بالثلث الذي هو الأقل وطن طائون أنه تمسك بالإجماع وهو سوء ظن بالشافعي رحمه الله فان المجمع عليه وجوب هذا القدر فلا يخالف فيه وانما المختلف فيه سقوط الزيادة

ولا نزاع في صحة جاء في الاسود الرماة (الازيدا) وأما استدلال الشيخ عبد السلام على صحة الخلاف بوقوعه في تقارير الأعظم بن أبي البقاع رحمه الله تعالى ففي غير محله كما لا يخفى **(مسئلة)** * لا يجوز الجمع بينهما) أي بين المعنى الحقيقي والمجازي في الإرادة حال كونهما (مقصودين بالحكم) بالذات (بخلاف الكناية) فانه وان أريد فيها الموضوع له وملازمه لكن ليسا مقصودين بل جعل الاول توطئة وتهيد للثاني (وأجازه الشافعية الا أن لا يمكن الجمع) عقلا (كافعل أمر أو تهديدا) للثاني بينهما أو بالنظر الى القرينة الصارفة عن الحقيقي وظاهر هذا يشعر أن الاصل عندهم الجمع الا للضرورة (و) قال الامام حجة الاسلام محمد (الغزالي يصح) الجمع (عقلا لا لغة) قال مطلع الاسرار الالهية هذا تفسير لمذهب الجمهور المانع للجمع ولم يقل أحد بالاستحالة العقلية (وقيل في غير المفرد يصح لغة بدليل القلم أحد اللسانين) فأريد باللسان الجارحة المخصوصة لكونها حقيقة فيها والمبين بالكتابة لكونه مجازا (والحال أحد الابوين) أريد بالاب الحقيقي حقيقة والحال مجازا (وفيه ما فيه) لانهم ليسا من صور الجمع بل من صور عموم المجاز فانه أريد في الاول المبين وفي الثاني الشقيق وأما القول بأن التثنية في حكم التكرار فلا جمع في لفظ واحد ففيه ما لا يخفى اذا المراد أن المفهوم منها هو المفهوم من التكرار وأما المثني فلا استعمال فيه واحد فيلزم الجمع بخلاف التكرار لان الاستعمال فيه متعدد فلا جمع في استعمال واحد (والتعميم في) المعاني (المجازية) بأن يراد أكثر من واحد ويكون مناط الحكم كلا على الاستقلال (قيل على) هذا (الخلاف) فن جواز الجمع جوزه ومن لا فلا (وقيل لا خلاف في منعه كما) لا خلاف (في جواز عموم المجاز) وهو ارادة معنى مجازي شامل للحقيقي وغيره ومتناول له بما أنه فرد منه (لنا ما مر في المشترك) من لزوم توجه النفس الى نسبتين ملحوظتين تفصيلا عند ارادتهما وقد مر أيضا أنه لا يتم وعدم التمام ههنا أظهر لان الحقيقي لاصالته أسبق من المجازي (وأيا) لوصح الجمع (يلزم) أحد الاستحالات (كونه حقيقة ومجازا في استعمال واحد وقد اتفق على منعه كلبس ثوب ملكا وعارية) وهذا نظير للاستحالة لامناطها للمناقشة فيه طائفة (أول شيء منهما) أي كونه غير حقيقة ومجاز (أو أحدهما) أي كونه اما حقيقة فقط أو مجازا فقط (وكلاهما باطل) أما الاخير فللرجحان من غير مرجح والباقي بإجماع أهل العربية والملازمة لانه ان اكتفى في الحقيقة والمجاز بإرادة الموضوع له بحيث يكون مناط الحكم أو غير الموضوع له فهنا قد أريد الاستقلال ومطابقة فيلزم الشق الاول وان اشترط في الحقيقة عدم ارادة غير الموضوع له وفي المجاز عدم ارادة الموضوع له فقد أريد اقبام نحن فيه فيلزم الشق الثاني وان اشترط في أحدهما دون الآخر فالشق الثالث فتأمل فقد تبين المطلوب بأقوم حجة (قيل) انه (مجاز في المجموع) لانه غير ما وضع له اللفظ ولا استحالة فيه (قلنا اللفظ) استعمال (لكل) أي كل واحد واحد (ومناط الحكم كل) أي كل واحد واحد واللفظ مستعمل في كل مطابقة (لا المجموع) أي لأنه مستعمل للمجموع اذ ليس مناط الحكم كيف ولو كان المراد المجموع مجازا فلا علاقة بينه وبين الحقيقي وإطلاق الجزء على الكل مشروط بكونه مسمى باسم آخر ويتفق عرفا بانتقائه ألا ترى لا يقال للمجموع السماء والارض سماء وأرض فان قيل أريد المجموع بطريق عموم المجاز بأن يكون فردا للمفهوم آخر استعمال فيه اللفظ قيل (أما) الارادة (بطريق عموم المجاز فلا نزاع فيه) **(فرع)** اختص الموالى في الوصية لهم) بأن يقول أو وصيت لموالى فلان (دون موالهم) أي لا يدخل موالى الموالى لان المولى المنسوب اليه حقيقة من يكون منتسبا بالذات وأما موالى الموالى فلا ينسب اليه حقيقة فيراد الموالى لكونه حقيقة ولا يراد موالى الموالى والالزم الجمع (الا أن يكون) الموالى (واحد اقله النصف) والباقي للورثة عنده لانه أوصى لجماعة الموالى وأقلها اثنان فيكون لكل واحد نصف الوصية واذ المولى واحد استحق النصف والباقي ميراث وانما كان أقلها اثنين لان الاثنين فما فوقهما جماعة في الوصية كما في الميراث) لان كلهما خلافتان بعين الموت في الملك قال مطلع الاسرار الالهية

ولا إجماع فيه بل لو كان الإجماع على الثالث إجماعاً على سقوط الزيادة كان موجب الزيادة خارقاً للإجماع ولو كان مذهبه باطلاً على القطع لكن الشافعي أوجب ما أبهر عليه ويبحث عن مدارك الأدلة فلم يصح عنه دليل على إيجاب الزيادة فراجع إلى استنباط الحال في البراءة الأصلية التي يدل عليها العقل فهو متمسك بالاستصحاب ودليل العقل لا بدليل الإجماع كما سيأتي معناه إن شاء الله تعالى وهذا تمام الكلام في الإجماع الذي هو الأصل الثالث

(الأصل الرابع دليل العقل والاستصحاب) اعلم أن الأحكام السمعية لا تدرك بالعقل لكن دل العقل على براءة الذمة عن

لا يظهر له كون أقل الجمع في الوجهين وجهه والتمسك على الميراث باطل فإنه لا يلزم من استعمال لفظ في معنى تجاوز في صورة أن يستعمل في نظيره في ذلك المعنى ولا فيها أبداً نعم إن تأيد ذلك بالاستعمال فله وجه (وكذا الأبناء مع الحفدة عنده) أي إذا أوصى لابن فلان يدخل بنوه دون بني بنيه إلا أن يكون الابن واحداً وله النصف والباقي للورثة الوجه الوجه (وعندهما يدخلون) أي موالى الموالى وأبناء الأبناء مال كونهم (مع) المولى (الواحد) أو الابن الواحد (فيهم العجم المجاز) فلهما أطلق صيغة الجمع وهو يعلم أن لا مولى ولا ابن إلا واحد علم أنه أراد معنى أعم بحيث يتناول موالى المولى والحفدة أيضاً (دون) موالى المولى والحفدة (مع الاثنين بالاتفاق) إذ لا قرينة على إرادة المجاز (ثم ينقض) هذا الحكم (أو لا بدخول حفدة المستأمن مع بنيه في الأمان) إذا قال آمنوني على بني فيلزم الجمع لأن الابن المضاف حقيقة في الابن ومجاز في الحفدة (وأجيب) بأنه لم يرد الحفدة بلفظ الابن لكن (الاحتياط في الحقن) أن في حقن الدم (أوجب الدخول) في الأمان (تبعاً لوجود شبهة الحقيقة بالاستعمال الشائع نحو بنوه هائم فعلموا كذا) والأمان مما يثبت بالشبهة لأن أمر الدم ليس سهلاً (ودخول الأجداد والجندات في الآباء والأمهات) إذا قال آمنوني على آباء وأمهاتي (مختلف فيه) ففي رواية يدخل وهو ظاهر وفي رواية لا وجهها بأن دخول الحفدة كان تبعاً ودخول الأجداد والجندات إن كان فالتبع وهم أصول خلقه فلا يدخلون بالتبع وهذا الوجه ليس بشيء لأن الأصل في الخلقة لا تنافي التبعية في الدخول في أحكام آخر مع أنه قال في الهداية اللغة الأصل فينبذ الدخول بالذات بالتبع فاذن الأشبه الرواية الأولى وإن كانت الثمانية ظاهراً الرواية ثم ههنا وجه آخر لو كفوا به لكان أسهل هو أن الظاهر أن الرجل لا يؤثر حياة نفسه وأبنائه دون أبنائه فهم يدخلون بدلالة النص لكن الظاهر أن الأجداد والجندات أيضاً يدخلون بالدلالة اللهم إلا أن يكونوا منسدين ذوي رأي فيعلم أن الامام لا يؤمن مثلهم فيخرجون عن الأمان ولعل هذا مشترك بينهم وبين الحفدة (و) ينقض (ثانياً) بالحنث بدخوله راكباً ومتعللاً في حلقه لا يضع قدمه في دار فلان) مع أنهم ما غير واضعين القدم في الدار المجازاً (كما) يحنث (لودخل حافياً) مع أنه واضح حقيقة فيلزم الجمع (وأجيب) بأنه أريد مطلق الدخول فيتناول عمومهم بعض أفراد الحقيقة والمجاز (بهم) جرح الحقيقة عرفاً إلى الدخول مطلقاً والحقيقة المهجورة تترك ويتبرج المجاز (حتى لا يحنث لو اضطلع خارجها ووضع قدميه فيها) مع أنه واضح حقيقة كذا في فتاوى قاضيخان قال في الكشف ناقلاً عن المبسوط لو نوى الدخول ماشياً فدخلها راكباً لا يحنث لأنه نوى حقيقة كلامه وهذه حقيقة غير مهجورة وعن المحيط لو نوى حقيقة وضع القدم لا يحنث بالدخول راكباً لأنه نوى حقيقة كلامه فيصدق قضاء وديانة وعلى هذا لا يصح هذا الجواب بل يجاب بأن القرينة دللت على أن الهجران للبعض من البيت وهو يمنع مطلق الدخول لا وضع القدم فقط وأما إذا نوى فعلى ما نوى لأنه حقيقة الكلام فتدبر وقد يقال له حقيقتان عرفيتان الدخول المطلق وهو الأشهر والدخول ماشياً والحقيقة اللغوية لوضع القدم متروكة مهجورة فلو نوى الدخول ماشياً لا يحنث لأنه نوى الحقيقة العرفية لكن لعدم شهرتها وشهرتها الأولى لا يثبت بدون النية فتأمل فيه (و) ينقض (ثالثاً) بالحنث بدخول دار سكناء آجارية في حلقه لا بدخل داره) مع أن الإضافة حقيقة في الملك فدار السكنى دار مجازاً ويحنث أيضاً بدار مسكونة مملوكة له وهو داره حقيقة فيلزم الجمع (وأجيب بأن الإضافة للاختصاص) المطلق أما حقيقة أو مجازاً بدلالة القرينة هي أن الرجل لا يجر الدار إلا للنفرة عن المالك (وهو) أي الاختصاص (بعم السكنى والمالك) فينبذ يتناول المسكونة المملوكة وغيرها بطريق الحقيقة أو عموم المجاز فلا جمع وإذا أريد مطلق الاختصاص (فيحنث بمملوكة غير مسكونة) أي بدخوله فيها لأن له أيضاً اختصاصاً به (كقاضيخان) أي كما يقول به الامام فخر الدين قاضيخان (خلاف السرخسي) الامام شمس الأئمة فإنه عنده يتبادر

الواجبات وسقوط الحرج عن الخلق في الحركات والسكنات قبل بعثة الرسل عليهم السلام وتأيدهم بالمعجزات وانتفاء الأحكام معلوم بدليل العقل قبل ورود السمع ونحن على استحباب ذلك إلى أن يرد السمع فإذا ورد نبي وأوجب خمس صلوات فبقي الصلاة السادسة غير واجبة لا بتصریح النبي بنفيها لكن كان وجوبها منتفيا إذا ثبت للوجوب فبقي على النفي الأصلي لأن نطقه بالإيجاب قاصر على الخمسة فبقي على النفي في حق السادسة وكان السمع لم يرد وكذلك إذا أوجب صوم رمضان بقي صوم شوال على النفي الأصلي وإذا أوجب عبادة في وقت بقيت الذمة بعد انقضاء الوقت على البراءة الأصلية وإذا أوجب على القادر بقي

الاختصاص بالسكنى سواء كان مع المالك أم لا بقرينة الهجران فلا يحث بالدخول في دار مملوكة غير مسكونة فتدبر (و) ينقض (رابعاً) بعتق عبده في اضافته (أي العتق) (اليوم يقدم فلان فقدم ليلاً) مع أنه ليس نهراً حقيقة كما يحث لو قدم نهراً فيلزم الجمع (وأجيب بأن اليوم شائع في مطلق الوقت) فأريده بذلك وتحقيق الجواب أن اليوم شائع في بياض النهار وحقيقة فيه بالاتفاق ويحجب لمطلق الوقت فعند البعض فيه حقيقة أيضاً وعلى هذا فليس مما نحن فيه فلا يراد أصلاً وعند الأكثر مجاز فيه وفي الكشف وهو الأصح ترجيحاً للمجاز على الاشتراك ثم إنه ان وقع ظرف الفعل ممتداً كالركوب والجلوس أي ما يقدر بالمدة عرفاً يراد به بياض النهار وإذا وقع ظرف الفعل غير ممتد فلما لم يمتد فمطلق الوقت فالاعتبار في هذا المظروف دون المضاف إليه كما توهم عبارة البعض صرح بذلك في الكشف فالظروف إذن قرينة تعيين المراد بحيث لا ينتقل الذهن معه غير ممتد إلا إلى مطلق الوقت وممتد إلى بياض النهار وقد يؤيد بأن تقدير في يوجب الاستيعاب وههنا لما كان في مقدر واجب استيعابه للظروف فإذا كان ممتداً فيمكن استيعاب النهار بآه فأمكن المعنى الحقيقي فيحمل عليه للاتصال وأما إذا كان غير ممتد فلا يمكن استيعاب النهار بآه فلا يحتمل عليه بل على مطلق الوقت الأعم من أجزائه وأجزاء الليل والعلاقة العموم فإن مطلق الوقت عام من النهار وهذا يرشدك أيضاً إلى أن العبرة لعامله المظروف لا لما أضيف إليه وعلى ما قررنا لا يتوجه ما أورد المصنف بقوله (أقول الحقيقة المستعملة عنده أولى من المجاز المتعارف) فلا ينفع الشيوخ فينبغي أن يحتمل على بياض النهار وذلك لأن أولوية الحقيقة المستعملة عنده إذا لم تدل قرينة سوى الشهرة على ارادة المجاز وههنا عدم امتداد المظروف قرينة عليها ولا يتوجه أيضاً ما أورد الشيخ الهداد وارتكب لدفعه تكلفات من أن الحمل على المجاز لا بد له من قرينة صارفة وههنا جلاو بنفس الملاءمة فإن غير الممتد انما يلائمه مطلق الوقت وذلك لا يبين أن عدم امتداد المظروف قرينة صارفة عن ارادة بياض النهار فافهم ولا يتوجه أيضاً أن الحقيقة لا تحتاج إلى قرينة فلم احتاجوا إلى بيانها وذلك لأنهم انما يحتاجون إلى نفي القرينة الصارفة عنها وأما الحمل عليها للاتصال فافهم وأدلم يتم هذا الجواب عنده أشار إلى جواب آخر وقال (فالأولى) أن يقال (أنه) أي اليمين مسوق (للسرور) بقدم فلان (فلا يختص بالبياض) هذا مختص بهذا المثال وأما إذا قال أنت حر يوم أموت فلا سرور فيه إلا أن يقال انما ذكر السرور مثلاً لتحقيقه في خصوص هذا المثال والمراد القرينة الجزئية مطلقاً وههنا ارادة القرينة قرينة فلا يختص بالنهار فتدبر (و) ينقض (خامساً) بأن الله على صوم كذا بنية اليمين) سواء كان معه نية النذر أم لا (نذر وعين حتى وجب القضاء) فدل على كونه نذراً (والكفارة بالمخالفة) فدل على كونه عينا (خلافاً لابي يوسف) مع أن الحقيقة نذر والمجاز يمين (وأجيب بأن تحريم المباح لازم للنذر لما مر أن إيجاب الشيء يقتضي تحريم ضده فأريد اليمين بلازم موجب اللفظ لآيه) أي لا باللفظ والنذر أريد به (فلا استعمال) للفظ (فيهما فلا جمع وفيه نظر لأن ارادة اليمين) من اللازم (فرع ارادة اللازم والاتحقق الأخص) أي اليمين (من غير تحقق الأعم) أي مطلق التحريم وإذا أريد به اللازم وقد أريد النذره (فيلزم الجمع) بين الحقيقة والمجاز قطعاً (أقول وأيضاً ارادة اليمين باللازم لا تنفي المجازية عن الملزوم) وهو النذر المستعمل في هذا اليمين المراد (فان اللفظ انما هو له) أي للملزوم (اتفاقاً) فارادة اليمين منه ارادة معنى مجازي (نعم) لو كفي تصور التحريم لارادة اليمين من غير توسط اللفظ (فلا يكون اللفظ حينئذ مسبباً لعمل اليمين) (أو كان مثل شراء القريب) الملزوم للعتق فثبت من غير ارادة من اللفظ ثبوت اللوازم من ثبوت الملزوم (لتم الجواب) وليس الامر كذلك فإنه لو لم يشترط توسط اللفظ لكان تصور اليمين وارادته عينا ولو كان مثل شراء القريب لزم بدون النية أيضاً بل مع نفيه فتدبر أحسن التدبر (أقول) في تقرير الجواب عن أصل الإراد (لا يبعد أن يقال الفهم لا يقتضي الارادة والاستعمال) وصيغة

العاجز على ما كان عليه فاذا النظر في الاحكام ايمان يكون في اثباتها أو في نفيها أما اثباتها فالعقل قاصر عن الدلالة عليه وأما النفي فالعقل قد دل عليه الى أن يرد الدليل السمعى بالمعنى الناقل من النفي الاصلى فانتفض دليلا على أحد الشطرين وهو النفي فإن قيل اذا كان العقل دليلا بشرط أن لا يرد سمع فبعد بعثة الرسل ووضع الشرع لا يعلم نفي السمع فلا يكون انتفاء الحكم معلوما ومنتهى ما كره عدم العلم بورود السمع وعدم العلم لا يكون حجة قلنا انتفاء الدليل السمعى قد يعلم وقد يظن فانا تعلم أنه لا دليل على وجوب صوم شوال ولا على وجوب صلاة سادسة اذ تعلم أنه لو كان لنقل وانتشر ولما خفي على جميع الامة وهذا علم بعدم الدليل

النذر يفهم منها التبريم اللازم له من غير استعمالها فيه واراادته منها (فعقد القلب بعد فهم اللازم) وهو التحريم (من اللفظ) وهو الصيغة (جعل يميناً فلا يلزم الاستعمال في اليمين) لانه تصرف في المعنى اللازم (ولا عدم توسط اللفظ) فان المعنى الذي حصل بالتصرف فيه اليمين فهم من اللفظ التزاماً وان لم يستعمل اللفظ فيه (بل صار) اليمين (بعد انضمام النية مثل عتق القريب) لازماً للنذر (فافهم) وهذا غير وافي أيضاً لان التصرف لم يعتبر في الشرع الا بما يفهم من حاق اللفظ حقيقة أو مجازاً كيف لا ولو كان الامر كذلك لكان التحريم المستفاد من التلبية الاحرامية بعد عقد القلب يميناً وكذا التحريم المستفاد من تحريم الصلاة يكون بعد عقد القلب يميناً وهكذا من المفساد (وقال) الامام (شمس الأئمة) أريد اليمين بقوله لله والنذر بعلى (فلا جمع) بل لفظان استعمالاً في معنيهما (ولا يخفى ما فيه) أما أولاً فلا نه لا يطردهما اذا لم يقل كلمة لله بل على صوم كذا أو أوجبته على نفسي مرضاة لله وما أشبهه مع أن الحكم عام هذا وأما ثانياً فلا ن لان اللام للقسم لم يحث الا في مقام التجب نحو قول ابن عباس دخل آدم الجنة وقت العصر فنه ما غربت الشمس حتى خرج وأما في غير هذا فالنحو لا يمنعونه ويمكن فيه المناقشة بأن التجوز لا يشترط فيه سماع الجزئيات فكيف سماع موارد الاستعمالات وهل هذا الاتهامت فيمنثله أن يقول لا حجة في حساب علماء النحوفان بعد تسليم العلاقة وصحة الانتقال لا وجه للمنع نعم لو كان بعيداً بحيث لا ينتقل اليه الذهن لكان للمنع وجه كما في الاب والابن فتأمل فيه وأما ثالثاً فالما في الحاشية بأنه على هذا يجب أن يكون يميناً عند نفيه لانه اذا قال مثلاً هي طالق وأراد أن لا يكون طلاقاً فهي باطلة وكذا ههنا لان اللام موجود وهذا ليس بشئ لان دلالة اللام على القسم بالنية لا يستلزم دلالة التمسك بالحق حتى يكون صريحاً كالطلاق بل مدعاه أن اللام معنى مجازي غير شائع يصح بالنية فافهم فانه دقيق وأجاب صدر الشريعة بأن ارادة النذر بطلت في صورة الارادتين وبقى ارادة اليمين ولزم كما اذا أراد اليمين وسكت عن النذر والنذر انما يثبت بنفس الصيغة وهذا مما يقتضي العجب عن مثله أما أولاً فلا نه يلزم عليه ان يثبت مع كل معنى مجازي معنى حقيقي أما المجازي فبالنية والحقيقي بنفس الصيغة وأما ثالثاً فلا ن الحقيقى انما يثبت في الصريح اذا لم يثبت منه معنى آخر وههنا قد ثبت المعنى المجازي فافهم ويمكن أن يقال قصد اليمين على سبيل الكناية فكان الناذر أراد النذر لينتقل منه الى اليمين فلا جمع أصلاً وان سمي هذا النحو بعباطل الكناية وفيه أنه على هذا يلزم أن لا يصح النذر فان المعنى الحقيقى في الكناية غير مقصود وليس مناط صدق وكذب وعقد وفسخ هكذا وقع القيل والقال وههنا البعض المشايخ من المتأخرين الذي بلغ مبلغ السابقين كلام هو أن النذر نوعان نذر بإيجاب شئ فقط ونذر بإيجابه بحيث لو لم يؤد المنذور لكان عليه كفارة اليمين فهذا القسم الاخير يلزم فيه أداء المنذور فان أدى فيها والاوجب عليه القضاء للنذور والكفارة لنقض العهد المؤكد بإيجاب الكفارة وهذا القسم قد يسمى يميناً لوجود موجب اليمين فيه أيضاً فالمراد في المسئلة من ارادة النذر واليمين ارادة هذا النحو من النذر لانه نذر من وجه ويمين من وجه ومن ارادة اليمين مع السكوت ارادة أن عليه الكفارة ولم ينو استقلالاً أن هذا واجب عليه فيمنثله لا جمع أصلاً وصورة الجمع ليس الا مانوى فيه اليمين مع نفي النذر يعنى ارادة اليمين من صيغة النذر مجازاً فافهم النية نفي للنذر سواء نفي صراحة أم لا هذا خلاصة كلامه رحمه الله تعالى فان قلت فهذا ابداء تصرف جديد لا بد عليه من حجة من الشارع قلت ليس هذا ابداء تصرف من عند نفسه بل مأذون فيه لان النذر أيضاً عهد كاليمين حتى لو نذر بالحرث يجب كفارة يمين لعدم إمكان الوفاء فيه فاذا أراد تأكد العهد بالزام الكفارة عند عدم الوفاء على نفسه فليس فيه بعد بل نذر في نذر داخل في عموم وليوفوا بنذورهم هذا غاية التتميم لكلامه لكن ليس ينبغي لامثالنا أن يجترى عليه فانه مخالف لما أطبق المشايخ السابقون عليه وحينئذ النزاع بينهما

وليس هو عدم العلم بالدليل فإن عدم العلم بالدليل ليس بحجة والعلم بعدم الدليل حجة أما الظن فالمجتهد إذا بحث عن مدارك الأدلة في وجوب الزور والافحمة وأما الله - ما فراهضا ضعيفة ولم يظهر له دليل مع شدة بحثه وعنايته بالبحث غلب على ظنه انتفاء الدليل فنزل ذلك منزلة العلم في حق العمل لأنه ظن استند إلى بحث راجح وهو غاية الواجب على المجتهد فإن قيل ولم يستعمل أن يكون واجبا ولا يكون عليه دليل أو يكون عليه دليل لم يبلغنا قلنا أما إيجاب ما لا دليل عليه فحال لأنه تكليف بما لا يطاق ولذلك نفينا الأحكام قبل ورود السمع وأما أن كان عليه دليل ولم يبلغنا فليس دليلنا في حقنا إذ لا تكليف علينا إلا فيما بلغنا فإن قيل

وبين أبي يوسف يصير لفظه وهذا أبعد ومن ادعى فلا بد له من شاهد ولو أشار من كلامهم هذا وأعمل الله يحدث بعد ذلك أمرا (مسئلة) الحقيقة المستعملة أولى من المجاز المتعارف عنده عملا بالأصل) فإن الحقيقة أصل فهمها مكن لا يصح العدول عنه في الحاشية هذا لا ينافي ما سياتي أن التخصيص بالعرف عمليا كان أو قوليا يتبع وذلك لما سياتي أن العام المخصص حقيقة عند الفقهاء وهذا لا يتأتى منا فإنا لا نقول بكونه حقيقة (وعندهما بالعكس) أي المجاز المتعارف أولى من الحقيقة المستعملة (للتبادر) إلى الفهم فإن التعارف يوجب التبادر بالارتباط ولا تعارضه الاصله لأن الاصله انما تقتضي الحمل عليه إذا لم يمنع مانع والتبادر والتعارف مانعان قويان فافهم فله أحق بالقبول (وقيل تساريا) فيتوقف حتى يتعين أحدهما بالدليل (أقول ينبغي أن يكون النزاع فيما يمكن مبناه على العرف كالاعتناء) لأن ما يكون مبناه على العرف يفهم منه المتعارف بالضرورة (ولهذا أفتوا بعدم الحنث عنده في حلفه لا يأكل لحما أبدا كل لحم آدمي إذا كان الخالف مسلما) مع أن اللحم حقيقة يصدق على لحم الآدمي قال مطلع الاسرار لا حاجة إلى التمسك بالاسلام في لحم الآدمي فإن الكافر والمسلم سواء فيه ونقل عن الزاهد العتابي أن الفتوى عليه والافيه رواية أخرى في المعبرات كالهداية وغيرها أنه يحنث لكونه لحما في الحقيقة ثم إن ما ذكره غير ظاهر وإن كان قبل هذا القول من قبل أيضا لأن مسألة الفرات والحنطة أيضا في المين الذي مبناه على العرف قال الامام خفر الاسلام ان هذا الخلاف مبنى على الخلاف في فرعية المجاز فلما كانت الفرعية عندهما باعتبار الحكم كان اعتبارهما أولى ففي مسألة أكل الحنطة لما كان حكم المجاز المتعارف شاملا لحكم الحقيقة اعتبراه (وعندهما لما كان باعتبار التكلم اعتبر التكلم فرج الحقيقة للاصالة وهذا التعليل يدل على أن الخلاف في المجاز المتعارف للحقيقة ثم في هذا التعليل نظر لأنه لو تم لدل على رجحان كل مجاز متناول للحقيقة سواء كان متعارفا أم لا ثم إن اعتبار الحنطة في التكلم لا يوجب اعتبار الحقيقة وإن تشبث بالاصالة فهي كافية ولا حاجة إلى الخلفية في التكلم فالحق ما أشار إليه المصنف أن المبنى للخلاف أنه اعتبار الاصله وهما التبادر (فرع) لا يشرب من الفرات ولا يأكل الحنطة ولا يبي (لشي من المعنى الحقيقي والمجازي) فعنده انصرف إلى الكرع) في الاول (و) إلى (عينها) أي عين الحنطة في الثاني فانه حقيقة الكلام وهي أسبق (وعندهما إلى ما نه اغترافا) في الاول أي الماء المنسوب اليه سواء كان بالاغتراف أو بالواني أو غيرهما بحيث لا ينقطع النسبة اليه في العرف حتى لو اتخذ منه نهرافلا يحنث بالشرب به أصلا لأنه انقطع النسبة عنه في العرف (و) ينصرف عندهما (إلى ما يتخذ منها) من الخبز وغيره في الثاني ولا يحنث بما يصير بالعمل جنسا آخر فلا يحنث بالسويق لأنه غير جنس الحنطة ولهذا يجوز بيع السويق بالدقيق متفاضلا عندهما كذا قالوا وتأمل فيه (وبعضهم فرق بين حنطة معينة وغير معينة) فقالوا في غير المعينة بأن يقول لا آكل حنطة يحنث بالاتفاق بالخبز وغيره لأن المتعارف فيه على ما يتخذ وفي المعينة بأن يقول هذه الحنطة فعلى الخلاف فعنده لا يحنث بالخبز بل بالعين وعندهما يحنث على كل حال لأن العادة فيه مختلفة (أقول ولك أن تدعى الاشتراك) أي اشتراك المعينة وغير المعينة (في العرف مطلقا) أي في مطلق الاطلاق (وان كان الغالب) في الاستعمال بعض أنحائهم - ما هو (ما اغتراف أو المتخذ فينبغي أن يحنث مطلقا) أي في المعينة وغير المعينة والفرق تحكيم ولا يخفى أنه على هذا استدرك قوله وإن كان الغالب فإن قلت يجوز أن يكون متعلقا بقوله ما أي العرف مشترك في كل العين والمتخذ والكرع والاغتراف فينبغي أن يحنث مطلقا بطريق عموم المجاز قلت ظاهر من حيث اللفظ لكنه مختل جدا فإن المذكور من قول الصاحبين في أصول الامام خفر الاسلام هو هذا كما أشرنا إليه وفي الهداية الاصح أنهم ما قائلان بعموم المجاز فيحنث مطلقا فينشد لا توجه لهذا الايراد عليهم الا أن البعض فهموا أنهم ما قالوا بالحنث بالمتخذ والاغتراف دون العين وبالعين عنده فكان المصنف نقل أولا هذا القول ثم اعترض فصحيح الحنث مطلقا وهذا وقد

فمقدر كل عامي أن ينفي مستند إلى أنه لم يبلغه الدليل قلنا هذا النما يجوز للباحت المجتهد المطلع على مدارك الأدلة القادر على الاستقصاء كالذي يقدر على التردد في بيته لطلب متاع إذا اقتش وبالع أمكنه أن يقطع بنى المتاع أو يدعى غلبة الظن أما الاعمي الذي لا يعرف البيت ولا يبصر ما فيه فليس له أن يدعى نقي المتاع من البيت فان قيل وهل الاستصحاب معنى سوى ما ذكرتموه قلنا يطلق الاستصحاب على أربعة أوجه يصح ثلاثة منها الأول ما ذكرناه والثاني استصحاب العموم إلى أن يرد تخصيص واستصحاب النص إلى أن يرد نسخ أما العموم فهو دليل عند القائلين به وأما النص فهو دليل على دوام الحكم بشرط أن لا يرد

ظهر لك من هذا القيل والقال أن الأشبه ما قالوا والامام أيضا غير مستمر على هذا الأصل والله أعلم بحقيقة ما عليه عباده الصالحون (مسئلة * الحقيقة تترك لتعذرها عقلا) كانت ابني لا كبر سنا وهذا القسم لا يكاد يوجد عندهما (أو) لتعذرهما (عادة) وان جاز عقلا (كلأيا كل من هذا القدر) فانه محال في العادة (فلما يحلها) أي فينعتق لما يحل القدر والأظهر بحله (أو) تترك (لتعسرها) وان لم يكن متعذرا (كن الشجرة) أي لا يأكل منها فان أكل عين الشجرة متعسروا وان أمكن (ف) يحث (لما يخرج) منه (مأكولا) كالتمر والشيرج وان لم يؤكل شيء منه فعلى ثمنه (أو) تترك (لهجرها عادة وان سهل كمن الدقيق) أي لا يأكل منه (فلما) الدقيق متخذ (له) أي لاجله كالخبز وغيره ولو تكلف وأكل عين الدقيق فقل لا يحث لانه سقط اعتبارها وقيل يحث لان الحقيقة لا تسقط بحال فعندهم ههنا عموم المجاز قال الامام فخر الاسلام الاول أشبه ثم ان فخر الاسلام أدرج هذه الامثلة في المتعذر فلعله أخذ معنى أعم من التعسروا ونحوه ومثل للهجر بنحو لا يضع قدمه في دار فلان واذا كان الهجر للعادة (فيتغير الحكم بتغيرها) وهو ظاهر (أو) لهجرها (شرعا فان الهجر شرعا كالهجر عرفا) فان المسلم ليس عرفه الا ما أخذ من الشرع (فلا يحث بالزنا في حلفه لا ينكح أجنبية) فيحمل النكاح على العقد دون الوطاء الذي وضع له في اللغة لانه هجر شرعا (الابنية) لانه نوى ما يحتمله الكلام وليس فيه تخفيف (وقد يتعذر ان) أي الحقيقة والمجاز (فيلغو كبنتي لزوجه الثابت نسبها) أما تعذر الحقيقة فظاهر وأما تعذر المجاز (فلا يقع الطلاق للمنافاة بين تحريم النسب وتحريم النكاح) وهو الطلاق فان الاول تحريم مؤبد منافي للنكاح بخلاف الثاني فانه حادث وأثر من آثاره وأما التحريم المؤبد فليس اثباته في وسعه بخلاف الحرية من ابتداء الملك وانما لا يحمل على التشبيه كما نقل عن علماء البيان حتى يكون ظاهرا لان كونه تشبيها لا ينبغي أن يقال به فاننا نعلم بالضرورة الاستقرائية أن المقصود من هذا الكلام استعارة أو تجوز في الاسناد والاول قد بطل والثاني لا يفيد فائدة شرعية اذ لا يلزم منه الظهار ولا الطلاق لدعوى الاتحاد فيه بين البنت والزوجة فغاية ما لزم منه التحريم المؤبد وهو ليس في وسعه بخلاف ما قلنا في هذا ابني فان الاعتاق من حين الملك في وسعه فتأمل فيه وأما علماء البيان فليس مقصودهم أنه تشبيه بتقدير أداته كيف وهم يقولون إنه تشبيه بليغ واذا كان الاداة مقدرة والمقدر كالمذكور فلا فرق اذ بينهما وبين ما ذكر فيه الاداة وأيضا ليس الاعراب باقيا فأى قرينة على التقدير وهؤلاء ذواليد الطولي في العلوم الادبية كيف يقولون مثل هذا القول فانه كما قال الشيخ عبد القاهر ينزل الشعر الى شيء مفسول بل مرادهم أن ههنا مجازا عقليا فاسناد الاسد مثلا الى زيد وادعاء أنه هو هو غلو في التشبيه الذي اعتبر في الذهن لان التشبيه مدلول الكلام فتأمل فيه ولا تريد باللعو أنه لا يصح له معنى من المعاني حتى يرد عليه أنه لا يلزم من بطلان التجوز في الطلاق ونحوه بطلان تجوزات آخر فانه يجوز أن يكون الشفقة ونحوها بل تريد أنه ليس له معنى يترتب عليه حكم شرعي ثم ان الكلام لا يخلو عن شيء فانه لم لا يجوز أن يراد به الطلاق بجامع الشركة في نفس الحرمة واشتهار البنت بالحرمة ألا ترى أن البلادة في البلد من صنف وفي الجمار من صنف آخر مع أنه متجوز له وان تتبعت موارد الاستعارات أيقنت أنه ليس يجب الاشتراك في الجامع من جميع الوجوه وفي التعبير به نوع قصد الى المبالغة فينبغي أن يقع طلاقا باثنا ولنا أن نقول أيضا ان نوى هذا التحريم المؤبد يجب أن يكون عينا بل اقصده التحريم مطلقا فهو عين كفا في تحريم الامة فان تحريم الحلال عين هذا والله سبحانه عليم بأحكامه قال المصنف (أقول لو نوى الطلاق من تحريم الوطاء اللازم لموجب اللفظ) المفهوم تبعاله (كاليمين) المنوى (من) لازم موجب (النذر هل يقع أم لا) يقع (فافهم) فانه ان كفى هذه الارادة فالوقوع للطلاق لازم ههنا والافلا يتم كلامكم هناك وقد عرفت أن الكلام على هذا النحو لا يتم هناك أيضا (مسئلة) لا خلاف في أن الحقيقة الشرعية التي

نسخ كمدل العقل على البراءة الأصلية بشرط أن لا يرد سمع مغير الثالث استحباب حكم دل الشرع على ثبوته ودوامه كالملك عند جريان العقد المالك وكشغل الذمة عند جريان اتلاف أو التزام فان هذا وان لم يكن حكما أصليا فهو حكم شرعي دل الشرع على ثبوته ودوامه جميعا ولولا دلالة الشرع على دوامه الى حصول براءة الذمة لما جاز استحبابه فالاستحباب ليس بحجة الا فيما دل الدليل على ثبوته ودوامه بشرط عدم المغير كمدل على البراءة العقل وعلى الشغل السمي وعلى الملك الشرعي ومن هذا القبيل الحكم بتكرار لزوم الوجوب اذا تكررت أسبابها كتكرار شهر رمضان وأوقات الصلوات ونفقات الاقارب عند تكرار

وضعها أهل الشرع كالفقهاء وعلماء الاصول ولا في أن الالفاظ الشرعية لا تحتاج الى القرينة في افادة المعاني الشرعية وانما الخلاف في أن هذه الدلالة لاجل وضع الشارع أو بالاشتهار بين أهل الشرع من المسلمين فاختر المصنف الاول وقال (الحقيقة الشرعية بأن نقلها الشارع) من المعاني اللغوية الى الشرعية لمناسبة (وهو الظاهر أو وضع) الشارع ايها (ابتداء) على ارتجال (واقعة عند الجمهور) والمذكور في المنهاج والمحصول عند المعتزلة (وقال) القاضي أبو بكر (الباقلاني) من الشافعية (و) القاضي أبو زيد (الدبوسي) منا (و) الامام نضر الاسلام (البردوي) من كبار مشايخنا ومن في طبقته كشمس الأئمة والامام صدر الاسلام (و) القاضي (البيضاوي) من الشافعية الحقيقة الشرعية الموضوعية من الشارع للمعاني الشرعية غير واقعة والمستعمل في المعاني الشرعية (مجازا شهرا) وقد ينسب الى القاضي الباقلاني تارة أنهم حققوا لغوية في المعاني الشرعية وتارة أنهم استعملوا في المعاني اللغوية والزيادات شروط للاعتبار شرعا ولما كان هذا باطلا بالضرورة للقطع بأنهم استعملوا في المعاني الشرعية وهذا الذي ذواليد الطولي في العلوم كيف يتفوه بهم هذا قال المصنف تبعا لشارح المختصر (والحق أنه لا ثالث) لهذه المذاهب ولعل القاضي لم ينص عليه والا فلا يصح هذا القول (ففي كلام الشارع) ان وردت هذه الالفاظ الشرعية (قبل الاشتهار عند عدم القرينة) شيء منهما (على أيهما يحمل) فعند القائل بالحقيقة الشرعية يحمل على الشرعي وعند منكرها يحمل على اللغوي وهذا فائدة الخلاف (لنا الاستعمال بلا قرينة) في الشرعي متحقق وهو أمانة الحقيقة وهذا انما يتم لو ساعد عليه المنكر (و) لنا أيضا (فهم الصحابة) الشرعي (كذلك) أي بلا قرينة والفهم بدون القرينة دليل الحقيقة وهذا انما يتم لو ثبت فهمهم قبل الاشتهار من غير قرينة وهذا في غاية الخفاء (و) لنا أيضا (عدم صحة النفي) أي نفي مسمى الالفاظ الشرعية من المعاني الشرعية (في اصطلاح الخطاب) وهو الشرع فلا يقال للاركان المخصوصة ليست صلاة وعدم صحة النفي علامة الحقيقة وهذا انما يتم لو سلم عدم الصحة قبل الاشتهار وفي خطاب الشارع دون المشرعة (و) لنا أيضا (الاستمرار) للشارع (على) المعنى (الثاني) الشرعي (مع ترك الاول) اللغوي (الابدليل) كالقرينة وهذا الاستمرار لا يكون الا في الحقيقة (وهذا معنى قول ابن الحاجب لنا للقطع بالاستقراء على أن الصلاة مثلا الركعات) واذا كان مراده هذا الاستمرار على استعمالها في الركعات (فان دفع ما في التحرير أنه لا يتم لجواز القطع) فيه (بالشهرة) بين كافة المسلمين وهجر اللغوي (أو) القطع (بوضع أهل الشرع) ثم ان الاستدلال بالاستمرار لا يغاير كثيرا الاستدلال بالاستعمال من غير قرينة وههنا أيضا لا تخلو دعوى هذا الاستمرار عن توجه منع (والقول) في الجواب عن هذا الدليل (بانها باقية على اللغة) وهو الدعاء (والزيادات) من القيام والركوع وغيرهما من الاركان (شروط شرعا) لا اعتبار الدعاء (مع أنها لا تعم كالزكاة) أي لا تعم مثل الزكاة (فانها لغة التمسك وشرعا التمسك المخصوص) لمال مخصوص فهناك تثبت حقيقة شرعية من غير تأت لهذا العذر والمناقشة فيه بأنهم اللغة للتطهير أيضا فهو التطهير للقلب والتمسك المخصوص شرط له أو وسيلة اليه لا تضر كثيرا فانها بعد التمسك مناقشة في المثال (ردبانه) أي هذا القول (يستلزم عدم سقوط الصلاة بالدعاء) لان المفروض على هذا القول الدعاء بالذات والاركان لاجله (و) الحال أن الدعاء (ليس بفرض كما في الآخر) بالاتفاق وللمناقشة أن يقول ان القراءة فرض عندكم فيلزم منه أن لا يتأدى بلا قراءة مع أن الآخر يتأدى منه وان اعتذر أنه أقيم بدله تحريك اللسان للعذر فلهذا القائل أيضا يتأتى هذا العذر نعم يتم الاستدلال بهذا النحو من الخفية فان لهم أن يقولوا يلزم على هذا أن لا تصح صلاة القادر على الدعاء من غير دعاء مع أنه تصح ولا يتأتى من الشافعية هذا القول فان الفاتحة عندهم فرض وفيها دعاء والحق في الرد أن هذا مكابرة فانه علم من ضروريات الدين أن الصلاة هذه الاركان وأحاديث بيان الصلاة أيضا محكمات فيه فان قلت النية شرط في الصلاة وهي دعاء نفسي

الحاجات اذا فهم انتصاب هذه المعاني اسبابا لهذه الاحكام من أدلة الشرع اما مجرد العموم عند القائلين به أو بالعموم ووجه من القرائن عند الجميع وتلك القرائن تكريرات وتأكيدات وأمارات عرف جملة الشريعة قصد الشارع الى نصبها أسبابا اذا لم يمنع مانع فلو دلالة الدليل على كونها أسبابا لم يجز استصحابها فاذن الاستصحاب عبارة عن التمسك بدليل عقلي أو شرعي وليس راجعا الى عدم العلم بالدليل بل الى دليل مع العلم بانتفاء المغير أو مع ظن انتفاء المغير عند بذل الجهد في البحث والطلب الرابع استصحاب الاجماع في محل الخلاف وهو غير صحيح ولترسم فيه وفي افتقار الثاني الى دليل مسثلتين ((مسئلة))

أجاب بقوله (والنية لا تستلزم الدعاء القلبي حتى يكون كلاما نفسيا) وأيضا النية خارجة عن الصلاة متقدمة عليها فلا يكفي كونها دعاء إلا أن يوجبوا دعاء نفسي على الآخر بعد النية وفيه ما فيه (ومنع كون صلاة صلاة شرعا) بل عبادة أخرى أقيمت مقام الصلاة كالغديبة أقيمت مقام الصوم للعذر (كقيل) في حواشي ميرزا جان (يستلزم أن لا يكون) الآخر (مكفا بالصلاة) وهو باطل فإن قلت لهم أن يسلموا ذلك قلت لعله مخالف للاجماع المنكرون للحقيقة الشرعية (قالوا ونقلها) الشارع (لفهمها الصحابة) رضوان الله عليهم أجمعين (فان الفهم شرط التكليف) وهم مكلفون فهم فاهمون واذا كانوا فهموا (فنقل الينا بالتواتر ولم يوجد) الأحاد فضلا عن التواتر (قلنا التفهيم مشترك) بين كونها حقائق شرعية وبين كونها مجازات فاهو جوابكم فهو جوابنا (على أنه حصل) الفهم (بالبیان النبوي وقد نقل متواتر المعنى) وان لم يكن متواتر اللفظ (مع أنه قد يحصل) البيان (من غير تصريح كالأطفال) فليجز أن يكون الفهم ههنا بهذا الوجه هذا والذي يظهر من تتبع كلام المحققين أن في نقل الدليل تحريفا عما كان عليه وحاصله أنه لو كان النقل الشرعي متحققا لفهم الصحابة أولا أنها وضعت لهذه المعاني فان الفهم شرط التكليف وفهم المعاني الوضعية لا يكون إلا بعد العلم بالوضع وأيضا انهم ماهرون بوجوده الدلالات ولو كانوا علموا أنها مندولات بوضع الشارع لنقل الينا نقلا متواترا كما في أوضاع اللغات لتوفر الدواعي الى نقله ولم ينقل أحاد فضلا عن التواتر فينبذ لا يرد الأول فانه غير مشترك الإلزام ادعى المجازية يلزم فهم المعنى بواسطة القرينة وهم قد فهموا ونقل الينا بخلاف النقل فانه يلزم عليه معرفة الوضع لفهم المعنى وكذا الثاني فانه لم يبين النبي صلى الله عليه وآله وأصحابه أجمعين وسلم أن هذه الألفاظ موضوعة لهذه المعاني ولم ينقل هذا أحاد فضلا عن التواتر وأما الثالث فله نحو ورود اذ يجوز أن يكونوا علموا بالتجربة ثم من بعدهم كذلك والتصریح ليس ضروريا لكن الامر غير خاف على ذي كياسة فانه ما علم بهذا النحو أيضا كما هدا نا اليه مطلع الاسرار الالهية ومما ينبه عليه أنه لو كان كذلك لصرح به أحد ولو في وقت كما صرحوا ببعض أوضاع اللغة ثم ان دعوى النقل دعوى على الله تعالى فلا بد لاثباتها من قاطع وليس ههنا أمارات ظنية فضلا عن القاطع فلا يليق بحال مسلم أن يجترأ على الله بما لا يعلم (وأما قولهم) في نفي النقل الشرعي لو كان حقيقة شرعية لكانت غير عربية لعدم وضع العرب و (لكن القرآن غير عربي) لاشتماله عليها وقد قال الله تعالى انا أنزلناه قرآنا عربيا (فقد مر الجواب عنه) في مسئلة المعرب

((تتمة * المعتزلة سمو اقسامها)) من الحقيقة الشرعية (حقيقة دينية وهو ما دل على أصول الدين كالإيمان والمؤمن دون الصلاة والمصلى ولا مشاحة) في الاصطلاح قال في الحاشية لا مشاحة معهم في مجرد التسمية لكن ادعوا أنها موضوعات مبتدأة بلا مناسبة صحيحة للتجوز والنقل واستدلوا عليه بأن الإيمان يعتبر فيه الاعمال ومحله الكلام ((مسئلة * المجاز يصح شرعا) في الألفاظ الشرعية (لعدم وجوب النقل) في التجوز خصوص الألفاظ بل يكفي معرفة أنواع العلاقات وههنا هذه الأنواع متحققة فيصح التجوز فيها أيضا فان قلت كيف يصح التجوز فيها عند اتباع الامام نفي الاسلام مع أنه لا بد له من معنى وضعي وههنا ليست المعاني الشرعية وضعية لها قلت هب أنها ليست وضعية لها بوضع الشارع وأما بوضع المتشرعة فهي وضعية ثم انه بعد الشهرة بلغت في استعمال المسلمين من أهل اللسان الى أنها تفهم من غير قرينة فصارت مثل الدابة حقيقة فيصح التجوز (قالوا الكفالة بشرط البراءة) أي براءة الاصيل عن الدين (حوالة) وهذا الشرط قرينة عليه (والحوالة بشرط عدم البراءة كفالة) بقرينة هذا الشرط (لاشترائهما) أي الكفالة والحوالة (في افادة ولاية المطالبة) من الكفيل والمحتمل عليه فتصح الاستعارة من الطرفين كافي الغرة والصبح (والشراء) يتجوز (في الملك وبالعكس) لعلاقة السببية والمسببية وانما جاز من الطرفين (لتكرار الافتقار) من الطرفين فان الملك حكم الشراء (قالوا الاحكام علل ما كية)

لا حجة في استحباب الاجماع في محل الخلاف خلافا لبعض الفقهاء ومثاله التيمم اذا رأى الماء في خلال الصلاة مضى في الصلاة لان الاجماع منعقد على صحة صلاته ودوامها فطريان وجود الماء كطريان هبوب الريح وطلوع الفجر وسائر الحوادث فتحسن نستحب دوام الصلاة الى أن يدل دليل على كون رؤية الماء قاطعا للصلاة وهذا فاسد لان هذا المستحب لا يخلو اما أن يقرب بأنه لم يقم دليلا في المسئلة لكن قال أنا نافي ولا دليل على النافي واما أن يظن أنه أقام دليلا فان أقرب بأنه لم يدل فسنين وجوب الدليل على النافي وان ظن أنه أقام دليلا فقد أخطأ فانقول انما يستدام الحكم الذي دل الدليل على دوامه

أى غائبة فانها فائدة وضع الاسباب فله نوع عليه الشراء وله افتقار والشراء سبب للملك (والاسباب العلل الآلية) فانها آلة لتحصيل الاحكام واذا صح التجوز فيهما من الطرفين (فلو عني بالشراء الملك في قوله ان اشتريته فهو حر فاشترى نصفه وباعه ثم اشترى النصف الآخر لا يعتق هذا النصف الا قضاء) لانه نوى خلاف الظاهر وفيه ترفيه فلا يقبله غير العليم الخبير (وفي عكسه) أى اذا قال ان ملكته فهو حر وعني الشراء فاشترى النصف ثم باع واشترى النصف الباقي (يعتق قضاء) لانه ليس فيه ترفيه (وديانة) لان العليم يجازى على حسب النية (والوجه) في هذه المسئلة (أن الملك يستدعي الاجتماع عرفا) حتى لو ملك شقصا من الدار فرأى عن الملك فلك شقصا شقصا حتى الكل لا يقال له انه ملك الدار (دون الشراء) فانه لا يستدعي الاجتماع ففي الاول لو لم يعن شيئا أو عني معناه حنت لانه وجد شرطه الظاهري أو المنوي أيضا واذا نوى الملك لم يحنت لانه ما وجد الشرط وهو التملك جملة واذا عني الشراء حنت لوجود شراء الكل ولو غير مجتمع (ويصح) تجوز (السبب للسبب) فيما لا تكرر للافتقار (فيصح العتق للطلاق) فان العتق ازالة ملك الرقبة وهي سبب لازالة ملك المتعة كما في الامة (و) يصح (البيع والهبة للنكاح) فانهما لا يثبت ملك الرقبة وهو سبب لا يثبت ملك المتعة (خلافا للشافعي) رحمه الله تعالى (فيهما) أى في الهبة والبيع لاجل الفساد في التجوز من السبب الى السبب بل لأن هذا الانعقاد عنده من خصائص الرسول صلى الله عليه وآله وأصحابه وأزواجه وأهل بيته وبارك وسلم بالنص خالصة لك ونحن نقول ان الخلو ص راجع الى ثني المهر كما يكون في الهبة الحقيقية فالمعنى والله أعلم انا أحلنا امرأة مؤمنة وهيت نفسها للنبي أى من غير بدل وأراد النبي أن ينكحها حال كون الواهبة خالصة لا أيها النبي فانها لغيرك لا تحل من غير بدل أو راجعة الى مطلق أزواجه المطهرات أى أحلنا أزواجه حال كونهن خالصة لك من دون المؤمنين فانهم أمهاتهم لا تحل لهم وأما تخصيص المجاز لشأن النبي كما يقوله الشافعي رضي الله عنه فما لا وجه له فتدبر ثم ان كون هذه الامثلة مما نحن فيه غير ظاهر لان الهبة والبيع عقدان مخصوصان بسيان ملك الرقبة والنكاح عقد مخصوص سبب ملك المتعة وليس أحدهما سببا للآخر بل هما سببان في واحد فان النكاح سبب ملك المتعة والبيع والهبة أيضا سببان الا أن النكاح بالذات وهو ما بالعرض وكذلك الاعتاق تصرف من المعتق في المملوك يوجب العتق والتطبيق تصرف من الزوج في الزوجة يوجب زوال ملك المتعة فليس أحدهما سببا للآخر فهذه الامثلة خارجة عما نحن فيه من اطلاق السبب على السبب فلا يخلص الا أن تعميم السببية بأن يكون سببها أو سببها لما وضع ذلك الشيء له فالبيع والهبة سببان لما وضع النكاح له وكذا العتاق سبب لما وضع الطلاق له وهو زوال ملك المتعة وهذا ويمكن أن تجعل هذه الامثلة استعارات فاستعمل البيع والهبة في النكاح لمشابهة النكاح اياهما في افادة ملك المتعة ولا يجوز العكس أى استعمال النكاح فيهما لعدم افادة النكاح ملك الرقبة المفاديهما هذا والطلاق أيضا مشابه للعتق في ازالة ملك المتعة وأما العكس فسيجي عاله مشروحا ان شاء الله تعالى (ولا يتجوز بالسبب) المحض الغير العلة (عن السبب عند الحنفية خلافا له فصيح عنده الطلاق للعتق دونهم) أى دون الحنفية فانهم لا يجوزون ذلك (لهم أن المجوز) لصحة التجوز (الاعتبار نوعا) أى علاقة اعتبر نوعها من الواضع (ولم يثبت) نوع التجوز (بالفرع عن الاصل بل) ثبت التجوز (بالاصل عن الفرع) فلا يصح بالسبب الذي هو الفرع عن الاصل (اذ لم يجز والمطر للسماء بل) حوزوا (العكس) أى السماء للمطر (الا أن يختص) المسبب (بالسبب) أى يكون له خصوصية عرفية موجبة للانتقال لا معنى أنه يوجد فيه ولا يوجد في غيره حتى يرد عليه النقض بقوله تعالى انى أراى أعصر نجرالا أن النجر مستبب غير مختص بالغيب على أن كونه من هذا القبيل ممنوع بل هو مجاز باعتبار ما يؤل (حينئذ) يصير المسبب (كالعول يجوز) فيه

فالدليل على دوام الصلاة ههنا لفظ الشارع أو إجماع فان كان لفظا فلا بد من بيان ذلك اللفظ فلعلمه يدل على دوامها عند
العدم لا عند الوجود فان دل بعمومه على دوامها عند العدم والوجود جميعا كان ذلك تمسكا بعموم عند القائلين به فيجب اظهار
دليل التخصيص وان كان ذلك بإجماع فالإجماع منعقد على دوام الصلاة عند العدم أما حال الوجود فهو مختلف فيه ولا
إجماع مع الخلاف ولو كان الإجماع شاملا حال الوجود لكان المخالف خارقا للإجماع كما أن المخالف في انقطاع الصلاة عند
هبوب الرياح وطلوع الفجر خارق للإجماع لان الإجماع لم ينعقد مشروطا بعدم الهبوب وانه قد مشروط بعدم الماء فاذا وجد

التجوز (من الطرفين) من المسبب للسبب وبالعكس (كالنبت للغيث وبالعكس) ولعل الشافعية لا يقنعون بهذا بل لا يسلون
عدم ثبوت هذا النوع ويهتمون الاستقراء وخصوص عدم اجازة المطر للسماء وتجوز العكس لا يصلح حجة لجواز أن يكون
هناك مانع آخر والمثال الجزئي لا يكفي لتصحيح القاعدة الكلية هذا ولنتكلم في فرعبة مسألة الاعتناق فاعلم أن تفرعهم عدم
صحته تجوز الطلاق للعتاق باعتبار علاقة المسببية لا يوجب عدم الصحة لعلاقة أخرى فانه يجوز أن يكون استعارة لا اشتراكهما
في كونهما أزالتين للملك وتصرفين لازمين غير مؤثر فيهما الهزل والجواب عنه من وجهين الأول ما أفاده الامام في الاسلام أنه
لا يكفي الاشتراك في مطلق الاوصاف كيف والاصح السماء للارض والاسد للثعلب لأجل الاشتراك في الشيئية والحيوانية
بل لا بد من الاشتراك في المعنى المشروع كيف شرع وليس ههنا فان الاعتناق شرع لاثبات القوة المخصوصة والطلاق لازالة
القيد ولا اتصال بينهما فلا تصح الاستعارة وما عن الامام أن الاعتناق ازالة الملك حتى يتجزأ بتجزئ الملك فالمراد منه أن
التصرف الصادر منه هذا لأن الاعتناق هذا كيف والالفاظ الشرعية اعتبرت فيها الاوضاع اللغوية ويرد عليه أننا لانسلم أن لا بد
للاستعارة من الاشتراك في وصف شرع لأجله بل لا بد لها من الاشتراك في وصف ما وههنا الطلاق والعتاق قد اشتركا في
أوصاف كاللزم وعدم تأثير الهزل وافادة حرمة الفرج وغير ذلك وهذا موجود في الطلاق والعتاق فينبغي أن تصح الاستعارة
بينهما ما وتلوح آثار رضامطلع الاسرار الالهية بهذا وجوابه أن مراد هذا الخبر أن لا بد ههنا من الاشتراك في المعنى المشروع
كيف شرع لا في أي وصف كان مطلقا وذلك لان الاستعارة مبنية على المشاركة في أخص الاوصاف المستترة بحيث يصح
الانتقال وهذا الوصف ههنا أي في الشرعيات ما شرع لأجله فان التصرفات الشرعية اشتهرت بأحكامها فيعتبر الاشتراك
فيها وههنا ليس الاشتراك في المعنى المشروع لأجله اذ بالاعتناق تحدث قوة شرعية وبالطلاق يرتفع قيد النكاح فأي هذا من
ذلك هذا ما عندى واعلم الله يحدث بعد ذلك أمرا واعتراض في التلويح بأننا لانسلم أن الاعتناق اثبات القوة بل هو ازالة الملك
ومن ادعى فعلية البيان ولا يكفي كون المعنى المنقول عنه مراعى في المنقول بل نقول لا نقل ههنا فان الاعتناق في اللغة لازالة
الملك لا غير وأما اثبات القوة فلا يفهمه الا الأفراد من الفقهاء ومعنى الاعتناق يفهمه كل أحد ههنا قال مطلع الاسرار
الالهية ناقلا عن جدى المولى الشهيد قطب الملة والدين انه لا نقل بل في اللغة الاعتناق لاثبات القوة فان كل أحد يعلم ويحكم
بأن الرقيق ضعيف والعقيق قوى والفقهاء انما يعرفون كنه هذه القوة لا غير فقد ظهر فساد قوله ان اثبات القوة لا يعرفه الا
آحاد من الفقهاء والدليل على كونه موضوعا بازاء هذا المعنى أن العقيق في اللغة القوى والعقيق القوة فاذا جعل أفعالا
يكون اثبات القوة فان معنى المجسر محفوظ في أبواب المريد من ادعى النقل في ازالة الملك فعليه البيان اذ الظاهر عدمه لانه
خلاف الاصل وكذا المخلص عن البيان لمن ادعى أنه في اللغة لهذا المعنى فان الظاهر أيضا عدمه والالزم الاشتراك هذا ثم بقي
كلام أورده صدر الشريعة وهو أن يجعل الطلاق مستعارا لازالة الملك لا للاعتناق فينبغي أن يقع العتاق وأجيب بأن الاعتناق
تصرف شرعى لا بدله من لفظ يدل عليه حقيقة أو مجازا وازالة الملك يدل عليه مجازا اطلاقا للسبب على المسبب وأما الطلاق
المستعار لازالة الملك فلا يدل على الاعتناق أصلا وأورد أنه يجوز أن يقع العتاق بالدلالة الالتزامية وأجيب بأن ازالة الملك ليس
ملزوما للعتاق فانه يكون بالتبع ولذا لا يعتق بقوله لا ملك لي عليك بل لا بد من صيغة الاعتناق وليس ههنا الا اذا قصد بازالة الملك
العتاق فيلزم التجوز في التجوز وتعقب عليه المطلع على الاسرار الالهية بأن ازالة الملك لا الى مالا ملزوم العتاق وأما قوله
لا ملك لي اخبار عن عدم ملكه فان وجد مالك آخر فله والا كان حرا الاصل بخلاف ما نحن فيه وأيضا بارادة الاعتناق من ازالة
لا يلزم التجوز في المجاز بل يجوز أن يكون على طريق الكناية البيانية هذا * الوجه الثاني أن استعارة القوى للضعيف صحيحة

فلا إجماع فيجب أن يقاس حال الوجود على حال العدم المجمع عليه بعلّة جامعة فأما أن يستحب الإجماع عند انتفاء الإجماع فهو محال وهذا كما أن العقل دل على البراءة الأصلية بشرط أن لا يدل دليل السمع فلا يبقى له دلالة مع وجود دليل السمع وههنا انعقد الإجماع بشرط العدم وانتفى الإجماع عند الوجود أيضا فهذه الدقيقة وهي أن كل دليل يصاد نفسه الخلاف فلا يمكن استحبابه مع الخلاف والإجماع يصاد نفسه الخلاف إذا إجماع مع الخلاف بخلاف العموم والنص ودليل العقل فإن الخلاف لا يصاده فإن المخالف مقر بأن العموم تناول بصيغته محل الخلاف إذ قوله صلى الله عليه وسلم لا صيام لمن لم يبيت الصيام من

دون العكس فلا يقال للأسد زيد بل بالعكس وههنا الاعتاق أقوى في إزالة الملك من الطلاق فلا يصح استعارة الطلاق للعتاق وأورد صاحب التلويح بأن الاعتاق قاصر في إزالة الملك لأنه يبقى أثره من الولاء وأيضا ليس ضروريا في التشبيه كونه أقوى وجوابه أن الاعتاق يجعل الرقبة قوية بعدما كانت ضعيفة بالملك فله تأثير أقوى في إزالة من الطلاق فإنه لا يزال ضعف الملك أصلا بل يرفع قيد ملك النكاح وهو ملك ضعيف فإزالته أزالة ضعيفة والولاء ليس أثر الملك بل الحصة كحصة النسب ومن ضروريات العربية أن الاستعارة للبالغه وهو في استعمال الأشد في الأضعف دون العكس هذا والله أعلم بأحكامه (مسئلة * قال الامام الرازي (المجاز انما يكون في اسم الجنس) فقط (وأما الفعل والمشتق فيوجد فيهما بالتبعية) أي بتبعية المشتق منه (وأما الحرف والعلم فلا يوجد فيهما) أصلا لا بالذات ولا بالتبع (وقيل بوجوده في الحرف أيضا بالتبعية) أي بتبعية المتعلق الذي يعبر به عن المعنى الحرفي كما يقال الباء اللصاق فالمجاز يقع أولا وبالذات في اللصاق وبتبعيته في الباء (وهو الحق) فإن الاستقراء شهد بأن في الحرف مجازا كما سيظهر ان شاء الله تعالى (وقال) الامام حجة الاسلام (في المستصفي قد يدخل المجاز في الاعلام أيضا) اذا وجد علاقة صحيحة للانتقال (وهو الحق تقول هذا سيمويه) استعير للمتجحر في النحو (ولكل فرعون موسى) أي لكل مبطل محق هذا (مسئلة * كل منهما) أي الحقيقة والمجاز (باعتبار تبادل المراد وعدمه ينقسم الى صريح) وهو ما ظهر المراد منه (وحكمه ثبوت الحكم) الذي جعل الصريح سبيله (بعين الكلام) من غير توقف على النية (كصيغ العقود) التي لا يعتبر فيها الرضا (والفسوخ) كأنك طالق وأنت حر والضمير فيه وان كان كناية على ما قالوا لكن الطلاق صريح في معناه المراد والحق أن الضمير المقرون بالقرينة صريح أيضا (ومنه المشترك المشتهر في أحدهما والمجاز المتعارف) الذي هجرت حقيقته والمجاز المقرون مع القرينة كهذا ابني (و) ينقسم (الى كناية) وهي ما استتر المراد منه فلا يثبت الحكم فيها (الابنية أو قرينة) دالة على تعيين المراد (ومنه أقسام الخفاء) من الخفي والمشكل والمجمل والمتشابه (والمجاز الغير المشتهر) الخفي القرينة (وههنا فوائد الاولى قالوا لوجرى على لسانه غلطا أنت طالق) عند ارادة التسييح أو غيره (يقع) الطلاق ويفهم من بعض الفتاوى أنه يقع ديانة وقضاء (ولو أراد الطلاق من وثاق) وهو المعنى الأصلي (فهى زوجته ديانة) ولا يقع الطلاق الا قضاء لأنه كما بالظاهر لا بالسرائر قال الشيخ ابن الهمام (والحق في الكل) أي الخطا واردة الطلاق عن الوثاق (الوقوع قضاء فقط) لاديانة (الآثرى) أنه (لا يثبت حكم البيع والشراء مع الهزل لعدم الرضا بالحكم) دون السبب فان الهازل يتلفظ الكلام بالقصد والرضا ولا يقصد وقوع الحكم (فبالسبب أولى) أي لعدم ثبوت الحكم بعدم الرضا بالسبب أولى كما في الغلط هذا وفيه شائبة من الخفاء فإنه لا يصح قياس الطلاق ونحوه على بيع الهازل بهذا النحو فإنه مع فارق لأن المراضاة في البيع شرط ويتخلف حكمه عن السبب ويقبل الانقاسخ بخلاف الطلاق فحينئذ لقائل أن يقول فقدان الرضا لانه عدم ثبوت الحكم في البيع لا في الطلاق ونحوه (و) ألا ترى انه (لا كفارة في عين جري على لسانه من غير قصد اليه كلا والله وبلى والله) فكذا الطلاق ونحوه لقوله تعالى لا يؤاخذكم الله باللغو في أيمانكم قالت أم المؤمنين عائشة الصديقة رضي الله تعالى عنها نزلت في قول الرجل لا والله وبلى والله ورواه البخاري ولعل القائل بوقوع طلاق الغالط يلزم وجوب الكفارة في اليمن من غير قصد ولا بعد فيه أيضا فإنه لا يخلو عن قلة تثبت في تعظيم اسم الله عز وجل ومشايخنا يؤولون اللغو باليمن على الماضي بظن الصدق وهو أيضا منقول عن بعض الصحابة قال الامام مالك هذا الذي وجدت عليه السلف هذا (وكيف) يقع طلاق الخاطي (ولا فرق بينه وبين النائم عند العلم الخبير) في عدم القصد واذا لم يقع طلاق النائم فلا يقع طلاق الخاطي وهذا القياس جيد (نعم لا يصدق غير العلم الخبير) بل يقول كذبت في الاخبار عن الخطا (وهو القاضي عملا بالظاهر)

الليل شامل بصيغته صوم رمضان مع خلاف الخصم فيه فيقول أسلم شمول الصيغة لكنني أخصه بدليل فعلية الدليل وههنا المخالف لا يسلم شمول الاجماع محل الخلاف اذ يستحيل الاجماع مع الخلاف ولا يستحيل شمول الصيغة مع الدليل فهذه الدقيقة لا بد من التنبيه لها فان قيل الاجماع يحترم الخلاف فكيف يرتفع بالخلاف قلنا هذا الخلاف غير محرم بالاجماع وانما لم يكن المخالف خارقا للاجماع لان الاجماع انما انعقد على حالة العدم لا على حالة الوجود فن ألحق الوجود بالعدم فعليه الدليل فان قيل

لوجود العقل والادراك فيقع قضاء (ولا يرد الحديث ثلاث جدهن جدوهر لهن جد النكاح والطلاق والرجعة) رواه الترمذي فانه يدل على أن لا اعتبار للقصد في هذه العقود أصلا وعدم الورد (لان الهازل راض بالسبب) وإيقاعه (لا بالحكم) فالذي يدل عليه الحديث أن لا اعتبار للقصد في الحكم (والغالب غير راض بشئ منهما) فلا يكون في حكمه هذا * الفائدة (الثانية) قيل هذه الالفاظ (أي الصيغ الشرعية من العقود والفسوخ) (أسباب خارجية) (للاحكام) (على مثال سببية القتل للموت في الخارج وانما يقصد وقوع) الحكم (المقصود بالنساء من بطريق قصد أثر مخصوص خارجي عن سبب خارجي) لا بطريق أن يقصد معانيها المؤثرة في الاحكام (فهذه الالفاظ ليس لها معنى) يعتبر عند الإيقاع (بل أنفسهم ما معان خارجية يمكن أن يقصد الدلالة بالالفاظ الاخر عليها) قال في الحاشية قد نقل هذا القول بعض تلامذة المحقق الشهيد قطب الدين السهالي قدس سره واني لا ظنه بعيدا عن مثله والله أعلم بالصواب اهـ (أقول ذلك شئ عجيب فانه حينئذ كيف يصح التجوز عنها) فانه لما لم يكن لها معنى فن أي شئ يتجوز الى شئ (وكيف تتصف) هذه الالفاظ (بالحقيقة) لانها من الالفاظ الدالة (وكيف يلزم الجمع بينهما) أي بين الحقيقة والمجاز مع أنهم يلزمونه في مواضع ويستخلصون عنه (وكيف يقبل التعليق) فانه من خصائص المعاني (وكيف يصدق ديانته) اذا أريد خلاف الظاهر فانه لما لم يكن لها معنى صارت الارادة باطلة ولا ظاهرا حتى يراد خلافه (الى غير ذلك من المفاسد بل الحق أن الاعتبار للمعنى أولا وبالذات) في سببية الحكم (وهو الكلام النفسي ثم لحقائه أدير الحكم على دليله) وهو اللفظ (وجودا وعدما) فان الامر الحسني لا يبنى عليه الحكم لتعذر (كرخصة السفر والمناط) للرخصة (حقيقة هو المشقة) لكن لما كانت غير مضبوطة والمعتبر منها قدر خفي أدير الحكم على دليله هذا قال مطلع الاسرار الالهية لتوجيه المقام ان من الالفاظ ما لا يكون سببا للحكم بل هو ثابت في نفسه أو منتف كالاقرار فانها لا تلزم الاحكام بل تدل على المصادق وهو متحقق في نفسه بسببه ومنها ما هو سبب لحكم خارجي لولا تلك الالفاظ لم يكن هناك والمولى المحقق لا ينكر اعتبار المعاني رأسا بل مقصوده قدس سره أن هذه الالفاظ من القبيلة الثانية وانها بعد اقامتها مقام المعاني ومن حيث دلالتها عليها أسباب خارجية لاحكام خارجية مثل سببية القتل للموت لأن شأنها شأن الاخبارات وليس لها معان متحققة في الخارج كما في الاخبارات بل هي أنفسهم ما معان يمكن أن يخبر عنها ويدل عليها وانما يقصد بهذه الالفاظ وقوع آثار خارجية لا افادة معان ذهنية ولم يقصد هذا المحقق قدس سره أن هذه الالفاظ أنفسهم ما من حيث هي أصوات أسباب كيف وحينئذ يلزم وقوع طلاق المعتوه عنده ولم يقل هو به وهذا كلام متين غاية المتانة لكن بقي فيه الى الآن نوع من الخفاء فان صيغ العقود والفسوخ كما سيجي اخبارات فهي انما تدل على طلاق واقع بسببه الذي هو تطلق من الزوج ثابت اقتضاء مثلا فإل هذه الصيغ وحال الاقرار سواء في عدم كون شئ منها أسبابا نعم يصح هذا على قول من يقول بكونها انشآت الا أن يقال هب أن الامر كذلك ان شدد لكن لما كان سبب وقوع الاحكام المخبر عنها بهذه العقود مدلولاً لهذه الصيغ اقتضاء ولا يمكن حصول العلم بتحقيقه الا بهذه الصيغ فأقيمت هذه الصيغ مقامها فالأثر الحاصل به حاصل بها فقل قد قصد منها آثارا خارجية وهذا بخلاف الاقرار فانها انما تدل على المخبر عنه الثابت بسبب يمكن العلم بها من غير وساطة هذه الالفاظ هذا غاية الكلام في هذا المقام ولا يبعد أن يقال ان الذي وقع في عبارة المولى المحقق أن سببية الاعتناق لاثبات القوة مثل سببية سبب خارجي للأثر الخارجي فيمكن أن يراد به أن ألفاظ العقود والفسوخ التي لا تؤثر فيها الهزل والاكرام ولا يشترط فيها الرضا بسببها كسببية أسباب خارجية لآثارها الخارجية وذلك لان وقوع طلاق الهازل والخطأ عرف أنه غير متوقف على الرضا والقصد الى المعنى كما في البيع وأنه أقيمت هذه الالفاظ الظاهرة في المدلول على مدلولاتها فتؤثر آثارها الخارجية لاجل هذه الاقامة ولا يلتفت الى المعاني الا فيما اذا لم تعتبر النسبية من أنفسها كما اذا أريد بها معان أخرى غير ظاهرة كرفع القيد وهذه الالفاظ ليس لها معنى

فالدليل الدال على صحة الشروع دال على دوامه الى أن يقوم دليل على انقطاعه قلنا فلينظر في ذلك الدليل أهو عموم أو نص يتناول حالة الوجود أم لا فان كان هو الاجماع فالاجماع مشروط بعدم فلا يكون دليلا عند الوجود فان قيل لم تنكرون على من يقول الاصل أن كل ما ثبت دام الى وجود قاطع فلا يحتاج الدوام الى دليل في نفسه بل الثبوت هو الذي يحتاج الى الدليل كما أنه اذا ثبت موت زيد وثبت بناء دار أو بلد كان دوامه بنفسه لا بسبب قلنا هذا وهم باطل لان كل ما ثبت جاز أن يدوم وأن

موجودا اعتبر بسببته وأنيط الحكم به بل هي معان يمكن التعبير عنها هذا وبعد لا يخلو عن قلق والله أعلم بمراد عبده الكرام الفائدة (الثالثة) كتابات الطلاق نحو أنت بائن وغيره بواثن عندنا لا يملك الزوج الرجوع اليها الا بشكاح جديد الا أن يراد الابانة الغليظة بإيقاع الثلاث فينشد لا يملك الشكاح الجديد (الاغتدى بالنص) فان رسول الله صلى الله عليه وسلم طلق أم المؤمنين سودة بهذا اللفظ ثم بعد الاستشفاع راجعها وفي حكم هذا اللفظ استبرئ رجلك وأنت واحدة قال مطلع الاسرار الالهية ان الاحاديث الصحاح المروية في كتب الحديث تدل على أنه لم يطلقها وانما أراد التطلق حتى استشفعت ووهبت فوبتهالام المؤمنين عائشة وندمت لاجل أن تحشر في زمرة الازواج فأمسك عن طلاقها وفصل الاحاديث ومن شاء فليرجع اليه الا أن يراد بالطلاق الابانة بإيقاع الثلاث في الاحاديث المروية في كتب الحديث وهو بعيد هذا ثم انه لا يحتاج في اثبات كونها رجعيات الى تعب كثير فان اعتدى وأمثاله لا تدل على البينونة أصلا فلا تكون مثبتة اياها (و) كتابات الطلاق (رواجع) يصح للزوج الرجوع اليها من غير تجديد نكاح (عند الشافعي لان المراد) من هذه الالفاظ (اذا تعين صار كالصريح) في افادة الطلاق وفي الصريح تقع رجعية فكذا هنا (لنا ان البينونة باقية على معناها) لأنها صارت بمعنى الطلاق (والاستتار) في المراد (باعتبار التعلق) أي تعلق البينونة بأي شيء (فلا يعلم أبائن من الخير أو من النكاح) فصارت كناية من هذا الوجه (فاذا تعين بالنية) في المنعوق أنه النكاح (عمل بحقيقة اللفظ) وهو البينونة عن النكاح (فيقع البائن) ولا نسلم أنها بعد تعين المراد صار كصريح الطلاق ومفيد المعناه هذا وللمطلع الاسرار الالهية قدس سره ههنا تحقيق هو أن الطلاق كما قد مر عبارة عن رفع قيد النكاح وهو البينونة ثم التصرفات انما تقع على حسب ما اعتبر به الشارع ألا ترى أنه لا يقع ألف طلاق وكذا طلاق بائن لا تحل الا بعد التحليلين من الزوجين وقد عقب الشارع الرجعة بقوله تعالى الطلاق مرتان فامسك بمعروف أو تسريح بإحسان وهو مجرد رفع قيد النكاح بأي لفظ كان فثبت الرجعة بعد الطلاق بأي لفظ كان ما لم يكن فيه مال لعدم تعقبه بالرجعة وما كان دون الثلاث وحينئذ لا يخفى ما في الاستدلال فان غاية ما يلزم أن مدلول الكنايات البينونة وهذا مسلم ولا يلزم منه الوقوع بذلك أي على وجه البينونة وعدم صحة المراجعة الا بعد اعتبار الشارع هذا النوع من التصرف ولم يعتبر كما هذنا اليه الكريمة وكان قدس سره يسالغ فيه وقد سمعت مكررا من لسانه الشريف أن الطلاق البائن الخفيف ليس بشيء عندى سوى ما أبدل به المال هذا وهذا العبد مع الاعتراف بالقصور في أمثال هذه المعارف يبرز ما تعلق بالخاطر أن حاصل الكريمة أن الطلاق المشروع بتطبيقه بعد تطبيقه وحكمه الامسك بالمعروف بالرجعة أو التسريح بإحسان بتركه أو بالطلقة الثالثة على الاختلاف وعدم حل الاخذ الا عند النشوز ولولم يقيد الطلاق بالمشروع لانحصار الطلقات في التكرير ولم يقع الاثنان أو الثلاث دفعة والمراد بالتكرير أن يكون في طهرين كما بين في الحديث وحينئذ نقول لا يلزم تعقب الرجعة الا في الطلاق المسنون فانه طلاق واحد رجعي بالاتفاق وانما الكلام في أنه هل يقع طلاق بائن عند الايقاع وان كان غير مشروع فلم يلزم ثم انه لا بد من التخصيص أيضا بما لم يكن على مال فيصير حجة ظنية فيصح الزيادة عليه والتخصيص نعم بقى مطالبة الدليل على اعتبار الشارع هذا النحو من التصرفات فأقول وبالله التوفيق ان الله تعالى أباح الخلع وجعله سببا لوقوع الفرقة في الحال وعدم صحة الرجعة وهو طلاق كما بين في أصول الامام خراسان رحمه الله تعالى وسيجيء فقد علم أن في ملك الزوج طلاقا موجبا للفرقة في الحال يصح أخذ المال عليه واذا كان في يده ذلك بالعوض فكذلك يكون في يده من غير عوض بل أولى لان رد المعطى نوع دناءة هذا ما عندى والله تعالى أعلم بأحكامه الفائدة (الرابعة) قالوا كتابات الطلاق مجاز (لاجل دفع ما أورد الشافعي رحمه الله أنها لما كانت كناية عن الطلاق فيكون حكمها حكمه فيقع رجعيات (فقيل) في تحقيقه انها ليست كناية حقيقة (لأنها عوامل بحقائقها) فلا تكون كناية (وفيه أنه لا تنافي) بين كونها عوامل بحقائقها وبين كونها كتابات فانها تكون

لا يدوم فلا بد وادوامه من سبب ودليل سوى دليل الثبوت ولولا دليل العادة على أن من مات لا يحيا والدار اذا بنيت لا تهدم ما لم تهدم أو يطول الزمان لما عرفنا دوامه بمجرد ثبوته كما اذا أخبر عن قعود الامير وأكله ودخوله الدار ولم تدل العادة على دوام هذه الاحوال فانما لا نقضى بدوام هذه الاحوال أصلا فكذلك خبر الشرع عن دوام الصلاة مع عدم الماء ليس خبرا عن دوامها مع الوجود فيفتقد دوامها الى دليل آخر * فان قيل ليس هو ما مور بالشرع فقط بل بالشرع مع الاتمام قلنا نعم هو ما مور بالشرع مع

حقيقة ومجازا (وقيل) ليست كناية (لأنها ليست مستترة المعاني) فان معانيها الوضعية وهي الينونة معلومة (والتردد) انما هو (في) أمر (خارج) من معانيها وهو متعلق بالينونة فلا يدري أي باثنية من الخير أو النكاح أو شيء آخر فلا يوجب هذا الاستتار كونها كناية (وفيه أن الكناية باعتبار استتار المراد المستعمل فيه) وهو حاصل ههنا وان كان من جهة التردد في المتعلق (وان كان المعنى الوضعي معلوما كالشرك والخاص) المستعمل (في فرد معين) فمعرفة المعاني الوضعية لا تخرجها عن كونها كناية ثم انه يرد على هذين القولين أنه اذا لم تكن كناية ينبغي أن تكون صراحة حقيقة فلا يشترط فيها النية ويلزم الحكم بعين الكلام ولم يقل به أحد وأيضا انكار الكناية لا ينفع في الجواب عن اراد الشافعي رحمه الله اذله أن يقول ان هذه الالفاظ بمنزلة صريح الطلاق لانها صريحة فيه أو كناية فيه وعلى التقديرين يكون معناها الطلاق فتقع رجعات فهل ينفع انكار الكناية في شيء (وقيل) في التحرير (التجوز في الاضافة) أي اضافة الكناية الى الطلاق والصحيح حقيقة أنها كناية بالفرقة الباتنة (فان المفهوم منها) ظاهرا (أنها كناية عن الطلاق) وفي معناه (وليس كذلك والواقع رجعيان فان الواقع بلفظ الطلاق رجعي) وهذا صحيح وكاف في الجواب ودفع الاراد فندبر * الفائدة (الخامسة في الكناية) قصور ظاهر و (خفاء صريح) كما ينادى عليه حده (ففيه شبهة العدم) أي عدم ما قصده فانه يجوز ان كان قصده غير من المعنى وكذا فيه شبهة احتمال آخر (فلا يثبت به ما يندري بالشبهة) وهي الحدود والالزام ثبوته مع منافيه (فلا يخدم صدق القاذف) أي القائل للقاذف صدقت من غير ذكر المفعول فانه يحتمل ارادة أن يدنك الصدق كما يحتمل أنك صادق في القذف (ولا المعترض به) أي بالقذف والتعريض هو أن يتلفظ بكلام ذال على معنى قصده معني آخر (كاستبران) فانه ذال على نفي الزنا عن المتكلم والغرض منه النسبة للمخاطب مثلا بالزنا وهذه الارادة أمر خفي في حكم العدم فلا يعتبر به وفي هذا خلاف الامام أحمد ابن حنبل (تمة في مسائل الحروف) التي علمها مدار المسائل الفقهية وتستند الحاجة اليها (اعلم أن حقائقها روابط جزئية) يرتبط بها شيان (ومعان تبعية) في الملاحظة (فلا تستقل بالمعقولة ولا تكون ركنا في الكلام الامع ضمنية) فانها لا تستقل استقلالها ولا تلاحظ الاتباع كما عرفت (وهي أقسام منها حروف العطف * مسألة الواو والجمع مطلقا) سواء كان بالمعية أو بالترتيب أو بالعكس (في التعلق) بما يتعلق به الاول كما في عطف المفرد على المفرد (أو التحقق) في نفس الامر كما في عطف الجملة على الجملة (وقيل للترتيب) خاصة ونقل واشهر عن الشافعية ونسب الى الشافعي لكن الامام فخر الدين الرازي شديد النكير عليه (ونسب) هذا القول (الى) الامام (أبي حنيفة) كما ينسب اليهما المعية لقوله في ان دخلت الدار (فطالق وطالق وطالق لغير المدخولة تبين بواحدة) أي بطلقه واحدة وبلغوا اثنتان عنده (وعندهما) تبين (بثلاث فتوهم أنه) أي الخلاف في هذا الفرع (بناء على ذلك) الخلاف في الواو فعندهما كان للترتيب تعلقت الطلقات الثلاث مرتبة فوقعت كذلك والحل اذ هو غير صالح لوقوع المرتبات من الطلقات بانث بالاولى فقط ولغت البواقي وعندهما كان الواو للمعية تعلقت الكل معا فوقعت كذلك لصالح الحل لغير المرتبات (وليس) الامر (كذلك) بل لا خلاف في أنه للجمع المطلق فلا يصح هذا البناء (بل) انما اختلفوا في هذا الفرع (لان موجب العطف عنده تعلق المتأخر) أي المعطوف (بواسطة المتقدم) أي المعطوف عليه فثبت الترتيب في التعلق (فيمتلئ مرتبات) كذلك لان المتعلق بالشرط ينتج عنده على نحو ما تعلق به فاذا ن موجب هذا الكلام الوقوع مرتبا ولا دخل فيه للواقعية كذلك بعد وجود الشرط والحاصل أن موجب هذا الكلام المعطوف بالواو ذلك ولا دخل فيه لكون الواو للترتيب فلا يرد أن الترتيب انما جاء لكون الثانية متعلقة بواسطة الاولى والوساطة جاءت من الواو فصارت لها دخل (وقالا) التعلق وان كان مرتبا لكن قد اشترط الكل في التعلق ولا ترتب في المتعلق و (الزول بعد الاشتراك في التعلق فتزل) الطلقات (دفعه) وانما

العدم وبالانتماء مع العدم أمام وجوده ومحل الخلاف في الدليل على أنه مأمور في حالة الوجود بالانتماء * فان قيل لانه منهي عن ابطال العمل وفي استعمال الماء ابطال العمل قلنا هذا الامر انجرار الى ما جرناكم اليه وانقياد للحاجة الى الدليل وهذا الدليل وان كان ضعيفا في بيان ضعفه ليس من حظ الاصولي ثم هو ضعيف لانه ان أردتم بالبطالان احباط ثوابه فلا نسلم أنه لا يثبت على فعله وان أردتم أنه أوجب عليه مثله فليس الصحة عبارة عما لا يجب فعل مثله على ما قررناه من قبل * فان قيل الاصل أنه

يلزم الترتيب في الوقوع لو كان في المتعلق وليس كذلك فان التعلق مرتب لا غير وقوله المعلق بالشرط يتجزئ على نحو ما تعلق ممنوع ان أراد تجزيه على نحو التعلق اللفظي من جهة الاعراب وان أراد تجزيه على حسب ما اتصف المعلق من المعية والترتيب في الوجود فلا ينفع فان الترتيب ههنا في نفس الارتباط اللفظي من غير ترتيب في وجود المرتبط (كافي) صورة (تأخير الشرط) اذ تقع فيها الثلاث بالاتفاق وفرقوا الامام بانه اذا كان في الكلام معنى يتوقف أوله على آخره فيتوقف الكل ههنا على الشرط فيتعلقن كلهم دفعة واحدة فتأمل فيه (لنا النقل عن أئمة اللغة) أنها للجمع المطلق (ومنهم سيديويه) وقد تكرر منه (حتى نقل الاجماع) منهم الناقل للاجماع السيرافي والسهيلى والفارسي ونوقش فيه بانه قد خالف ثعلب وقطرب وهشام وأبو جعفر الدينوري وأبو عمرو والزاهد كذا في بعض شروح المنهاج ولهذا أورده المصنف بصيغة المجهول ولعل الناقل أراد اجماع الاكثر وعدم اعتماد خلاف من خالف لكون الامر جليا غير قابل للنقاش فتأمل (و) لنا أيضا (عدم صحته في الجزاء) ولو كانت للترتيب لصحت في الجزاء (كالقاء) فانها لما كانت للترتيب صحت في الجزاء (ومنع الملازمة) كما في التحرير (مستند ابهم) فانه للترتيب ولا يصح في الجزاء (أقول مدفوع فان التراخي في الواو (لم يقل به أحد) فلو كان فيه الترتيب (فاما بلا مهلة أو مطلقا) عن المهلة وعدمها (فيلزم أن يصح) في الجزاء ولا يكون كتم اذ فيه مهلة منافية للجزائية وهذا غير واف اذ لا يلزم من كون الحرفين بمعنى كونهما متساويين في صحة الضم وبارتفاع الاستناد بتم لا يرتفع المنع فتدبر (واستدل) على المختار (بلزوم التناقض في تقديم السجود على قول حطة) كما في سورة البقرة واذ قلنا ادخلوا هذه القرية فكلوا منها حيث شئتم رغدا وادخلوا الباب سجدا وقولوا حطة (وبالعكس) أي تقديم الحطة على السجود كما في سورة الاعراف وقولوا حطة وادخلوا الباب سجدا (مع اتحاد القصة) في السورتين فلو كان الواو للترتيب لزم الخلاف قطعا (وبامتناع تقابل زيد وعمر و جاء زيد وعمر وقوله) أي استدل بامتناع هذين التركيبين على تقدير كون الواو للترتيب والالزم التضاد وهما صحيحان قطعا فالواو ليس للترتيب بل للجمع المطلق (والسكرار في بعده) أي واستدل بلزوم التكرار في مثل جاء زيد وعمر وبعده على تقدير كونه للترتيب ولا يعده هذا تكرارا فعلم أنه ليس للترتيب (وأجيب) عن الوجوه الثلاثة (بجواز التجوز) في الواو فانه للترتيب في أصل الوضع وههنا استعمال في الجمع مجازا (قلنا) المجاز (خلاف الاصل فلا مصير) اليه (الابدليل) دال على أن الموضوع له شيء غيره (وليس) دليل كذلك فلا يحتمل التجوز (فيتم) الوجوه (وأورد نقضا) على كون الواو لمطلق الجمع (أولا قوله لغير المدخولة طالق وطالق تبين بواحدة عندنا كما) اذا كان (بالقاء وشم) ولولم يكن الترتيب مستفادا من الواو لما بان بواحدة (والجواب) أن الينونة بواحدة ليست لاجل الترتيب المستفاد من الواو بل (ذلك لفوات المحبة قبل الثانية لتعاقب اللفظين ولا مغير) حتى يتوقف الأول على الثاني بل يثبت حكم اللفظ الاول حين تلفظه وفات المحل ثم لو ثبت حكم الثاني لثبت حين تلفظه وزمانه بعد زمان الاول الذي فات فيه المحل فيلغو ولا دخل فيه الواو وذلك لان الاصل في الانشاء عدم انفصال الحكم عنه أصلا الا لما منع كالشرط ونحوه من المغيرات فان قلت قدر روى عن الامام محمد أنه انما يقع بعد الفراغ عن الاخير فليس التعاقب في الوقوع للتعاقب في التلفظ أجاب بقوله (وما) روى (عن) الامام (محمد أنه يقع بعد الفراغ عن الاخير فمحمول على العلم به) أي بالوقوع فانه مالم يفرغ احتمال المغير قائم فلا يحصل العلم (ولهذا) أي لاجل أن الوقوع في الانشاء لا يتخلف عن التلفظ (يبطل نكاح) الامة (الثانية في قوله هذه حرة وهذه عند بلوغ تزويج فضولي أمته من) رجل (واحد) في عقد لصيرورة الاولى حرة ونفاذ نكاحها قبل الثانية فبطل النكاح الموقوف للثانية من الاصل (لامتناع) نكاح (الامة على الحرة) وقد يناقش بان امتناع نكاح الامة على الحرة انما هو في ابتداء لاقى البقاء كيف ولو تزوج أمتين بعقد واحد ثم اعتقت احدهما لا يبطل نكاح الاخرى وفي الابتداء ان اعتبر حال الانشاء والتوقف في تلك الحال ككلاهما أمتان وان اعتبر حال

لا يجب شيء بالشك وجوب استئناف الصلاة مشكوك فيه فلا يرتفع به اليقين قلنا هذا يعارضه أن وجوب المضي في هذه الصلاة مشكوك فيه وبراءة الذمة بهذه الصلاة مع وجود الماء مشكوك فيه فلا يرتفع به اليقين ثم نقول من يوجب الاستئناف بوجبه دليل يغلب على الظن كما يرفع البراءة الأصلية بدليل يغلب على الظن كيف واليقين قد يرفع بالشك في بعض المواضع فالمسائل فيه متعارضة وذلك إذا اشتبهت ميتة بعد كاه ورضية بأجنبية وماء طاهر بماء نجس ومن نسي صلاة من خمس صلوات

النفاذ ففيها كتمانها حرمان فلا وجه للفساد ولك أن تقول إن النكاح حقيقة هو النفاذ فإن الموقوف في عرصة أن يكون نكاحا كيف ولا يحل به ما شرع النكاح لأجله فهو نكاح من وجه دون وجه فإذا اعتقت الأولى نفذ نكاحها وهي حرة فلم يبق الأخرى محلا لأنشاء النكاح بل لحقت بالمحررات ما دامت أمة وهذه الحرة تحته فبطل العقد الموقوف فلا ينفذ لمحق الحرية لأن ما بطل لا يعود ثم بقي أنه على هذا ينبغي أن لا يبطل نكاح الثانية عند الانكاح من غير إذن الزوج والتوقف على إجازته فإن نكاح الأولى أيضا موقوف وهو لا يخرج عن المحلية ولا يبطل الموقوف الآخر ويفصل ويقال يبطل نكاح الثانية إن أجاز الزوج قبل تحريرها نكاح الأولى والألا ويظهر من التيسير الترامه فانه قال إذا لم يتم هذا الاعتاق نكاح الأولى وبقي موقوفا على إجازتها أو إجازة وليها الما بطل نكاح الثانية لكن لا اعتداد به هذا الالتزام فانه قال الامام فخر الاسلام في بيان صورة هذه المسئلة ناقلا عن الجامع زوج أمتين من رجل بغير إذن مولاها وبغير إذن الزوج اه وقال في الكشف ولو أعتقهما في كاهتين منفصلتين أو متصلتين بطل نكاح الثانية ويبقى نكاح الأولى موقوفا على إجازة الزوج ولا تنضج هذه المسئلة حق الانضاج الا اذا فهمت ما نقص عليه من أن نكاح الحرة ولو موقوفا يخرج الامة عن محلية انشاء النكاح بل صارت من قبيل المحرمات لكن الى حين وما ليس بعمل لانشاء العقد ليس محلا لإجازة والنفاذ لان لها أسوة بالانشاء اذ بها يتحقق ما لأجله شرع النكاح هذا غاية الكلام فتأمل فيه (و) أورد نقضا (ثانيا) قوله أجزت نكاح فلانة وفلانة عند انكاح فضولى من قبل الزوج (أختين في عقدين) ولو كانا في عقد لما توقف بل بطل عن أصله (منه) أى من الزوج فله إجازة عقد واحد على البدل لا اثنين مع التلا يصير جامعا بين الاختين وانما ترده هذه الصورة نقضا (حيث يبطل نكاحهما كما لو قال أجزت نكاحهما) فاذن علم أنه للمقارنة والأصح نكاح الأولى دون الثانية (والجواب) أن هذا ليس لان مدلول الواو المعية بل (أن الكلام موقوف على آخره فإن وجد في آخره (مغير) للأول (من صحة الى فساد مثلا ولو) كان مغيرا (بالضم عمل) بالمغير ويكون الكلام كله بمنزلة كلام واحد (والا) يكن مغير (ثبت حكم الكلام من حين وجوده كما مر) في مسألة الطلاق وفيما نحن فيه نكاح الثانية مغير لنكاح الأولى من صحة الى فساد فتوقف أول الكلام على آخره ويثبت حكمهما معا فصار أجزت نكاح هذه وهذه بمنزلة أجزت نكاحهما لهذا لاجل دلالة الواو على المقارنة (أقول) اذا قررنا هكذا (فاندفع ما في التحرير أن المفسد الضم الدفعي) كزوجتهما أو أجزتهما) ولم يوجد ههنا (لا الضم المرتب لفظا) وان وجد (لانه فرع التوقف) أى لان الفساد فرع التوقف وهو ممنوع فلا فساد ووجه الدفع أن الضم الدفعي لازم لانه فرع توقف الأول على الآخر وههنا توقف لان الآخر اذا كان بحيث لو غير الأول ولو بالضم تغير وههنا بالضم يتغير لانه يصير جمعا وفي الحاشية أن هذه العبارة أى لانه فرع التوقف كما أنه من التحرير يحتمل كونه من الكتاب لبيان وجه الدفع وقد شرحنها هذا ثم هذا غير وافي فانه يمنع التوقف لان الآخر غير مغير أصلا فان المذهب في التعاقب فساد نكاح الأخيرة اذ هي منشأ الجمع فلا فساد في الأولى ولا يندفع هذا فانه بضم الأخيرة الى الأولى لا يصير جامعا بينهما حتى يلزم التغير ولو بعد الضم فتدبر ثم ههنا وجه آخر من الأيراد هو أن التغير نوعان تغيير لدلالة اللفظ كتغير الشرط والاستثناء والصفة والمخصص ونحوها وتغير لحكمه الشرعي مع بقاء الدلالة بحاله بان يكون المعنى المستفاد من دون ملاحظة الأخير مستفادا معها لكن لا يصح شرعا أى لا يفيد حكمه المسبب فتوقف أول الكلام على آخره المغير بالتغير الأول مسلم وواضح بل من ضرورات العربية وأما توقفه على الآخر المغير بالنوع الثاني من التغير كما فيما نحن فيه ففي محل المنع لا بد لذلك من دليل ولم يظهر الى الآن ولعل الله يحدث بعد ذلك أمرا قائلو الترتيب (قالوا أولا قال) الله (تعالى اركعوا واسجدوا) ووجب الترتيب بينهما مع العطف بالواو وفعل أنه للترتيب (قلنا) لانسلم أنه فهم الترتيب من هذه الكريمة (بل فهم من قوله صلى الله عليه وسلم) وآله وأصحابه (صاوا كما رأيتوني أصلي) فهذا الامر ههنا الى وجوب الترتيب ثم ان الامر جلي لكن

احتجوا بان الله تعالى صوب الكفار في مطالبهم للرسول بالبرهان حين قال تعالى تريدون أن تصدونا عما كان يعبد آباؤنا فأتونا بسيلطان مبين فقد اشتغل الناس بالبراهين المغيرة لا استحباب قلنا لانهم لم يستحبوا الاجماع بل النفي الاصل الذي دل العقل عليه اذا الاصل في فطرة الآدمي أن لا يكون نبيا وانما يعرف ذلك بآيات وعلامات فهم مصيبون في طلب البرهان ومخطئون في المقام على دين آباءهم مجرد الجهل من غير برهان ﴿ (مسئلة) اختلفوا في أن النافي هل عليه دليل فقال قوم لا دليل عليه

دلالة هذا الحديث على وجوب الترتيب بين الركوع والسجود محل تأمل فتأمل فاذن الاصلح التمسك بما قد وقع في حديث الاعرابي الذي ورد لبيان حقيقة الصلاة بكلمة ثم (و) قالوا (ثانيا) قال الله تعالى (ان الصفا والمروة من شعائر الله) مع ان الترتيب بينهما واجب وفهم من الواو كيف (و) قد (قال عليه) وآله وأصحابه (الصلاة والسلام ابدؤا بما بدأ الله به قلنا انه) مفيد (لنا) أنه (علينا) وانما كان علينا لفهم من الكرية وليس الامر كذلك بل فهم من الحديث ولو كان الواو للترتيب لما احتاجوا فيه الى السنة (على أنه) لو سلم الترتيب فلا يصح ههنا كيف (و) لا ترتيب في الشعائر فلا يصح الاستدلال بشي لا يصح فيه الترتيب عليه (و) قالوا (ثالثا) أمره للخطيب قل ومن يعص الله ورسوله) عندما خطب ومن يعصها وعاتبه عليه وقال بنس الخطيب أنت فلو لم يكن للترتيب فلامعنى للعتاب على الاتيان بصيغة التثنية والامر بايثار الواو والعاطف (قلنا) لانسلم أن العتاب كان لفقدان الترتيب المفهوم في العاطف بل للتعظيم كيف (وفي الافراد تعظيم وتحويل) فلذا أمر به (قيل ويدل عليه) أي على أن الامر بالافراد للتعظيم لا للترتيب (أن معصيتهم ما لا ترتيب فيها) فان معصية الرسول هو بعينه معصية الله فلا وجه للترتيب (أقول يجوز التقدم عقلا) بين معصية الله ورسوله (فافهم) وأنت تعلم أن التقدم ما لا يتصور اللهم الا باعتبار أن معصية الله ممنوعة بالذات ومعصية الرسول لاجل كونها معصية الله فافهم (و) قالوا (رابعا) انكارهم على ابن عباس تقديم العمرة على الحج في القرآن (بقوله) تعالى (وأتموا الحج والعمره لله) فقد فهموا الترتيب مع الواو (قلنا) لم يكن انكارهم لفهم تقديم الحج على العمره بل (ذلك لان الواو للاعم) من تقديم العمره أو تقديم الحج أي الجمع المطلق (فالتعيين) أي تعيين تقديم العمره (نحكم) هذا ﴿ (وههنا فوائد) الفائدة (الاولى العطف على القريب أولى) من العطف على البعيد (فعلقت الحرية بالدخول في قوله ان دخلت فانت طالق وعبدى حر) اذ الجزاء أقرب فالعطف عليه أولى فلا يصار عنه الى البعيد فيعلق الحرية أيضا بالدخول (الا صارف) عن القريب الى البعيد فينبذ عطف عليه (نحو وضرتك طالق) فان اظهار الخبر قرينة على أنه لم يقصد العطف على الجزاء والا لكان وضرتك (ومنه وأولئك هم الفاسقون) فانه يعطف على الجملة البعيدة دون القربة لاجل صارف تعدد المخاطبين (لان الخطاب في المعطوف عليه) لو عطف على القريب (وهو فاجلدوا ولا تقبلوا للائمة) بدليل صيغة الجمع (دون المعطوف) فان الخطاب فيه للنبي صلى الله عليه وسلم وتعدد الخطاب في المعطوف والمعطوف عليه وان جاز اذا كان الخطاب في أحدهما بحرف الخطاب لكنه لا شك في عدم أولويته وهذا القدر كاف لترجيح العطف على ما اذا يعطف عليه يتحد المخاطب فايراد صاحب التلويح بان اختلاف الخطاب جائز وواقع في كلام الفصحاء اذا كان الخطاب في أحدهما بالحرف طامح لا توجه له فيما نحن بصدده فتدبر الفائدة (الثانية في عطف) (المفرد) على المفرد (انتسب الثاني) المعطوف (بعين ما انتسب اليه الاول) المعطوف عليه (ان أمكن) هذا الانتساب لانه أصل في العطف فلا يترك (الا صارف) (ففي) قوله (ان دخلت) الدار (فطالق وطالق تعلق بالدخول) المذكور في الشرط (بعينه لا بعثله) المقدر (كقولهم ما فلاية عدد الشرط ولا المين) خلافا لهما فان قال أحد كلما حلفت فامر أي طالق فقال هذه الكلمة تطلق واحدة لان المين واحد وعندهما ثنتان لانه وجد المينان وقال في الحاشية ان كان المين واحد اوقع طلاق واحد وان تعدد يقع طلاقان وهكذا يشير اليه بعض المعتبرات أيضا ولا يظهر له وجهه وقد توجه بأنه اذا كان الشرط واحد تعلق الثاني بواسطة الاول بعد تعلقه فيقع كذلك ولا محل للثانية بعد وقوع الاولى بخلاف ما اذا تعدد الشرط فان لكل تعلقا بالشرط استقلال فلا وساطة فيقعان معا عند وجود الشرط والحق أن هذا غير وافي فان تعلق الثاني وان كان بواسطة الاول فالتعقيب فيه لا يستلزم التعقيب في الوقوع كما مر وأيضا في صورة تعدد الشرط أيضا في التعلق ترتيب لان الاول تعلق أولا في زمان التكلم به والثاني بعده بل التقدير ليس الا لاجل العطف فالوسيلة والتعقيب في التكلم لازمة فان كان النزول على حسب التعلق ينبغي أن لا يقع في صورة

وقال قوم لا بد من الدليل وفرق فريق ثالث بين العقليات والشرعيات فواجبوا الدليل في العقليات دون الشرعيات * والمختار أن ما ليس بضروري فلا يعرف الا بدليل والنفي فيه كالاتبات وتحقيقه أن يقال للنافي ما ادعت نفيه عرفت انتفاءه أو أنت شاك فيه فإن أقرب بالشك فلا يطالب الشاك بالدليل فإنه يعترف بالجهل وعدم المعرفة وإن قال أنا متيقن للنفي قيل بيمينك هذا حصل عن ضرورة أو عن دليل ولا تعد معرفة النفي ضرورة فإنا نعلم أن السنان في لغة بحر أو على جناح نسر وليس بين أيدينا نيل

التعدد الا واحدة والحق أنه لا خلاف لهما معه في هذا وانما كنا أوردنا نظيرا ففهم منه أنهم قائلان بتعدد الشرط المذكور والتفريع سابقا ليس في موضعه ومن فرع فأنما فرع على سبيل التقدير يعني أنه لو كان الخلاف المذكور هكذا فالمتفرع عليه كذا كذا في التحرير (وفيما لا يمكن) الانتساب بعين ما انتسب اليه هذا الاول (يقدر المثل) وينسب له (نحو جاءني زيد وعمرو) لا يمكن فيه اسناد المجيء الاول بعينه الى الثاني (فإن مجيء زيد غير مجيء عمرو والا) أي وإن لم يكن مجيء زيد غير مجيء عمرو (لزم قيام عرض مجملين وفيه نظر ظاهر لان المجيء المطلق يصح انتسابه الى متعدد) بأن يقوم فرد منه زيد وآخر عمرو ولا استحالة فيه (أقول) ليس المجيء المسند مطلقا بل (اعتبار النسبة الى فاعل مخصوص في مفهوم الفعل) كما هو التحقيق (يفيد شخصية المجيء) فيلزم قيام المجيء المنسوب الى زيد بعينه لعمرو (فتدبر) وهذا غير وافي لان النسبة المعتبرة في الفعل ليس الى فاعل مخصوص بعينه بل مخصوص أي مخصوص كان واحدا أو كثيرا على سبيل الوضع العام ألا ترى أنه يصح اسناده الى التثنية والجمع فكذا يصح اسناده الى المتعدد المعطوف بعبءه على بعض فافهم فإنه ظاهر جدا (فرع اذا قال لفلان على ألف ولفلان فلكل) واحد (منهما خمسة مائة) ويشتركان في الألف لان التشريك هو الاصل (بخلاف) قوله (هذه طالق ثلاثا وهذه اطلقتنا) أي كل منهما (ثلاثا لا اثنتين) وكان الظاهر هذا لان بانقسام الثلاث عليهم ما تطبق كل طلبة ونصفا ويكمل النصف فيصير ثنتين لكن لا يشتركان (لظهور القصد الى إيقاع الثلاث) لان التنصيص على العدد والتقديم على المعطوف يدل على كمال الوحشة وقصد الابانة (وفيه ما فيه) فان التنصيص والتقديم كما أنه قرينة ارادة الثلاث كذلك العطف قرينة الاشتراك بل هذه القرينة أرجح لانه الاصل كما لا يخفى هذا والحق أن ههنا صارفا آخر عن التشريك فان مقتضاه اصابة كل طلبة ونصفا وغير خفي على المنصف أن هذا النحوم من التطبيق لا يخطر ببال أحد وان كان يكمل شرعا اللهم الا عند اللعب والهزل أو على الندرة فعلم أنه ما قصد التشريك بل استقلال كل بالثلاث وهذا وجه وجهه لا يرد عليه شيء الفائدة (الثالثة) نقل (عن البعض أن عطفها) مستقلة على جملة أخرى كذلك (يقضي الاشتراك في الحكم فلا زكاة في مال الصبي لقوله تعالى أقيموا الصلاة وآتوا الزكاة) والاول مخصوص بالبالغ فكذا الثاني (قلنا) نحن نساعدكم على أن لا زكاة على الصبي لكن الطريق الذي ذكرتم فاسد فان تخصيص الاول للضرورة لا يوجب تخصيص الثاني كما قال (خص الاول بالعقل لانها بدنية) والصبي ضعيف البدن ففي الإيجاب عليه حرج عظيم (بخلاف الزكاة فانها مالية تتأدى بالنائب) فلا حرج في إيجابها عليه (فلا يلزم) فيه التخصص فتدبر فان قلت وحينئذ يلزم تعدد المخاطب في المعطوف والمعطوف عليه وقد أيت من قبل قلت لا بأس في الجمل المستقلة وانما الكراهية عنه فيما له محل من الاعراب كلاتقبلوا وأولئك فافهم الفائدة (الرابعة) واو الحال مستعارة عن (واو) (العطف) لانه لو كان حقيقة في الحالية أيضا لزم الاشتراك وهو خلاف الاصل (وهو) أي العطف (أكثر) من الحال (فإن أمكننا نحو أنت طالق وأنت مريضة وجب العطف قضاء) لانه حقيقة الكلام وفي العدول عنه ينتفع به الزوج فلا يسمعه القاضي وأما ديانة فان نوى الحال فهو كما نوى لانه محتمل لفظه (وان تعذر) العطف (نحو أدت) الى ألفا (وأنت حر لكمال الانقطاع) فان الاولى انشائية طلبية والثانية خبرية كما سيبي وأوانشائية غير طلبية فبمعذر العطف (فلا حال) أي فتتبعين الحال فلا يعتق ما لم يؤد الألف لان الاصل في الحال مقارنة العامل فيجب أن يقارن العتق الاداء واعترض عليه بأن الحال ربما وجد ويبقى الى زمان العامل فحينئذ لا أحد أن يقول يجوز أن تثبت الحرية في الحال وتبقى الى زمان الاداء والامر بالاداء قرينة عليه فانه للبحث على الاداء والمأمور بالاداء لا يصلح إلا الحر ولاجل دفع هذا قال البعض انه حال على القلب أي أنت حر وأنت مؤد لا لف فتقيد الحرية بالاداء واليه أشار بقوله (على القلب) لكن هذا خلاف الظاهر لا بدله من قرينة والقرينة المقصدها هذا الكلام تعليق الحرية بالاداء عبرة فلا بد من القول بالقلب وقال بعضهم

ولا تعدم معرفة النفي ضرورة وان لم يعرفه ضرورة فانما عرفه عن تقليد أو عن نظر فالتقليد لا يفيد العلم فان الخطأ جائز على المقلد والمقلد معترف بعجزه وانما يدعى البصيرة لغيره وان كان عن نظر فلا بد من بيانه فهذا أصل الدليل ويتأيد بلزوم اشكالين بشيعين على اسقاط الدليل عن النافي وهو أن لا يجب الدليل على نافي حدوث العالم ونافي الصانع ونافي النبوات ونافي تحريم الزنا والحرر والميتة ونكاح المحارم وهو محال والثاني أن الدليل اذا سقط عن هؤلاء لم يعجز أن يعبر المتيقن عن مقصود اثباته بالنفي فيقول بدل

لا قلب ههنا بل المعنى وأنت مقدر الحرية فيجب الاداء سابقاً ونقول ان مقارنة الاداء والحرية ضرورة ظاهرة من هذا الكلام وأما الحرية قبل فلم يوجد تصرف يوجبها فيجب انتفاؤها فلا يقع العتق قبل الاداء وهذا أشبه واليه أشار بقوله (أوعلى الأصل) فسرع طلقني ولك ألف (الواو فيه) (عندهما الحال) فيجب الألف عند تطبيق الزوج (للتفاهم في الخلع) أي أمثال هذه التركيبات انما يفهم منها المعاوضة واذا وقعت في الطلاق يفهم منها الخلع (وعنده العطف) وقوله ولك ألف (عدة) فلا يجب عليها المال عند تطبيق الزوج بل عليها في الديانة أن تنفي وعدها وانما جل على العطف (تقديم الحقيقة) على المجاز وان كان متعارفاً والحالية انما تعين عند ضرورة المعاوضة (والمعاوضة غير لازمة) فان الطلاق لا يجب فيه العوض (بخلاف الاجارة) فان المعاوضة فيها لازمة فتعين فيها الحالية (نحو اجاله ولك درهم) هذا والفرق بين مسألة الطلاق والعتاق مشكل وفيه قد جلاوا على الحالية لانقطاع وتر كوا حقيقة العطف والانقطاع ههنا أيضاً متحقق لان طلقني جملة انشائية طلبية ولك ألف خبرية كما كان في العتاق والعرف أيضاً غير فارق في فهم المعاوضة هذا (مسألة الفاء للترتيب على سبيل التعقيب) من غير مهلة وتراخي يعد في العرف مهلة وتراخياً (ولو) كان الترتيب (في الذكرو منه) أي من الترتيب في الذكر (عطف المفصل على الجملة) نحو قوله تعالى فأزلهما الشيطان عنها فأخرجهما مما كانا فيه (وهو) أي التعقيب (في كل شيء بحسبه كزوج فولده) فيصح اعتبار التعقيب وان كانت المدة بينهما قريبة من السنة لانه لا يمكن أقرب فيه عرفاً من هذا فلا يعد هذا التراخي تراخياً عرفاً واذا كانت للتعقيب (فدخلت في الاجزية والمعلولات) فانها تكون عقيب الشرط والعسلة (وكثيراً ما تدخل العلل) قيل اذا كانت تدوم بعد المعلول لوجود نحو من التأخر وقيل لان المعلولات غايات للعلل مقدمة عليها في التعقل وفيه شيء فان دخول الفاء عليها ليس لافادة تراخي العلل عنها في العقل بل لافادة عليتها قال مطلع الاسرار الالهية الاولى أن يقال الفاء كما أنهم استعملوا للتعقيب تستعمل للتعليل (ومنه) أي مما فيه الفاء داخل على العلل نحو (أذفأنت حر) أي لانك حر (وانزل فانت آمن) أي لانك آمن (فيثبت به العتق والامان في الحال) وهذا لان المتفاهم في أمثالهما هو هذا المعنى وقرينة كمال الانقطاع أيضاً موجودة (واختلف في الطلقات المعطوفة بها معلقة) نحو ان دخلت الدار قطالتي فطالتي فطالتي لغير المسوسة (فقيل كالأو فعمل على الخلاف كما مر) فعنده تقع واحدة وعندهما ثلاثا (والاصح الاتفاق) بين اثنتي الثلاث (على) وقوع (الواحدة) فان الفاء توجب الترتيب في المعلق فيجب أن تنزل مرتبات متراخياً بعضها عن بعض بخلاف العطف بالواو اذ لم يكن هنالك ترتيب في المعلقات (ويستعار) الفاء (للواد) لوجود العلاقة بينهما (في نحوه على درهم قدرهم فيلزم اثنان) معاً (اذ لا ترتيب في الاعيان) فلا يصح معنى الفاء (وقيل) لا يلزم منه أن لا يصح معنى الفاء أصلاً (بل يراد أن وجوبه أسبق من وجوبه) وهذا القدر من الترتيب كاف لصحة الفاء (فسرع يتضمن القبول) أي قبول البيع (قوله فهو حر في جواب بعتهك بالف) لان الفاء للتعقيب فيقرر ما سبق ويجعل عقبيه ما بعده فكانه قال قبلت البيع فهو حر فيجب الألف ويعتق (لا هو حر) أي لا يتضمن القبول هو حر (بل هو رد للإيجاب) لانه اخبار عن الحرية المنافية للبيع ولا تقرير فيه للعقد فكانه قال كيف تبيع وهو حر لا يقبل البيع (وضمن الخياط ثوباً قال له مالكة أي كفيني قيصاً قال) هذا الخياط (نعم قال) المالك (فاقطعه فلم يكفه) بعد القطع وانما ضمن لان اذن المالك انما كان بالقطع مقيداً بالكفاية لان كلمة الفاء للتعقيب فكانه قال اذا كان يكفيني قيصاً فاقطعه فلم يتناول اجازته لهذا النحو من القطع فقطع من دون اذن المالك فيضمن (لا في اقطعه) أي لا يضمن الخياط في قوله اقطعه لانه اجازة مطلقة (مسألة ثم التراخي) في الحكم مع مهلة (وجاء) ثم (ليسان المترلة) كما يقال صلى الله على محمد ثم أبي بكر ثم عمر

قوله محدث انه ليس بتقديم وبدل قوله قادر انه ليس بعاجز وما يجري مجراه (ولهم في المسئلة شبهتان) الشبهة الاولى قولهم انه لا دليل على المدعى عليه بالدين لانه نافي والجواب من أربعة أوجه الاول أن ذلك ليس لكونه نافيا ولا دلالة العقل على سقوط الدليل عن النافي بل ذلك بحكم الشرع لقوله صلى الله عليه وسلم البيعة على المدعى واليمين على من أنكر ولا يجوز أن يقاس عليه غيره لان الشرع انما قضى به للضرورة اذا سبيل الى اقامة دليل على النفي فان ذلك انما يعرف بان يلزمه عدد التواتر من

ثم عثمان ثم على رضي الله عنهم (وشاع في الانتقال من مطلب الى مطلب قالوا يقع الثلاث في الحال معافي المدخول بها في) قوله (أنت طالق ثم طالق ثم طالق) طالق (لان حكم الانشاء لا يتأخر عنه) فلو اعتبر ههنا التراخي والمهلة يلزم تخلف الحكم عن الانشاء المنجز هذا خلف فبطل المهلة (واعتبر أبو حنيفة رضي الله عنه التراخي في التكلم) في كلمة ثم فكانه تكلم بالمعطوف عليه أولا ثم سكنت ثم تكلم بما بعده ثم وهكذا (اذا علق بالشرط مقدما) كان المعلق (أو مؤخرًا فلم يتعلق به) أي بالشرط (حقيقة الا الملاصق به) فاذا قال لغير المدخولة ان دخلت فطالق ثم طالق ثم طالق يتعلق الاول بالشرط ويقع الثاني حالا ويلغو الثالث وفي تأخير الشرط يقع الاول حالا ويلغو الاخيران وان قال للمدخولة يقع الاول والثاني ويتعلق الثالث في تأخير الشرط ويتعلق الاول ويقع الثاني والثالث في تقديم الشرط وهذا لانه عنده كالسكوت وفيه لا يتعلق بالشرط الا الملاصق فكذا ههنا الا أن غير المسوسة لا تصلح الوقوع الواحدة وما بعدها يلغو ففي تقديم الشرط تعلق الاول والتعلق لا يبطل محلبة التخيير فيقع الثاني وبه يبطل المحلبة فيلغو الثالث ويبقى الاول معلقا حتى لو تزوج ثانيا ووجد الشرط وقع وفي تأخير الشرط يقع الاول وبه فأت المحل فيلغو الثاني المنجز والثالث المعلق هذا في غير المسوسة وفيها طاهر (و) هما (علقاه فيهما) أي في المسوسة وغيرها (فيقع عند) وجود (الشرط في غير المدخولة واحدة للترتيب) في الوقوع وبالاول فأت المحل (و) يقع (فيها) أي المدخولة (الكل مرتبا) لصلوح المحل ايها قال المصنف (وهو) أي قولهما (الاشبه) وشيد أركانه مطلع الاسرار الالهية في شرح المنار بان التراخي في التكلم ان كان فاما أن يكون مفاد كلمة ثم وهو يدهي البطلان فانه لا دلالة له الا على التراخي أما أنه في التكلم فلا يفهم واما أن يكون لازما له لزوما خارجيا وهو أيضا باطل لان الوصل موجود بالضرورة واما أن يكون لازما ذهنيا عرفيا أو عقليا فذلك أيضا باطل فانا نسمع بالالسنة كلمة ثم ونفهم مدلوله ولا يخطر بالبال التراخي في التكلم أصلا واما أن يكون لازما شرعيا جعل الشارع هذا الوصل كلا وصل ورتب عليه أحكام التراخي فلا بد من إبانته بدليل صاف عن غوائل الشبهات هذا ووجه بعضهم قول الامام بانه انما أهدر الاتصال التكملي قولنا بكل التراخي وهذا غير وافي فان هذا النخوض الكمال أي جعل الموجود الثابت هدر لا يساعد العرف في كلمة ثم ووجه صدر الشريعة بانه انما قال ذلك لتسلي تراخي حكم الانشاء عنه والاصل عدم التراخي وهذا أيضا غير وافي لان كلمة ثم مانعة عن الوصل في الحكم كما يكون الشرط مانعا عما حكم بعضهم بانه على تقدير جواز تخصيص العلة يتم هذا بابداء المانع وأما على تقدير عدم جواز تخصيص العلة فلا بد من هذا القول أي التراخي في التكلم لانه لو تراخي الحكم فقط عن التكلم به لزم تخصيص العلة وهو التكلم قال مطلع الاسرار الالهية رجه الله في بعض كتبه انه ان سلم بطلان تخصيص العلة فلا يتم أيضا فانا لانسلم أن الانشاء علة لوجود الحكم بالفعل بل على حسب اقتضائه فانت طالق اذ معناه طالق في الحال صار سببا لوقوع الطلاق في الحال واذا زيد عند الدخول صار علة لوقوع عنده فيجوز أن يكون اذا زيد كلمة ثم يكون سببا لوقوع متراخيا عن الاول على أن نقول فيه مثل ما يقول مانعوا تخصيص في العلة عند تخلف الحكم للمانع ان العلة منتفية لانه مع عدم المانع علة فكذا ههنا الانشاء فقط ليس علة بل هو مع عدم المانع وههنا كلمة ثم مانعة ثم لي سؤال آخر هو أنه لو سلم التراخي في التكلم ينبغي أن تقع الطلقات متراخية مع مهلة وأنتم لا تقولون به بل أبطلتم التراخي والمهلة سابقا فيما نجز فيه لئلا يلزم التراخي عن السبب فاي حاجة الى اعتبار التراخي في التكلم فانه لا يلزم تراخي حكم الانشاء عنه مع بقاء الوصل في التكلم وحيث نذ فاعتبار التراخي في التكلم لئلا يلزم التراخي في الانشاء بعد القول ببطلان التراخي لذلك غير معقول ولا يستطيع هذا العبد أن يتصوره فضلا عن التصديق به هذا ولم لا يجوز أن يبطل التراخي بأصله وقيل في توجيهه تقوية كلام الامام ان اعتبار التراخي مشكل للفقي في الحكم فانه لا جدله بخلاف التراخي في التكلم فانه يمكن اعتباره بقدر ما يمنع الاستثناء وغيره وهذا أيضا غير وافي فانه مشترك بينهما ان يجوز أن يعتبر في الحكم أيضا أقل ما بعد

أول وجوده الى وقت الدعوى فيعلم انتفاء سبب اللزوم قولاً وفعلاً برأيه الحظاظ فكيف يكلف إقامة البرهان على ما يستحيل إقامة البرهان عليه بل المدعى أيضاً لا دليل عليه لان قول الشاهد لا يحصل المعرفة بل الظن بجريان سبب اللزوم من اتلاف أودين وذلك في الماضي أما في الحال فلا يعلم الشاهد شغل الذمة فإنه يجوز برأيه ابتداءً وأبراءً ولا سبيل للخلق الى معرفة شغل الذمة وبرأيه الا يقول الله تعالى وقول الرسول المعصوم ولا ينبغي أن يظن أن المدعى أيضاً لا دليل فان قول الشاهد انما صار دليلاً بحكم الشرع فان جاز ذلك فيمن المدعى عليه أيضاً لازم فليكن ذلك دليلاً والجواب الثاني أن المدعى عليه يدعى علم الضرورة

في العرف تراخيها انه قد تقدم أنه تسقط المهلة في الانشآت فلا تعسر على المفتي أصلاً هذا (مسئلة * بل في المفرد لا ضرباً) أي الاعراض (فبعد الامر والاثبات) يكون بل (لأثبت الحكم لما بعد وجعل الاول) المعطوف عليه (كالمسكوت عنه) لا كما زعم في بعض الكتب انه يجعل الاول باطل الحكم فإنه مخالف للاستعمال وصراخ الثقات (ومنه) أي من بل التي لا ضرباً (بل الترتي) فكانه أعرض عن التساوي وجعله مسكوتاً وأثبت الاولوية للثاني (و) بل (مع لا قيل نص على النفي) عن الاول (و) بل (بعد النفي والنفي لا يثبت الضد) لما بعده (مع تقرير الاول) في كونه منفيًا أو منيها (وقيل) هو (كالاثبات) في كونه لا يثبت نفي الحكم عما بعده مع جعل الاول مسكوتاً (وردبانه مخالف للعرف) فإنه شاهد بالاول (و) بل (في الجملة) يكون (الابطال) أي لا بطلان الجملة الاولى وتقرير ما بعدها (قال) الله (تعالى بل عباد مكرمون) يكون في الجملة (للانتقال) من غرض الجملة الاولى (في غرض آخر) فهو لا اعراض عن الغرض الاول (قال) الله (تعالى بل تؤثر الحياة الدنيا وما قيل) بل هذه (ليست بعاطفة) بل ابتدائية وذهب اليه ابن هشام من النجاة واختاره في التحرير (فمنوع) لا بد من إقامة دليل عليه (بل) قام الدليل على خلافه لانه يوجب الاشتراك في العطف والابتداء (و) (عدم الاشتراك خير) كما مر بل هو حقيقة في الاعراض وهو متنوع تارة يكون بجعل الاول مسكوتاً أو مقرراً وتارة بابطال الاول نفسه أو غرضه هذا (فرع * قال) الامام (زفر) يلزم ثلاثة في قوله (له) على (درهم بل درهمان) لكن (لأنه) أي بل درهمان (ابطال) الاول وليس في وسعه ابطال الاقرار فيلزم الثاني مع الاول فلزم ثلاثة دراهم (كقيل) فان هذا غير صحيح لان بل في المفرد لا يكون لا بطلان (بل لان الاعراض عن الاقرار رد) ورجوع غير صحيح وههنا يريد المقر أن يضرب بكلمة بل ويجعل الاقرار بدرهم بمنزلة المسكوت وليس هذا في سعته فيلزم اقرار الدرهمين مع الاول فيلزم ثلاثة (وليس) هذا (كالاستثناء) فإنه اذا قال له على ثلاثة الا واحد يلزمه اثنان (لانه تكلم بالباقي) بعد الاستثناء فكانه لم يتكلم الا باقرار اثنين (وهذا) أي بل درهمان (اضراب بعد التكلم قلنا) مسلم انه اضرب لكن المتعارف في أسماء العدد الاضرب عن صفة الانفراد فالخاص ليس درهما منفرد بل درهمان فيقر بالزائد (في الزيادة تسليم المزيد عليه فلا يبطل) بهذا الاضرب (الاقرار) فيصح ورجوعه بورد درهمان أن الاضرب عن الانفراد فرع انفهامه من العدد وحيث يذلل بل القول بمفهوم العدد وقد نهى عنه والجواب أن الانفراد قد يكون بان يكون الغير مسكوتاً عنه وليس من ضروريات الانفراد الحكم بعدم الآخر فانفهام الانفراد لا يوجب انفهام المفهوم فيضرب في المثال المضروب عن انفراد الدرهم بالاقرار ويجعل معه غيره مذكوراً مقرباً وقد يجاب بان ما نهى عنه فهم المفهوم بواسطة القرائن والاضراب ههنا قرينة لانفهام المفهوم فتدبر (وقياسه) أي قياس زفر (على الانشاء نحو طالق واخذة بل ثنتين حيث يقع ثلاث) لان الاضرب عن الواحد لا يصح قياس (مع الفارق لان الاقرار اخبار على الاصح) فلا يثبت شيئاً (فلا تفرع) فيه (على اللفظ) ليحكم فله أن يعرض عن خبر كان أخبر به ويخبر بدله بخبر آخر بخلاف الانشاء اذ به يثبت الحكم وليس في يده بعد ثبوته أن يعرض عنه ولما قيل أن يقول الانشاء والاقرار سواء لانه لا يخالو اما أن يكون الاضرب في الاقرار عن مجرد الانفراد والمقصود أن ليس له واحد بصفة الانفراد بل معه غيره فكذلك في الانشاء يجوز أن يكون الاعراض عن صفة الانفراد والمقصود أنها ليست طالقة بطلاق واحد فقط بل معه واحداً آخر فهي طالقة ثنتين واما أن يكون الاعراض عن نفس الاقرار بالدرهم فينبغي أن لا يصح الاعراض عنه لانه رجوع وذلك لا يسمع لانه يتعلق به حق الغير كما أن الرجوع في الانشاء لا يجوز اذ ليس في يده فاذن لا فرق بينهما وجوابه وبالله التوفيق انه اعراض عن الواحدة بصفة الوحدة واثبات انها مع غيرها بخبر آخر وهو بل ثنتان وهذا في سعته لانه انما لا يصح الرجوع في الاقرار لما أنه ظهر منه حق الغير وبالرجوع يبطل حق الغير والرجوع بكلمة بل لا يبطل الحق أصلاً

ببرائة ذمة نفسه اذ يتيقن أنه لم يتلف ولم يلزم ويجوز الخلق كلهم عن معرفته فانه لا يعرفه الا الله تعالى فالنافي في العقلات ان ادعى معرفة النفي ضرورة فهو محال وان أقرباً أنه مختص بمعرفة اختصاصاً لا يمكن أن يشاركه فيه الا الله فعند ذلك لا يطالب بالدليل وكذلك أنه اذا أخبر عن نفسه بنفي الجوع ونفي الخوف وما جرى مجراه وعند ذلك يستوى الاثبات والنفي فانه لو ادعى وجود الجوع والخوف كان ذلك معلوماً له ضرورة ويعسر على غيره معرفته والعقلات مشتركة النفي منها والاثبات والمحسوسات أيضاً يستوى فيها النفي والاثبات الثالث ان النافي في مجلس الحكم عليه دليل وهي اليقين كما على المدعى دليل

بل يؤكده لانه انما يرجع ليظهر ذلك الحق مع الزيادة وهذا بخلاف الانشاء لانه اذ قد تلفظ بطلقة واحدة فقد وقعت بصفة الواحدة لان الانشاء لا يتأخر الحكم عنه وجعل نفسه علة للحكم فليس في وسعه أن يبطله أصلاً ولا أن يبطله بهذه الصفة ويثبت به بكلام آخر بصفة أخرى لان الواقع لا يرتفع فاذا أراد بذلك الاعراض عن الاول والابقاع بكلام آخر لم يبطل ما عرض عنه لوجود علة ووقع ما يقتضيه هذا الكلام الآخر فلم يوجبهما وبطل الاعراض بهذا الوجه شرعاً لانه لا تصح الارادة من الكلام لغة هذا والله أعلم بأحكامه * (فرع) آخر اذا (قال لغير المسوسة ان دخلت فطالق واحدة بل ثنتين يقع عند الشرط ثلاث) لانه لما جاء بكلمة بل فقد أراد ابطال تعلق الاولى الواحدة بالشرط والاعراض عنها واقامة الاخر بين مقامها بدلها (لان بل لا يبطال حكم الاول واقامة الثاني مقامه) في تعلقه بما يتعلق به الاول وهذا لان الاعراض في الانشاءات ابطال (وابطال الاول ليس في وسعه) فان حكم الانشاء تجبيزاً أو تعليقاً لا يرتفع (فارتبط ولم يبطل) بابطاله وكان في وسعه اقامة الثاني مقامه فقام وارتبط كالاول (فصار كالحلف بيمينين) والشرط فيهما واحد اذا جزأ أن ارتبطا به من غير ترتيب فاذا وجد الشرط وقع الجزأ أن الواحدة والثنتان فيقع الثلاث وهذا تنظير وتشبيه وليس المقصود أن الشرط مقدر في بل ثنتين كما ظن فلا يتوجه مؤاخذه صاحب التلويح ان التقدير ممنوع بل حرف العطف يربط المعطوف بعين ما يرتبط به المعطوف عليه وهذا (بخلاف العطف بالواو) كما اذا قال ان دخلت فطالق واحدة وثنتين فعند الامام تقع الواحدة لان في العطف بالواو يرتبط المعطوف بواسطة المعطوف عليه فيكون تعلقه بعد تعلق الاول كما مر ولا يكون قائماً مقام الاول (فتقدير) ثم لي ههنا كلام هو أنه قد سبق أن أول الكلام يتوقف على آخره ان كان هناك مغير كالاستثناء والشرط ونحوهما ويعتبر الاول مع الآخر كلاماً واحداً فيعمل بمجموع الكلام ولا شك أن كلمة بل مغيرة للحكم الذي قبله فيتوقف أول الكلام على آخره وأيضاً انه غير مستقل فلا بد من كلام يرتبط به فيتوقف عليه وقد نص الشيخ ابن الهمام أن في نحو ما جاء رجل بل رجلاً ولا رجلاً في الدار بل رجلاً قوله بل رجلاً مخصص والمخصوص يتوقف على المخصص والاي سلب المنافاة في الاخبار بشئ ثم الاضراب الى الاخبار آخر نحو سني سبعون بل تسعون واذا ثبت أن الاول يتوقف على الآخر في العطف بـ بل فلا يفيد قوله طالق واحدة حتى ينضم اليه بل ثنتان وكذا لا يرتبط بقوله ان دخلت بل اذا انضم اليه بل ثنتان حينئذ يصح اعراضه عن الواحدة وابقاع الثنتين بدلها منجزاً كما في الفرع الاول أو معلقاً كما في الثاني فان له أن يرجع عما يوقعه ولم يعلقه بل نقول ان لابقاع الثنتين وتعليقهما عبارتين أطول وأقصر فقد يعبر بعبارة أطول بأن يذكراً شيئاً أولاً ثم يضرب عنه ويذكر المقصود ثم ينسب اليه الحكم زيادة لاهتمام شأنه وهذا هو التغيير بـ بل فليس ههنا اسناد الى الاول بل انما جيء به ليضرب منه الى المسند اليه فلا يقع ولا يتعلق الا ما بعد بل فافهم هذا ما عندي ولعل الله يحدث بعد ذلك أمراً * (مسئلة) لكن خفيفة وثقيلة للاستدراك وهو رفع التوهم الناشئ عن السابق وشرطه) أي شرط استعمال لكن (الاختلاف كيفاً) أي اختلاف الكلام السابق واللاحق بالاجاب والسلب (ولو) كان الاختلاف (معنى و) جاء لكن (للتأكيد) أيضاً (في نحو لو جاء لا كرمته لكنه لم يجئ واذا ولي) لكن (الخفيفة جلة فخر ابتداء) وحينئذ لا يكون للاستدراك المفسر (أو) اذا ولي (مفرداً فاعاطفة وشرط العطف الاتساق) أي عدم كون محلي النفي والاثبات متحدين (وهو) أي العطف (الاصل فيحمل عليه ما أمكن فصيح) قول المقر له (لكن غضب في جواب) اقرار (المقر له على مائة قرصاً) ولا يكون قول المقر له رد الاقرار بل انكاراً للسبب الذي بينه وهو القرص وبيان سبب آخر بكلمة الاستدراك وهو الغضب ولو لم يكن هناك استدراك بل كان الظاهر الرد فالاستدراك بيان تغيير فلا بد من الوصل ولا يقبل مفصلاً (بخلاف من بلغه تزويج أمته بمائة) صورته تزويج فضولي

وهو البينة وهذا ضعيف اذا لم ينحوز أن تكون قاجرة فأى دلالة لها من حيث العقل لولا حكم الشرع نعم هو كالبينة فان قول الشاهد ينحوز أن يكون غلطاً وزوراً فاستعماله من هذا الوجه صحيح كما سبق أو يقال كما وجب على النافي في مجلس القضاء أن يعضد جانبه بزيادة على دعوى النفي فليجب ذلك في الأحكام فهذا أيضاً وجه الرابع ان يدعى المدعى عليه دليل على نفي ملك المدعى وهو ضعيف لان اليد تسقط دعوى المدعى شرعاً والافيد قد تكون عن غصب وعارية فأى دلالة لها (الشبهة الثانية) وهي انه كيف يكلف الدائيل على النفي وهو متعذر كإقامة الدليل على براءة الذمة فنقول تعذره غير مسلم فان النزاع

أمة رجل بمائة من غير إذن المولى فبلغه (فقال لأجير النكاح) بمائة (لكن بمائتين) كما في أصول الامام فخر الاسلام والبديع (فيحمل) قوله لكن بمائتين (على الاستئناف بإجازة نكاح آخر مهر مائتان) وهذا لان الكلام غير متسق لو جعل معطوفاً بانتفاء الإجازة قد بطل الاول والباطل لا يعود حتى يصح بالإجازة قال الشيخ ابن الهمام لو قال السيد لأجير النكاح لكن بمائتين لا يتسق الكلام لاتحاد موردى الإيجاب والسلب بانتفاء أصل النكاح بنفيه ثم ابتدأه بقدر آخر بعد الانفساخ بخلاف لأجير بمائة لكن بمائتين فان الاستدراك في قدر المهر لأصل النكاح وهذا مناف لكلام الامام فخر الاسلام والبديع وغيرهما من الكتب المعتمدة فلا بد من تصحيح النقل عن يعارض نقله نقل هؤلاء الاخيار ثم ان الفرق أيضاً غير وافية لان اللام ههنا يكون حينئذ للعهد اذ هو السابق في الاعتبار فالمعنى لأجير هذا النكاح الذي بمائة لكن بمائتين نعم رد على أصل الكلام أن عدم الاتساق ممنوع لجواز ورود النفي على المهر أى لأجير النكاح بمهر مائة لكن أجير هذا النكاح بعينه بمهر مائتين ويؤيده أن مناط الحكم المقيد انما يكون القيد فان كان نفي المقصود نفي القيد لأصل الحكم وكذا في الاثبات حينئذ المقصود بنفي الإجازة هو القيد فورد الإيجاب والنفي اختلافاً والجواب أن المقصود بالإجازة وعدمها انما هو ما كان موقوفاً على الإجازة والموقوف عليها النكاح الذي عقده الفضولى وهو النكاح المقيد بمهر مائة فبانتفاء الإجازة قد بطل هذا الموقوف وان كان المقصود بنفي الإجازة هو القيد فانما يكون مقصوداً في ضمن نفي القيد لأن القيد ثابت والقيد منتف وهو تهافت ولا أنه ثابت في مقيد آخر اذ لا بد له من حجة وظاهر أن ههنا نكاحاً واحداً موقوفاً على إجازة السيد وقد بطل فلا يمكن إجازته بمائتين فهو استئناف ولوقيل ان مقصوده عدم الرضا بهذا القيد والتقييد بمهر مائتين فهو الزام أمر لم يلتزمه الزوج إلا أن يقال المقصود بالإجازة تعليقاً أى لكن أجير هذا النكاح مقيداً بمهر مائتين ان قبل الزوج وهذا لا يساعد اللفظ وبالجملة ان الموقوف كان هو المقيد وقد ارتفع بانتفاء الإجازة فلا يعود وليس هناك عقداً آخر حتى تلحقه الإجازة فلا بد أن يكون استئنافاً لإجازة نكاح آخر هذا والله أعلم بأحكامه (فرع) اذا أقر رجل له على ألف فقال المقر له ما كان لي لكن لفلان حينئذ (قول المقر له ما كان لي لكن لفلان ظاهر في الرد) أى رد الإقرار (وبحتمل التحويل) لفلان عليه فصار هذا الدين أولاً للمقر له ثم صار لفلان بتحويله (ولما كان) التحويل (تغيراً) لظاهر الكلام (يصح اذا كان) قوله لكن لفلان (موصولاً للتوقف) أى لتوقف أول الكلام على آخره وهذا مغیره فيصح موصولاً ولا يصح مفصولاً لان بيان التغير لا يتفصل ولا يتوقف الكلام على ما هو منفصل عنه وهذا وفرض الامام فخر الاسلام المسئلة في العبد وفيه قول المقر له ما كان لي لكن لفلان وعلى هذا لا يصح التحويل بل التقرير الاول أن كلامه ظاهر في الرد ويحتمل أن يكون مقصوده أن العبد والدين وان اشتهر أنه عبيدى أو ديني لكنه في الحقيقة لفلان فصار بعد قبول اقراره لنفسه اقراره لغيره ولكن لفلان قرينة عليه فان كان موصولاً لا يكون رداً وان كان مفصولاً لا يتم الرد ولا يسمع قوله لكن لفلان فتدبر (مسئلة * أواحد الامرين) أى لواحد من الامرين (فيتم في النفي دون الاثبات كالنكرة) فانه في المعنى مثلها فأعطى حكمها فان نفي المبهمة لا يكون الا بنفي جميع الافراد عرفاً وان جاز عقلاً نفيه في ضمن النفي عن البعض وما قيل انه أى التعميم من قبيل الاستعارة فلا يظهروه وجه (الابدليل) صارف عن مقتضاها (بخلاف الواو) فانه يعم في الاثبات دون النفي لانه للجمع والنفي سلبه فيكون لسلب الاجتماع (الابقرينة) صارفة عن مقتضاها قال مطلع الاسرار الالهية القياس يقتضى أن تكون الواو أيضاً عامة في النفي لانها المطلق الجمع فاذا ورد عليه النفي اقتضى اشتراك المعطوف عليه والمعطوف فيه كما في الاثبات ولهذا قيد صدر الشريعة الحكم بما اذا كان للاجتماع فيه تأثير ومقصود بما اذا كان قرينة سلب الاجتماع وانما ذكره لانه مضبوط دون غيره لكن القوم ما قالوا به من أنبل استمروا على أن

أما في العقلية وأما في الشرعية أما العقلية فيمكن أن يدل على نفيها بأن إثباتها يقضي إلى المحال وما أفضى إلى المحال فهو محال لقوله تعالى لو كان فيها آلهة إلا الله لفسدتا ومعلوم أنهم لم تفسد ذلك على نفي الثاني ويمكن إثباته بالقياس الشرطي الذي سمناه في المقدمة طريق التلازم فإن كل إثبات له لوازم فانتفاء اللازم يدل على انتفاء الملزوم وكذلك المنهكي ليس نبيا إذ لو كان نبيا لكان معه معجزة إذ تكليف المحال محال فهذا طريق وهو الصحيح الطريق الثاني أن يقال للثبوت لو ثبت ما ادعيت له لم ذلك بضرورة أو دليل ولا ضرورة مع الخلاف ولا دليل فيدل ذلك على الانتفاء وهذا فاسد فإنه ينقلب على النافي فيقال له لو انتفى الحكم

الأصل فيه في النفي سلب الاجتماع إلا صار فلعلمهم وجدوا الاستعمال كذلك وبهذا اندفع ما في التلويح والتحريض أن سلب العموم قد يكون فيما لا يكون للاجتماع تأثير فافهم (فقوله لا أقرب ذي أذى) مشيرا إلى زوجتيه (إبلاء منهما) فأيتهما لم يقربها أربعة أشهر بانت لأن أوفى النفي يفيد التعميم (وفي) قوله لا أقرب (أحدا) كما يكون الإبلاء (من أحدهما) لأن أحدا كما معرفة فلا تتم في النفي ولما كان اشتهر في علم المعاني أن أوفى الخبر للشك أو التشكيك أراد أن يشير إلى أنه ليس على ظاهره فقال (وليست) أو (في الخبر للشك أو التشكيك) كما اشتهر (لأن المتبادر) من أو (إفادة النسبة إلى أحدهما) والتبادر دليل الحقيقة فالحقيقة في أحدهما لا في الشك أو التشكيك فانهما لا يتبادران (وانما ينتقل الهمالان سبب الإبهام غالبا أحدهما) فيقع المخاطب في شك وإن كان مع علم المتكلم التعيين علم أن إرادته التشكيك والافاشك فدلالته على الشك أو التشكيك من قبيل الدلالة الالتزامية على اللازم العرفي بلا استعمال فيه (فيجوز في أنه لا أحدهما) أي يقال بالمجاز أنه للشك أو التشكيك ويراد أنه لا أحدهما (كما) يجوز في (أنه للتخيير والاباحة في الانشاء) وليس كذلك بل فيه أيضا لا أحدهما (وانما يعلم) خصوص التخيير والاباحة (بالأصل فإن كان) الأصل (المنع فتخيير فلا يجمع) لأنه يجوز أحدهما بالإنشاء ولا يجوز الجمع بالأصل وهو التخيير (أو) كان الأصل (الاباحة فيجوز الجمع) بالأصل فإن قيل قال الله تعالى انما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله ويسعون في الأرض فسادا أن يقتلوا أو يصلبوا أو تقطع أيديهم وأرجلهم من خلاف أو ينفوا من الأرض ذلك لهم جزاء في الدنيا ولهم في الآخرة عذاب عظيم وهو يقتضي أن يكون الامام مخيرا في جميع قطع المارة كما هو مذهب عطاء وسعيد بن المسيب ومجاهد والضحاك والنخعي وأبي ثور وداود الظاهري ونقل في كتبنا عن مالك وأنتم لا تقولون به بل مذهبكم جزاؤهم القتل ان كانوا قتلوا أو الصلب ان قتلوا أو أخذوا المال والقطع ان أخذوا المال فقط والنفي أي الحبس الدائم ان خوفوا من غير أخذ وقتل بل أبو حنيفة الامام رحمه الله يقول في القتل والاخذ يخير الامام بين أن يصلب فقط أو يقطع ويصلب أو يقطع ويقتل قال (وفي آية المحاربة يلزم) من تخيير الامام بين الاجزية (مقابلة أخف الجنايات بالاعلظ) من الاجزية فإنه يجوز له حينئذ أن يصلب ان خوف فقط (وبالعكس) أي مقابلة أعلظ الجنايات بأخف الاجزية كما اذا قتل وأخذ يجوز للامام أن ينفي أي يحبس ولم تعهد هذه المقابلة في الشرع (فقلنا بتوزيع الاجزية على الجنايات) كما بينا (لقوله تعالى وجزاء سيئة سيئة مثلها) وبمثل روى أبو يوسف الخبر أيضا وشهدت به الآثار أيضا والامام انما يخير في القتل والاخذ وغير حكم الكريمة بهذه الآية وبقصة العرنيين فانهم قطعوا وقتلوا الا أن المثلة المروية فيها نسخت (واستعير) أو (لغاية والاستثناء في مثل لأزمنك أو تعطيني حق) أي إلى أن تعطيني أو الا أن تعطيني حق (وقيل) في أصول الامام خيرا لاسلام (منه) قوله تعالى وما النصر الا من عند الله العزيز الحكيم ليقطع طرفا من الذين كفروا أو يكتبهم فينقلبوا خائنين ليس لك من الامر شيء (أو يتوب عليهم) أو يعذبهم فانهم ظالمون أي حتى يتوب عليهم قال الشيخ ابن الهمام تقليد صاحب الكشف وغيره انه عطف على يكتبهم فيما قبل وقوله جل وعلا ليس لك من الامر شيء اعتراض بين المعطوف والمعطوف عليه وأدعوا به زعماء منهم أنه أسلم من التكلف وقال المصنف والاول أقرب بحسب المعنى ويرى هذا العبد أنه لا يصح ما في الكشف فإنه آية أخرى نزلت متفرقة عن الاولى وسيقت لغرض آخر فلا ارتباط روى البخاري في التاريخ والترمذي وأحمد والنسائي والبيهقي في الدلائل عن ابن عمر قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم يوم أحد اللهم العن أباسقيان اللهم العن الحارث بن هشام اللهم العن سهيل بن عمرو اللهم العن صفوان ابن أمية فترلت هذه الآية الكريمة ليس لك من الامر شيء أو يتوب عليهم أو يعذبهم فانهم ظالمون فتنب عليهم كلهم وروى البخاري والترمذي ومسلم وابن أبي شيبة والبيهقي في الدلائل عن أنس أن النبي صلى الله عليه وآله وسلم كسرت ربا عيته بهم

لعم انتفاؤه بضرورة أو بدليل ولا ضرورة ولا دليل ولا يمكنه أن يتمسك بالاستصحاب بان يقول مثلاً الاصل عدمه ثان فن ادعاه فعليه الدليل اذ لا يسلم له أن الاصل عدمه بخلاف البراءة الاصلية فان العقل قد دل على نفي الحكم قبل السمع من حيث دل على أن الحكم هو التكليف والخطاب من الله تعالى وتكليف المحال محال ولو كلفناه من غير رسول مصدق بالمعجزة يبلغ النان تكليفه كان ذلك تكليف محال فاستندت البراءة الاصلية الى دليل عقلي بخلاف عدم الاله الثاني وأما قولهم لو ثبت الاله ثان لكان لله تعالى عليه دليل فهو تحكم من وجهين أحدهما أنه يجوز أن لا ينصب الله تعالى على بعض الاشياء دليلاً ويستأثر

أحد وشيخ في وجهه حتى سال الدم على وجهه فقال كيف يفلح قوم فعلوا هذا بنبيهم وهو يدعوهم الى ربهم فأنزل الله ليس لك من الامر شيء أو يتوب عليهم أو يعذبهم فانهم ظالمون وبعضهم جعلوا معطوفاً على شيء اسم ليس أي ليس لك من الامر شيء أو توبتهم أو تعذيبهم من قبيل عطف الخاص على العام ولا يخفى ما فيه من التعسف (فرع * اختلف في هذا حرأ وهذا وهذا) يحتمل أن يكون معطوفاً على مدخول أو فالعنى هذا حرأ وهذا ان يحتمل أن يكون عطف الجملة على الجملة أو المفرد على مفهوم أحدهما المأخوذ أي أحدهما حر وهذا (فقيل وعليه زفر لا عتق الا بالبيان كهذا أو هذان) رجوعاً الى الاحتمال الاول (وقيل وعليه الجمهور) وهو ظاهر الرواية (يعتق الاخير ويتخير في الاولين لانه كأحدهما) حر (وهذا) رجوعاً الى الاحتمال الثاني وينبغي أن يكون النزاع فيما لا ينسب له والافجبال على النية (ورجح) القول الثاني (بان التغير ههنا ضروري) بتراخي حكم الانشاء عنه (وهي متدفعه بتوقف الاول على الثاني) حتى يصير معه كلاماً واحداً مفيداً الحكم موقوف على خيار السيد (فقط) من دون توقفه على الثالث والضرورات تتقدر بقدرها فلا يتوقف عليه فافهم وفيه شائبة من الخفاء فان كون التغير ضرورياً غير ظاهر بل التغير وضعي لان وضع أو يقتضي أن ما بعده مع ما قبله كلام مفيد لا يقع الحكم في الواحد منهم وههنا يجوز أن يكون ما بعده هو الثالث معاً وأيضاً الكلام في قدر الضرورة فانه لو كان معطوفاً على ما بعد أولزم الضرورة في توقفه على الثالث فتدبر (والترجيح بلزوم تقدير التنبيه) خبراً (على) الاحتمال (الاول) في المعطوف مع كونه في المعطوف عليه مفرداً كما قال صدر الشريعة (ليس بشيء فلا نسلم لزوم) ونقول التقدير هكذا هذا حرأ وهذا حر وهذا حر وفيه أن فيه كثرة التقديرات والقلة فيها أولى فتأمل (ولا) نسلم (بطلان اللازم) فانه يجوز التخالف في الخبرين المعطوف والمعطوف عليه وهو شائع ذائع بل انما يجب اتحاد المادة فقط وأنت خبر بأن حكم الواو وحكم أو واحد في تعلق المعطوف بعين ما يتعلق به المعطوف عليه ان أمكن والا يقدر المثل في عطف المفردات وفي صورة التخالف عطف الجملة على الجملة وههنا من قبيل عطف المفردات ولو تزلنا فلنا لاشك في أولوية الاتحاد وهذا القدر كاف للترجيح فتأمل (مسئلة * حتى للغاية ولو) كانت (باعتبار التكلم نحو مات الناس حتى الانبياء وقدم الحاج حتى المشاة) فان موتهم ليس غاية بل في الوسط وكذا قدم المشاة ليس غاية لقدم الحاج لكن المتكلم اعتبر جانباً أعلى وجانباً أدون واعتبر ابتداء الحكم من الادون منتهاً الى الاعلى كما في المثال الاول أو اعتبر بالعكس كما في المثال الثاني (واعتبار ذلك الاعتبار) من المتكلم (ليس بتكلف كما قيل) في التحرير (بل تحقيق للعرف) فان الثقات نقلوا عن أصحاب اللغة هذا الاعتبار في حتى فلا بد من القبول (وتكون) حتى (جارية وعاطفة والشرط) فهنا (البعضية) أي يكون ما بعده اذ خلا فيما قبلها لأنه داخل في حكم ما قبلها فان فيه خلافاً في الجارة (وابتدائية بعدها جملة) مذ كورة الطرفين كما عند البصريه أو أعم منها ومما قد رأينا عند علماء الكوفة (والشرط) في الابتدائية (أن يكون الخبر من جنس المتقدم) اما أن يكون نفسه أو نوعاً من أنواعه أو لازماً وتابعاً له ولو عرفاً (ومنه) قول امرئ القيس

(سريت بهم حتى تكل مطيهم) * وحتى الجياد ما يقدن بارسان

(وصحح بالوجه) الثلاثة (أ) كات السمكة حتى رأسها) الجر والنصب ظاهر والرفع بتقدير خبر أي حتى رأسها مأ كول وفيه خلاف البصريين (وفي دخول ما بعده فيما قبلها) حال كونها (جارية مذهب) أولها الدخول مطلقاً وهو مذهب ابن السراج وأبي علي وكثير من المتأخرين من أهل النحو وثانيها عدم الدخول مطلقاً واليه ذهب الجمهور من أهل النحو و(ثالثها ان كان جزأ) صالحاً لتناول الحكم (دخل) والا وهو مذهب المبرد والفرء وعبد القاهر (ورابعها الادالة)

بعلمه الثاني انه يجوز أن ينصب عليه دليلا ونحن لا نتنبه له ويتنبه له بعض الخواص أو بعض الانبياء ومن خصص بحاسة سادسة وذوق آخر بل الذي يقطع به أن الانبياء يدركون أمورنا نحن لا ندركها وأن في مقدورات الله أمور ليس في قوة البشر معرفتها ويجوز أن يكون لله تعالى صفات لا ندرك بها هذه الخواص ولا بهذا العقل بل بحاسة سادسة أو سابعة بل لا يستحيل أن تكون اليد والوجه عبارة عن صفات لا نفهمها ولا دليل عليها ولولم يرد السمع من السكان نفهمها خطأ فلعل من الصفات من هذا القبيل ما لم يرد السمع بالتعبير عنه ولا فيناقوه ادراكها بل لولم يخلق لنا السمع لانكرنا الاصوات ولم نفهمها ولولم يخلق لنا ذوق الشعر لانكرنا تفرقة صاحب العروض بين الموزون وغير الموزون فايدينا أن في قدرة

على شيء من الدخول والخروج (الابقرينة) دالة على أحدهما وهو منسوب الى ثعلب واختاره ابن مالك (وليس) هذا المذهب (باحداً الاولين) من الدخول وعدمه (كافي التحرير لانهم من قسم الدال) فالاول الدلالة على الدخول والثاني الدلالة على الخروج وهذا ليس بدلالة على شيء منهما ثم حاصل المذهب الثالث اما الاشتراك والجزئية وعدمها قرينة تعيين أحد المعنيين وذلك بعيد فانه خلاف الاصل من غير ضرورة ملحجة واما تعيين كل منهما بالقريتين من غير أن يكون وضع لهما فاما أن يكون الوضع لواحد منهما فقد آل الى أحد الاولين أو لا يكون الوضع لواحد فهو عين الرابع وعبرة التحرير يمكن ارجاعها الى أحد هذين الاحتمالين أيضا والله أعلم (والاتفاق على الدخول في العطف والابتدائية واستعيرت) أي حتى اذا لم تستقيم الغاية (السببية) أي سببية ما قبلها المابعدا (نحو أسلمت حتى أدخل الجنة) وفي التحرير سببية أحدهما لا آخر ومثل سببية الثاني للاول ربحت حتى اتجرت وهو مطالب بتصحیح استعمال مقبول في العربية ولا تكفي الامثلة الفرضية الا أن يقال لا يلزم في المجاز سماع الجزئيات فكما يجوز سببية الاول يجوز عكسه وأشار الى بيان العلاقة بقوله (فان السبب يظهر تمامه بالسبب فكانه منتهى به) فانه به يظهر أيضا تمام ذي المنتهى (وهذا معنى ما في الكشف ان العلاقة) بين السببية والغاية (الاشترالك في انتهاء الحكم) فالمراد به الاشتراك في ظهور تمام الحكم (كيف لا ولو كان الانتهاء حقيقة) عنده (الكان الغاية حقيقة) فتستقيم الحقيقة فلا يصح المجاز وقد كان بصدد اثبات المجاز (هذا خلف) واذ اتعين مراد صاحب الكشف (فلا يرد ما في التلويح أن الدخول ليس منتهى الاسلام) فلا يطرده نحو أسلمت حتى أدخل الجنة ور بما يحجب أيضا بان علاقة الاستعارة لا يجب اطرافها في جميع الافراد وبعض افراد المسبب يكون غاية فلا يضر التخلف في المثال المذكور ولا يلزم كونها حقيقة في السببية مطلقا أيضا فافهم (وما اختاره) في التلويح (انها مقصودية ما بعد ما قبل) وهو مشترك بين الغاية والسببية (فنقوض بحتى رأسها) فانه غير مقصود من كل السمكة وفيه أن اطراف العلاقة في جميع افراد المستعار منه غير واجب لكن ينقلب فاطرافها في افراد المستعار له أيضا غير واجب (وال تخصيص بحدوث الاسلام أو اسلام الدنيا) لا طراد الغاية في المثال المذكور (كافي التحرير) في دفع اراد التلويح (تكلف) مستغنى عنه كيف لا والحدوث آتى لا يصلح أن يقع مغيبا بشئ فلا يكون الدخول غاية له واسلام الدنيا منتهى بالموت فلا يصلح الدخول غاية له فافهم (وان لم يصلح للغاية أو السببية فيجوز للعطف لطلق الترتيب) الذي هو أعم مما كان مع التعاقب والتراخي فان قلت ليس هذا معنى للفظ فان حرفا لم يوضع لطلق الترتيب أعم من التعقيب والتراخي قلت ليس من شرط المجاز أن يكون المستعار له مدلول اللفظ مطابقة بل يكفي أن يكون مدلول التراميا أو تضمينا بل يجوز أن لا يدل عليه لفظ أصلا باحدى الدلالات ومن أنكر فليات بالحجة ونقل عن كشف المنارة مستعار لمعنى الفاء (ومن ههنا يجوز الفقهاء تجوز اجاء زيد حتى عمرو) أي بعده عمرو ومخالفة النجاة في هذا وقولهم انه لم يجئ في كلام العرب لهذا العطف نظير لا يعتبر في مقابلة المجتهدين فانهم متقدمون في فحص اللغات فلا يعارض قولهم وأما الجواب بانه لا يشترط سماع الجزئيات في التجوز فليس بشئ فان السماع وان لم يكن شرطا لكن يجب أن لا يظهر المنع كافي اطلاق الاب على الابن وههنا يمنعون هذا النحو من الاستعمال فيما زعم النجاة (فرع * قال ان لم آتت حتى أتعدى عندك فكذا) اذ لا يصح ههنا اعتبار الغاية وهو ظاهر وكذا لا تصح السببية فان اتبانه لا يصلح سببا للتعدى من نفسه وهو لا يصلح جزاء للاتيان فتعذر السببية أيضا فحمل على العطف لمجرد الترتيب (فيشترط للبروجود الفاعلين) من الاتيان والتعدى (ولو متراخيا) الى آخر العرف في غير المؤقت أو الى آخر الوقت الذي يقسده في الوقت فان حتى لمجرد الترتيب

الله تعالى أنواعا من الحواس لو خلقها لنا لادر كتابها أمورا أخر نحن تنفيها فكان هذا انكارا بالجهل ورميا في العمارة أما الشرعيات فقد تصادف الدليل عليهما من الاجماع كتنفي وجوب صوم شوال وصلاة الضحى أو النص كقوله صلى الله عليه وسلم لازكاة في الحلي ولازكاة في المعروفة أو من القياس كقياس الخضراوات على الرمان والبطيخ المنصوص على نفي الزكاة عنه كقول الراوى لازكاة في الرمان والبطيخ بل هو عفو عفا عنه رسول الله صلى الله عليه وسلم وقد لا يساعد مثل هذا الدليل فنبحث عن مدارك الاثبات فاذا لم نجد رجعا الى الاستصحاب للنفي الاصل على الثابت بدليل العقل وهو دليل عند عدم ورود السمع وحيث أوردنا في تصانيف الخلاف أن النافي لا دليل عليه أردنا به أنه ليس عليه دليل سمعي اذ يكفي استصحاب

(الآن ينوى الاتصال) فيجب حينئذ للبر الاتصال هذا ويتأتى من جعلها بمعنى الفاء أن يشترط الاتصال نوى أو لم ينو والله أعلم بأحكامه

(مسائل حروف الجر * مسألة الباء للاتصاق) وهو معنى مشكك يصدق على كل ما استعمل فيه الباء كما أشار اليه بقوله (ومنه الاستعانة والسببية والظرفية والمصاحبة) وليس الامر كما زعم بعض النحاة أن الباء مشتركة فيها بأوضاع فانه خلاف الاصل وليس الامر أيضا كما توهم البعض أن اطلاقها على الاتصاق حقيقة وفيما وراءها من المعاني مجاز كيف وهو خلاف الاصل فلا يصار اليه من غير ضرورة بل انما يستعمل فيها لانها من أفراد الاتصاق وقد وضع لأفراد الجزئية موضع واحد كما هو شأن الحروف وبما قررنا ظهر لك اندفاع ما يورد من أن التجوز لازم قطعاً فان استعمال الباء في هذه المعاني مقطوع به وهي وان كانت أفراد الاتصاق لكن اطلاق العام على الخاص من قبيل المجاز وله وجه آخر من الدفع فان اطلاق العام على الخاص من حيث انه هو ليس مجازاً فتأمل فيه وظهر أيضاً اندفاع ما يورد من أن الباء لو كانت موضوعاً للاتصاق الكلي صارت اسماء لان معاني الحروف روابط جزئية فهي موضوعات للاتصاق الخاص وفي الاتصاقات الأخر تكون مجازاً فافهم (وباء المقابلة) التي تدخل الأثمان (أشبه بالاستعانة) بل نوع منها (فان الأثمان وسائل يستعان بها على المقاصد) وهي المبيعات وربما يقال ان المبيع كما يكون مقصوداً عند المشتري كذلك الثمن يكون مقصوداً عند البائع فلا وجه لجعل باء المقابلة باء الاستعانة والحق غير خفي على ذي بصيرة فان المقصود أن الأثمان انما وضعت لان تجعل وسيلة الى تحصيل شيء ولهذا تثبت على الذمة وهذا لا ينافي كونها مقصودة عند البعض واذا كان وضع الأثمان لذلك التزم استعمال باء الاستعانة داخله عليها واذا ثبت أن الأثمان تكون مدخولة الباء (فصح الاستبدال) بالبيع ونحوه (بالكر من الخنطة قبل القبض في اشترت هذا العبد بكر خنطة موصوفة) فانه ثمن لدخول باء المقابلة والاستعانة عليه (والاستبدال فيه) قبل القبض (جائزون العكس) أي لا يجوز الاستبدال فيما اذا قال اشترت كرام من خنطة موصوفة بهذا العبد (لانه سلم حينئذ) لكون الكرا الذي في الذمة مبيعاً يتعلق الشرا به وهذا العبد ثمن لدخول الباء عليه وهو حقيقة السلم واذا كان سلماً فلا بد من شروطه من الاجل وغيره (ولا بد فيه من القبض) أيضاً فلا يصح الاستبدال قبل القبض هذا وقرر في التحرير هذه الفريضة على أن الباء باء الاستعانة ومدخولة يكون ثمناً وكان أورد عليه أن هذه الباء باء البدلية ولا نسلم كونها باء الاستعانة وقررها المصنف بحيث تدفع هذا السؤال (وقول الشافعية انها للتبعيض في وامسحوا برؤسكم) فقد (أنكره محققو العربية حتى قال ابن برهان) منهم (من زعم أن الباء للتبعيض فقد أتى على أهل اللغة بما لا يعرفونه) فلا يصحني الى هذا القول أصلاً ولا يلتفت الى كلام أمثال صاحب القاموس فانه يعد مكاره ثم انه لو ثبت فهذا معنى آخر عندهم غير الاتصاق كما يشهد به كلامهم لأنه يكون منه كما توهم صاحب التحرير (وما) قال (في المنهاج) في الجواب عنه (انه شهادة على النفي) فلا يسمع (مدفوع) حال كونه (على وعنه) أي موهوناً في نفسه (بانه) أي قول النحاة وان كان شهادة على النفي لكنه (كشهادة حصر الورثة) فانها شهادة بنفي علمهم بوارث آخر وهي مقبولة لانه لو كان لأحاط به علمهم كذا هذا شهادة على عدم علمهم بالتبعيض فتقبل لانه لو كان لأحاط علمهم به ووجه وهنه أنه ليس شهادة أصلاً بل استقرار صحيح لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه كقولهم الفاعل لا يكون منصوباً والاستقرار في نفي استعمال أمثال هذه الحروف التي لا يخلو عنها كثر التراكيب فيفسد القطع بعين ما يذكر المصنف في مفهوم المخالفة ولا يقبل الآحاد في اثباته بخلاف النفي فلا يقبل قول أبي علي في اثبات التبعيض فتدبر قالوا قد استعمل الباء فيه في قول الشاعر

البراءة الأصلية التي كنا نحكم بها لولا بعثة الرسول وورود السمع فإن قيل دليل العقل مشروط بانتفاء السمع وانتفاء السمع غير معلوم وعدم العلم به لا يدل على عدمه ولا سبيل إلى دعوى العلم بانتفائه فإن ذلك لا يعلم قلنا قد بينا أن انتفاء تارة يعلم كافي انتفاء وجوب صوم شوال وصلاة الغنبي وتارة يظن بأن يبحث من هو من أهل البحث عن مدارك الشرع والظن فيه كالعلم لأنه صادر عن اجتهاد اذ قد يقول لو كان لوجدته فاذا لم أجده مع شدة بحثي دل على أنه ليس بكائن كطالب المتاع في البيت اذا استقصى فإن قيل أليس للاستقصاء غاية محدودة بل للبحث بداية ووسط ونهاية فتى يحل له أن ينفي الدليل السمعي المغير

شربت بماء الدخزين فأصبحت * زوراء تنفر عن حياض الديلم

أجاب بقوله (وشربت بماء الدخزين غير مثبت) للتبعيض (لاحتمال الزيادة والتضمين) والدخزين ماء وماء آخر ماء وشيع وقيل ماء لبنى سعد وقيل بلد والدخزين ثنية الدخزين كالقمرين والزوراء المائلة والديلم قوم من الترك شبه بهم أعداءهم وقيل أرض (فرع * يلزم) للبر (تكرار الاذن في ان خرجت إلأباذني) فأنت طالق (لأنه) استثناء (مفرغ) لان الباء لا بد لها من متعلق وذلك هو الخروج فالمعنى إن خرجت بأي خروج كان الاخر وجاملا مصقبا بذني (فلم يخرج) من المنع خروج (خارج المصقبة) أي بالاذن والخروجات الغير المصقبة بالاذن ممنوعة داخله تحت التبيين فيشترط الاذن لكل خروج (بخلاف) ان خرجت (إلا أن آذن لان الاذن غاية تجوزا) وليس باستثناء والمعنى ان خرجت الى الاذن به (لتعذر الاستثناء) لعدم دخول الاذن تحت الخروج وإذا كان غاية (فيتحقق البر بالمرة) الواحدة من الاذن لعدم تحقق الشرط وهو الخروج قبل الاذن فان قلت فن أين لم تكرر الاذن في دخول بيوت النبي صلى الله عليه وسلم مع أنه قال الله تعالى لا تدخلوا بيوت النبي إلا أن يؤذن لكم قال (ولزم تكرار الاذن في دخول بيوته عليه) وآله وأصحابه الصلاة و (السلام انما هو بالتعليق) وهو قوله تعالى ان ذلكم كان يؤذي النبي وإيذاء النبي صلى الله عليه وسلم حرام في كل وقت لا بلفظ النهي (أقول حذف حرف الجر ههنا) أي مع أن (قياس) فلم لا يقدر ويصير الاصل الا بان آذن فيصير مثل إلأباذني (والمصدر) استعماله (للحين) أيضا (شائع) كثير فلم لا يجوز ان يكون للحين والمعنى إلا وقت أن آذن فيصح الاستثناء من عموم الاوقات وعلى هذين الوجهين يلزم تكرار الاذن في كل مرة (فما وجه الترجيح) لما قلتم على هذين الوجهين وفيه أن الوجه موافقة الاصل من الاباحة وبراءة الذمة من وجوب الاذن في كل مرة فان الخروج كان مباحا انما منع بهذا المنع فلا يحرم بالشك فالأولى أن يقال ان هذين الوجهين شائعان شيوعا كثيرا وكون الابعني الغاية قليل جدا فالجمل على الشائع أولى هذا (مسئلة * على الاستعلاء ولومعني) أي ولو كان الاستعلاء معنويا (فيعم الزوم كالدين) فان فيه استعلاء معني يقال ركبته الدين (واستعير في المعاوضات المحضة) أي العقود التي لا تنعقد الا بمعاوضة المال (كالنكاح والاجارة والبيع والاصاق) بمعنى بقاء المقابلة بالاتفاق كاحله على عشرة أو بعثله هذا العبد على عشرة أو تزوجت على عشرة (و) استعير (في الطلاق للشرط) أي لكون ما بعده معلقا بما قبله (عنده) ففي طلقني ثلاثا على ألف لا شيء له واحدة) أي لا شيء للزوج بايقاع واحدة (لعدم انقسام المشروط على الشرط) فان حاصل التعليق أن المشروط ثابت على تقدير تحقق الشرط وأما أن كل بعض منه ثابت على تقدير كل بعض من الشرط فلا فلو ثبت ثبت من غير مقتض فلا يثبت ولعل هذا مراد من قال انه لو انقسم لزم وجود جزء المشروط قبل الشرط والافيرد ورودا ظاهرا أنه كما وجد بعض المشروط وجد بعض الشرط فعلى تقدير انقسام أجزاء المشروط على أجزاء الشرط يكون كل جزء من المشروط مشروطا بجزء من الشرط فلا استحالة وأيضا الاستحالة في تقدم جزء المشروط على الشرط انما المحال تقدم نفس المشروط على الشرط (وعندهما) يستعار في الطلاق (للاصاق عوضا فينقسم) أجزاء العوض على أجزاء المعوض (فله الثالث) للالف في طلاق واحد (أقول ترجيحهما كما في التحرير بأن الاصل فيما علمت مقابله بمال العوضية) والطلاق مما يقابل بمال فيحمل فيه على العوضية (ضعيف لان ذلك) أي كون العوضية أصلا (فيما لا يحتمل الشرط المحض) أصلا كالبيع ونحوه لافي كل ما يقبل المعاوضة في الجملة هذا وقد يدفع بدعوى الاستقراء والله أعلم (كترجيحه) أي كما أن ترجيح قول الامام ضعيف (بأنه) أي على (مجاز في الاصاق حقيقة في الشرط) فيحمل عليه عند مكانه (كما ذكره شمس الأئمة) وانما كان ضعيفا (لأنه) أي كونه حقيقة في الشرط (ممنوع

قلناهما رجع رجع الى نفسه فعلم أنه بذل غاية وسعه في الطلب كطالب المتاع في البيت فان قيل البيت محصور وطلب اليقين فيه ممكن ومدارك الشرع غير محصورة فان الكتاب وان كان محصورا فالأخبار غير محصورة وربما كان راوى الحديث مجهولا قلنا ان كان ذلك في ابتداء الاسلام قبل انتشار الاخبار ففرض كل مجتهد ما هو جهده رأيه الى أن يبلغه الخبر وان كان بعد أن رويت الاخبار وصنفت الصحاح فادخل فيها محصور عند أهلها وقد انتهى الى المجتهدين وأوردوها في مسائل الخلاف وعلى الجملة فدلالة العقل على النفي الاصلية مشروطة بنفي المغير كما أن دلالة العموم مشروطة بنفي المخصص وكل واحد

قيل في الاستناد (لان الاصل) المتحقق (في العوض حقيقة) أي حقيقة على (فانه من أفراد الزوم) اذهنال يلزم العوض في الذمة (أقول الزوم انما يتحقق بعد التعلق) الذي يكون في المعاوضة (لانه يوجب المقابلة والمقابلة توجب الزوم) فالتعلق يوجب الزوم (والكلام في أصل التعلق) انه حقيقة فيه ام لا (بعد) فالحق ان الاصل والشرطية كلاهما غير الزوم فهو فيه ما عجز هذا ومن ادعى أنه حقيقة في الشرط لم يقل بأنه باعتبار اللغة حقيقة بل يقول صار في العرف حقيقة بمعنى أنه لا يحتاج في التفهام الى قرينة أصلا وهو غير ظاهر الفساد لكن يلزم عليه البيان (ثم أقول لك أن ترجمه) أي قول الامام (بأن تعلق المجموع) من الألف (بالمجموع) من الطلقات الثلاث (صونا عن الانغاء ضروري) سواء كان التعلق شرطيا أو الصاقيا (وانقسام البعض على البعض رائد بلا دليل) فانه ان كان للشرط فظاهر أنه لا انقسام وان كان للاصلاق (فان الطلاق يحتمل الأمرين) بعوض المال وبغير عوض المال ولا قيمة له في ذاته أصلا حتى يقسم عليها الا بالشرط والرضا وقد وقع بتقويم المجموع لا الاجزاء (بخلاف البيع ونحوه) فان للعوضين قيمة في ذاتهما فلا بد أن تقع في مقابلة الاجزاء التي هي أموال أجزاء من العوض الآخر والالزم بقاء المال بلا عوض واذا كان مقابلة الاجزاء بالاجزاء بلا دليل (فلم يثبت * فرع * في) قول رجل له (على ألف يلزم الدين) ويكون اقراره لكونه حقيقة في الزوم وهو كونه ديناً (ولو وصل وديعة تعين المجاز) لوجود الصارف (وهو وجوب الحفظ * مسألة * من اختلف فيها فكثير من الفقهاء) قالوا (انها التبعية) فقط (و) قال (آخر الدين للتبيين و) قال (جمهور أئمة اللغة لا ابتداء الغاية) أي الشيء ذي الغاية (زمانا) كان (أو مكانا على الصحيح) لا كما زعم البعض انه لا ابتداء الغاية المكانية (وأرجعوا معانيها) واقعة في الاستعمالات (الى ما ذهبوا اليه) والحق أن التبعية والتبيين في نحو آجرت من شهر كذا الى شهر كذا أو ابتداء في نحو أخذت من الدراهم تعسف) أما الأولان في المثال الاول فلانه من البين أن الغرض في الاجارة بهذا الكلام التحديد من ابتداء الشهر وأما الاخير فلان الاخذ ليس ممتددا حتى يتحدد (بل) كلمة من (مشتركة) بين المعاني (للتبادر) أي لان الكل يتبادر في مواضعه فلا احتمال لكونه مجازا في أحدهما وحقيقة في الآخر فاما أن يكون موضوعا بازاء القدر المشترك أو بازاء كل والاو باطل والالتبادر منه فتعين الثاني فان قلت لا احتمال هنا للقدر المشترك فان وضع الحروف لمفهومات جزئية ملحوظة بوجه كلي قلت مع أنه لا يضر فالمراد أن يكون موضوعا لأفراد القدر المشترك بوضع واحد أو بازاء افراد كل مما ذكرنا من المفهومات الثلاثة باوضاع والاو باطل والالتبادر الافراد باعتبار الاشتراك في هذا القدر المشترك فتعين الثاني فتدبر وهذا أولى مما في التحرير واستقرأ مواقعها فيبدأ أن متعلقها ان تعلق مسافة كسرت وبعث فلا ابتداء الغاية وان افادتنا ولا كأخذت وأكلت فلا يصله الى بعض مدخوله ثم ساق الكلام فانه يرد عليه انه لا يلزم للبعض أن يكون متعلقه مفيد للتناول كما في قوله تعالى وكانت من القانتين فتدبر * (مسألة * الى انتهاء حكم ما قبلها) الى ما بعدها وهو الغاية (وفي دخول ما بعدها) فيما قبلها (مذهب حتى) أي كما في حتى مذاهب من الدخول وعدمه والدخول ان كان من جنس ما قبلها وفي غيره عدمه وعدم الدلالة على شيء من الدخول وعدمه (لكن الأشهر في حتى) مذهب (الدخول وفي الى) مذهب (عدمه) والتفصيل يتناول الصدر (لولا الغاية لها) كالرافق) فانه لولاه لتناول وجوب الغسل للرافق بل لما بعدها ولذا فهم بعض الصحابة في التيمم اليد كله الى الابط كالحكي في الكشف ناقلا عن المبسوط (فيدخل) الغاية حينئذ في الحكم لانه كان داخلا فلا يخرج (ويسمى) هذا (غاية الاسقاط و) التفصيل (بعدمه) أي عدم تناول الصدر لولا الغاية (كالليل) فانه لولا ما دخل في الصوم فانه امسأ في النهار (فلا) يدخل في الحكم لانه كان خارجا فبقى كذلك (ويسمى غاية المدحسن) خبر لقوله والتفصيل (وقد تأيد) هذا التفصيل (باتفاق أكثر أئمة الفقه وأجلة

من المخصص والمغير تارة يعلم انتفاؤه وتارة يظن وكل واحد دليل في الشرع : هذا تمام الكلام في الاصل الرابع وهو منتهى الكلام في القطب الثاني المشتمل على أصول الادلة المثمرة التي هي الكتاب والسنة والاجماع والعقل

﴿خاتمة لهذا القطب ببيان أن ثم ما يظن أنه من اصول الادلة وليس منها﴾

وهو أيضاً أربعة شرع من قبلنا وقول الصحابي والاستحسان والاستصلاح فهذه أيضاً لا بد من شرحها

﴿الاصل الاول من الاصول الموهومة﴾ شرع من قبلنا من الانبياء فيما لم يصرح شرعنا بنسخه ونقدم على هذا الاصل

اللغة) قال صاحب الكشف ناقلاً عن المبسوط قال أبو يوسف ومحمد رحمهما الله لا تدخل الغاية في مدة الخيار لانها جعلت غاية والاصل ان الغاية لا تدخل في الصدر الا بدليل ولهذا سميت غاية لان الحكم ينتهي اليها دل عليه الصوم الى الليل والاكل الى الفجر ولهذا آجر الى رمضان أو باع بأجل الى رمضان أو حلف لأ كاهه الى رمضان لم يدخل رمضان تحت الجمل لانه غاية ولا يلزم علينا المرافق فانها دخلت تحت الجملة لان ذلك ثبت بالسنة فان النبي صلى الله عليه وآله وأصحابه وأزواجه وسلم حين علم الوضوء الذي لا يقبل الله الصلاة الا به غسل المرافق هكذا حكى الحماكي الوضوء انتهى وهذا يدل دلالة واضحة أنهم ما اختار عدم الدخول وأما الامثلة التي أوردناها لعدم الدخول ففيها الغاية غاية المد إلى امثلة الحلف فان فيها تفصيلاً فان الليل غير داخل في حكم تمام الصوم ذكر أولم يذكر وكذا الفجر في قوله تعالى وكلاوا واشربوا فان صيغة الامر لا توجب التكرار فانه لو لم يذكر الغاية لا يتناول الامر ايها وكذا في الاجارة فانها تعليل المنفعة وهي تصدق بتعليك المنفعة ساعة وكذا الاجل في ثمن المبيع لانه تأخير عن وقت وجوبه وهو يصدق بالتأخير ساعة فهذه الغايات لمدا الاحكام المغية بها فلا يلزم من عدم الدخول فيه عدمه في غايات الاسقاطات ولا يلزم منه أن يدخل في الخيار فان الغاية فيه غاية المدعنده لان الخيار المؤبد غير صحيح فلا يقيد المطلق عن التقيد بالغاية الا خيار ساعة غير معينة فذكر الغاية لمدا الخيار الى تلك المدة ولذا يفسد العقد بالخيار المطلق اتفاقاً فانه يوجب الجهالة المفضية الى المنازعة فلا بد من المد الى الغاية مطلقاً عندهما والى ثلاثة أيام عنده وأما مسألة الحلف فالغاية تدخل فيه في رواية الحسن فلا تصلح حجة هذا واعترض القاضي الامام أبو زيد على التفصيل بأن الكلام اذا اقترن في آخره غاية أو شرط يتوقف عليه ويستفاد من المجموع الحكم المغيا أو المعلق فليس ههنا حكم الصدر عا مافاً سقطه الغاية بعدها أو غير عام فذه الى الغاية فلا يصح التفصيل المذكور والحق ما قالاه كيف ومسئلة البين لازمة على طريق الامام أبي حنيفة اذا الاعتماد على رواية الاصل دون رواية الحسن انتهى منقولاً منه في الكشف والجواب عنه أنه ليس حاصل التفصيل أن هناك حكماً عاماً أو خاصاً مفاداً من أول الكلام ثم الغاية أسقطه أو مده حتى يرد عليه ذلك بل المقصود أن الغاية لو كانت بحيث لو لم يذكر ويلفظ بمقابلها أفاد شمول الحكم الغاية وما بعدها وسميت هذه الغاية غاية اسقاط لأن هناك اسقاط حكم موجود وان كانت بحيث لو لم يذكر لم يشمل حكم ما قبله لهما لم يدخل وتسمى غاية المد لأن هناك حكماً ثابتاً امتد بالغاية وليس هذا مانعاً بالتوقف أول الكلام على الغاية وحاصل التعليل المذكور أن هيئة الكلام لو لم تذكر الغاية معه اقتضت الشمول فلا تغيره الغاية التي شك في خروجها وتغييرها وكذا في الشق الثاني أن هيئة الكلام بدون ذكر الغاية ما اقتضت الشمول فلا يجعله الغاية مقتضياً بل نقول ان اقتران الكلام الذي يقتضي الشمول بالغاية يدل على أنها الاسقاط ما وراءها استقراء وكذا اقترانها مع الكلام الذي لا يقتضي الشمول يدل على مد الحكم اليها استقراء وأما هي نفسها بقيت كما كانت وأما مسألة الحلف فان سلمت فالتخلف فيه لعله لقريضة أخرى أو يعرف خاص ان ثم واذا دريت ما صورنا لك وعلمت حقيقة الامر فاعلم أنه ليس الامر كما زعم البعض من أن معنى غاية الاسقاط أن متعلق الى فعل الاسقاط المقدر والمعنى اغسلوا أيديكم مسقطين الغسل الى المرافق وكيف يكون هذا التأويل صحيحاً مع أنه لا يخطر بالبال أصلاً وينبغي لك أن تحمل ما في الكشف أن الى متعلق باغسلوا لكن المقصود منه اسقاط ما وراءها على ما قلنا يعني أن الى وان كان متعلقاً باغسلوا ويكون هذا غاية للغسل لكن الغاية ربما يجاء بها الاسقاط ما وراءها وهو المقصود وقد يجاء للمد الى الغاية ففي الاول تدخل وههنا القسم الاول فتدخل فقد آل الى التفصيل المذكور فلا يرد عليه أنه ان أراد أن المقصود منه اسقاط الواجب فما وراء الغاية خارج ليس واجباً حتى يسقط انما الواجب غسل اليدين

مسئلة وهي أنه صلى الله عليه وسلم قبل مبعثه هل كان متعبدا بشرع أحد من الانبياء فمنهم من قال لم يكن متعبدا ومنهم من قال كان متعبدا ثم منهم من نسبته الى نوح عليه السلام وقوم نسبوه الى ابراهيم عليه السلام وقوم نسبوه الى موسى وقوم الى عيسى عليهما السلام والمختار أن جميع هذه الافسام جائز عقلا لكن الواقع منه غير معلوم بطريق قاطع ورجح الظن فيما لا يتعلق به إلا أن تعبد على لا معنى له فان قيل الدليل القاطع على أنه لم يكن على ملة أنه لو كان لا فتخبره أولئك القوم ونسبوه الى أنفسهم ولكن يشتهر تلبسه بشعارهم وتوفر الدواعي على نقله قلنا هذا يعارضه أنه لو كان منسجنا عن التكليف والتعبد

من الانامل الى المرافق وان أراد اسقاط ما وراءها فإرأ الغاية خارج البتة لكن لا يلزم منه دخول المرافق فان الى لا يدل على شيء فالواجب ليس الا غسل اليدين الى المرافق وبقى المرافق على الاصل غير واجبة واذا قدر ريت صحة التفصيل بتناول الصدر وعدمه تم الفرع من دخول المرافق من غير كلفة وقد وقع ههنا في تميم الفرع أقوال آخر من دون بناء على التفصيل المذكور منها أن الى بمعنى مع ويرد عليه أن هذا الاطلاق تجوز فلا بد له من باعث وما أورد عليه في التحرير من أنه صار المعنى حيث اغسوا أيديكم الى المناكب مع المرافق فان اليد عبارة عما من الانامل الى المناكب فقد أفرد بعض أجزاء اليد عن الحكم وأفراد بعض الافراد من العام لا يوجب انتفاء الحكم عما عدا ما فيلزم وجوب الغسل الى المناكب هذا خلف فالجواب عنه أن لهذا القائل أن يقول ان سقوط غسل ما وراء المرافق ليس لأفراده من الحكم بل لأنه ثبت بالنقل المتواتر أنه عليه وآله وأصحابه وأزواجه الصلاة والسلام وأصحابه ومن بعدهم انما اغسوا في الوضوء اليد الى المرافق فهذا أسقط ما وراء المرافق وبقى هو داخل لكونه الى بمعنى مع فافهم ومنها أن وجوب غسل المرافق ضرورة وجوب غسل اليد لا يتم غسله من دون غسله لتشابك عظمي الذراع والساعد فغسل الذراع لا يتم من دون غسله وهذا معروا الى المحيط وفيه ان هذا موقوف على افتراض مقدمة الفرض وهو افتراض تبعية بمعنى انه افتراض في الحقيقة لاذي المقدمة وانما ينسب اليها نسبة بالعرض كما مر وغسل المرافق ليس من هذا القبيل كما يظهر من كتب الفقه وما أورد في التحرير أنه لم يجب غسل الذراع حتى يجب غسل لازمه بل الواجب غسل اليد الى المرفق فلا يلزم غسل جزء الذراع وجزء العضد المتلقين فساقت لانه لا يخفى عليك أن غسل اليد الى المرفق لا يتم الا بغسل الجزء منه الملاصق للمرفق وهناك العظمان متشابهان قطعاً فلا يتم غسل اليد الى المرافق الا بغسله فافهم ومنها ما قيل الغاية قد تدخل وقد لا تدخل فوق الشك في الدخول وعدمه فصار الآية مجملة وفعله عليه وآله وأصحابه الصلاة والسلام مبيها وهذا انما يتم لو ثبت اشتراك الى في الدخول وعدمه وهو ممنوع عند الخصم بل يقول الى لا يدل على شيء فبقى المرفق على عدم الاصل اللهم الا أن يستعان بكونه مقدمة الواجب ومنها أنها تارة تدخل وتارة لا فتدخل احتياطاً وفيه أن الاحتياط انما يوجب لو كان الاصل الوجوب كصوم ثلاثين من الشهر المبارك لا كصوم الشك وأصاله الوجوب ههنا متنوعة بل هو أول المسئلة ثم ان حديث الاحتياط لا يوجب كون الحكم مستفاداً من الشرع والكلام فيه فافهم ومن هنا اندفع أيضاً ما في التحرير الاقرب أن يقال ان المواظبة على غسل المرافق قد ثبت فأورث شبهة الايجاب فأوجبنا احتياطاً وأيضاً منقوضاً بكثرة السنن ثم ثبت المواظبة أيضاً مشكل فأنه لم ينقل الا بكلمة الى وهي توجب عدم الدخول عنده وما روى الامام محمد أنه أدار الماء على المرفق فغسله لا يوجب المواظبة فافهم هذا كله ما عندي وهذا المبحث على هذا التفصيل لعلة من خصائص هذا الكتاب ولعل الله يحدث بعد ذلك أمراً ﴿فرع * في له على من درهم الى عشرة قال زفر يلزم ثمانية لعدم دخول الغائتين﴾ عنده المبدأ والتمهي وحاجه الاصحى وقال ما قولك في رجل قال سني ما بين سني الى سبعين أي يكون ابن تسع سنين فتخبر زفر هذا انما يتم عليه لو كان حكم بين ومن واحد وتخبره ليس دليلاً عليه كما قيل ان تخبره كان لعدم مطابقة الاعتراض عذبه لان قوله كان في من وهذا في بين (وعنده) يلزم في الاقرار المذكور (تسعة لا دخول المبدأ بالعرف) وعدم دخول المنتهى لانه غاية ممتداز لولاها لما تناول الاقرار العشرة هذا وقد استدل لدخول المبدأ أن وجود الثاني مستلزم لوجود الاول لما بينهما من التضاف الموجب لوجودهما معاً ولا وجود للدين الا بالوجوب في الذمة ويرد عليه ورودنا ظاهراً أن الثاني معروض للثانوية ولا يلزم من دخوله ووجوده في الذمة وجوده مع هذا الغرض حتى يلزم وجود مضاف آخر بل هذه الاوصاف يعتبرها الذهن ويجعل معنوياتها واقعة في الخارج فلا يلزم من وجود معنوي أحدها وجود معنوي الآخر وأخش من هذا ما قيل ان وجوب التاسع

بالشرائع لظهور مخالفتها أصناف الخلق وتوفرت الدواعي على نقله. ويشبه أن يكون اختفاء حاله قبل البعث معجزة خارقة للعادة وذلك من عجائب أموره. وللخالف شبهتان الأولى أن موسى وعيسى دعوا إلى دينهما كافة المكلفين من عباد الله تعالى فكان هودا خلاصا للعوام وهذا باطل من وجهين أحدهما أنه لم ينقل اليأس على التواتر عنهم عموم صيغة حتى نتظر في نفواه فلا مستند لهذه الدعوى إلا المقايضة بين نبينا صلى الله عليه وسلم والمقايضة في مثل هذا باطل وإن كان عموم فعله استثنى عنه من ينسخ شريعتهما الثاني أنه ربما كان زمانه زمان فترة الشرائع واندراسها وتعدرا القيام بها ولا جله بعث صلى الله عليه

يستلزم وجوب العاشر أيضا كما أن وجوب الثاني يستلزم وجوب الأول عنده لأن تاسعة التاسع بازاء ما تحته لا بازاء ما فوقه حتى يستلزمه فافهم (وعندهما) يلزم هناك (عشرة) العشرة غاية (المعدوم لا يكون غاية) لموجود ولا وجد الشيء من دون غاية فلا بد من وجوده (ووجوده انما يكون لوجوبه) لانه دين (فيجب) العاشر فتجب عشرة لهذا الصارف عما هو أصل الغاية (قلنا) ليس العاشر غاية في الخارج بل (يكفي التعقل للتديد) وجعله غاية والحكم على ما هو محدود في التعقل يلزمه في الذمة فافهم. (مسئلة * في الظرفية حقيقة) وهي الزمانية أو المكانية (ونحو الدار في يده مجاز فلزماني) قول المقر (غصبته ثوبا في منديل) لأن الغصب في المنديل انما يتحقق بغصب المنديل بخلاف غصب الفرس في الاصطبل لأن العقار لا يكون مغصوبا عند الشيخين وبخلاف غصبت ثوبا من منديل فان المتبادر منه الانتزاع وبعد المناقشة فيه مجال فالأولى أن المنديل تابع والمتبادر من غصب المتبوع في التابع غصبهما (ولزم عشرة في) قول المقر (على عشرة في عشرة لبطالان الظرفية) فان الدرهم لا يكون طرفا عرفا الدرهم آخر وكذا عدد لعدد آخر وهذا أولى من الاستدلال بأنه يلزم ظرفية الشيء لنفسه فانه انما يستحيل في المعين وأما المطلق فلا نحو ثوب في ثوب (الا ان قصده المعية فعشرون) لازم حينئذ لانه قصد المجاز وفيه تشديد عليه في صدق قضاء وديانة (ويشكل) بما (اذا أراد) المقر (عرف الحساب) فينبغي أن يلزم مائة لأن العشرة المضروبة في عشرة مائة وليس كذلك عندهم (حيث قالوا يلزم عشرة الا في رواية) رواية الحسن وهو قول زفر رحمه الله وما أوردوا لبيان ذلك أن الشرب لا يفيد زيادة في المضروب نفسه وانما يفيد تكثير الاجزاء والالكان الفقير غنيا بضرب ما في يده من المال في الالف بل الالوف فغاية ما يلزم بارادة عرف الضرب والحساب صيرورة أجزاء العشرة مائة فلا يلزم المائة الكاملة ففيه ما أورد في فتح القدير أن الكلام فيما اذا أراد عرف الحساب ولا شك أن في عرف الحساب يفهم من مثل هذا التركيب المائة فيلزم المائة قطعاً ونحن لا ندعي أن بالضرب ازداد العشرة وصارت مائة حتى يتوجه ما قلتم بل المدعى أن هذا اقرار بالمائة لانه مفهوم كلامه بانضمام هذه النية ومثله مثل من تكلم بلغة هندية او فارسية وأقربها فيلزم ما يكون مفهومه في تلك اللغة فافهم (وتقديره يفيد الاستيعاب) عنده بخلاف ذكره (للفرق) الظاهر (عرفا ولغة بين صمت سنة وصمت في سنة) فيفهم من الاول استيعاب الصيام السنة دون الثاني وقال البعض في بيانه ان تقديره في بوجوب تعلق الفعل بالظرف بنفسه فيوجب استيعابه وذكره لا يوجب ذلك كما في الفعل المتعدى والمنسب بواسطة حرف الجر فتأمل ويخالف هذا (خلافا لهما فلم يصدق قضاء) عنده (في نية آخر النهار في) قوله أنت (طالق غدا) لانه نوى خلاف حقيقته الظاهرة وفيه تخفيف فانه يفيد استيعاب اتصاف المرأة بالطلاق تمام الغد وذلك بالوقوع في أول أجزاءه (بخلاف في غد) فانه يقبل فيه نية آخر النهار لعدم اقتضائه الاستيعاب فان قلت فلم قلتم بوقوعه في أول الاجزاء عند عدم النية قال (وانما يتعين أول الغد مع عدم النية لعدم المراحم) هنالك بخلاف الأجزاء الباقية فان الاول من احم لها فالوقوع فيها دون رجحان من غير مرجح فافهم هذا حكم القضاء وأما ديانة فيقبل نية آخر النهار في الصورتين (فرع) قالوا وقال أنت طالق في مشيئة الله تعالى يتعلق بها ولا يقع لان المشيئة غير معلومة بخلاف طالق في علم الله لانه انما يتعلق بوجوده فنوقض بطالق في قدرة الله فأجيب بأن المعنى في تقدير الله فهو كفي مشيئة الله فلا يقع ورد بأنه يجوز أن يكون المعنى في مقدور الله تعالى ومقدوره متحقق فينبغي أن يقع والمصنف قرر الكلام بحيث لا يتأتى هذا القيل والقال فقال (لم يقع في) قوله (طالق في مشيئة الله و) قوله طالق (في قدرة الله لصحة تعلقهما بطرفي النقيضين) فلا يتعين فيه الوقوع وهذا غير ظاهر في المشيئة فان المشيئة لله تعالى واقع بالضرورة فالأولى أن يقرر هكذا ان المتبادر من هذا الشرط وهو يستقيم في المشيئة فالعنى ان شاء الله فطالق والشرط غير معلوم الوقوع وفي القدرة لا يستقيم

وسلم فمن أين يعلم قيام الحجة على تفصيل شريعتهم الثانية من شبههم أنه صلى الله عليه وسلم كان يصلي ويحج ويعتمر ويتصدق ويذبح الحيوان ويحجبت الميتة وذلك لا يرشد إليه العقل قلنا هذا فاسد من وجهين أحدهما أن شيئا من ذلك لم يتواتر بنقل مقطوع به ولا سبيل إلى اثباته بالظن الثاني أنه ربما ذبح الحيوان بناء على أنه لا تحريم إلا بالسمع ولا حكم قبل ورود الشرع وترك الميتة عيافة بالطبع كما ترك أكل الضب عياقة والحج والصلاة ان صح فعله فعليه تبركاً بما نقل جملته من أنبياء السلف وإن اندرس تفصيله ونرجع الآن إلى الأصل المقصود وهو أنه بعد بعثته هل كان متعبداً بشريعة من قبله والقول في الجواز

الاشتراط في الظاهر فاما أن يعنى به أن قدر الله كما إذا كان القدرة بمعنى التقدير فهو كان شاء الله تعالى واما أن يعنى في مقدور الله تعالى فلا معنى له إلا أن هذا في جملة مقدوراته والموجود والمعدوم كلاهما مقدوران فلا يتعين الوجود والوقوع وهذا (بخلاف) طالق (في علم الله تعالى) فإنه يقع فيه في الحال (لأنه لا يتعلق إلا بالواقع) المحقق فيجب أن يتحقق الطلاق (فتدبر) فإن قلت تعلق العلم وتعلق المشيئة سواء فإنه إذا قطع بوجود شيء قطع بتعلق العلم والمشية به وما شئت في وجوده شئت في تعلقهما أيضاً فوجه الفرق بينهما فإنهما لا يتعلقان إلا بالواقع المحقق ولا يعلم تعلقهما بما لا يعلم تحققه فإذا كرت عدم الوقوع في المشيئة جار في العلم وماذا كرت للوقوع في العلم جار في المشيئة قلت هذا الاشكال مما تلقته الأذكياء بالقبول والذي عند هذا العبد في الفرق أن مثل هذا الكلام يستعمل للشرط غالباً وهو أي الشرط يستقيم في المشيئة عرفاً لكن الشرط غير معلوم الوقوع فلا يقع بخلاف العلم فإنه لا يستقيم الشرط فيه فالمعنى أن هذا متحقق في علم الله تعالى وهذا لا يصح إلا أن يقع ليتحقق في علم الله تعالى فيصح الكلام فتأمل فيه ثم نقول إن هنا كلاماً آخر به يرتفع القيل والقال هو أن المتبادر في العرف بالتحديد بالمشيئة التشكيك في الوقوع بل هو لا يبطال عند البعض ونقل عنهم أيضاً والعرف في جعل القدرة ظرفاً لاستبعاد وقوع ذلك الشيء وأشعار أن القدرة الإلهية إذا تعلقت بالمستبعدات يصح تعلقها به وأما القدرة البشرية فقاصرة عنه وأما في التقييد بالعلم فيقصد تو كيد وقوع مضمونه فيقع في هذه الصورة دون الأولين ولعل مقصودهم هذا لكن أجابوا وتساهلوا واكتفوا بذلك ما كان تخيله داعياً إلى هذا العرف هذا ما عندى إلى الآن ولعل الله يحدث بعد ذلك أمراً ﴿مسائل أدوات التعليق﴾ المراد بالأداة الكلمة لأن بعضها أسماء أيضاً ﴿مسألة *﴾ ان التعليق على ما هو على خطر من الوجود قال الشيخ ابن الهمام ليس الخطر لازماً لمفهوم الشرط فإن الشرط قد يكون مقطوعاً وقد يكون مشكوكاً وهذا الخطر من خواص أن والكلمات الجازمة للضار ع هذا وكون الكلمات الجازمة غير داخله الأعلى ما هو على خطر الوجود غير مشهور بل خلافه مشهور (قالوا لا تطلق في) قول الزوج (إن لم أطلقك فطالق إلا بآخر) أزمان (حياة أحدهما لأن الشرط) ههنا (العدم مطلقاً) أي العدم رأساً (فإنه الذي على خطر) لا غير لأن مطلق العدم متحقق فإن السكوت متحقق معلوم ووضع أن للخطر فهو المراد (فلا يقع بالسكوت لأنه عدم مقيد) بزمان (متيقن) فلا يتناول الشرط الذي على خطر (بخلاف متى) لم أطلقك فأنت طالق (فإنه) يقع فيه كما سكت (لعموم الأزمنة) في متى فالشرط فيه العدم في أي جزء كان وهذا التقرير عما يتوقف على أن يكون متى داخل على محقق الوجود وأما إذا اشترط في مدخوله الخطر فلا يصح أن يراد بالعدم مطلق العدم المتحقق في كل زمان فإنه كما مر في أن ليس على الخطر والتقرير الأول في أن لم أطلقك دخل النفي على مطلق الفعل الغير المقيد بزمان فإن أن لا يدل على أزمان وهذا يقتضي استيعاب النفي ودوامه فإن الفعل كالنكرة يعبر بالنفي وفي متى لم أطلقك يقيد نفي الفعل بزمان فلا يقتضي الاستيعاب فتدبر (ولهذا) أي لاجل أن متى لعموم الأزمنة (لا يتقيد التفويض بالمجلس في) طالق (متى شئت) لأنه لعموم الأزمنة فلا يبطل بالأعراض في بعض الأزمان (دون أن شئت) أي يتقيد التفويض في أن شئت بالمجلس لأنه لا يقتضي عموم الأزمنة بل التفويض بمجرد المشيئة فإذا أعرضت وفقدت المشيئة في المجلس بطل التفويض هذا ﴿مسألة *﴾ إذا ظرف زمان ويحجب الشرط محققاً فلا يدخل على ما هو على خطر الوجود إلا النكته (وحيث أن) أي حين مجيئه للشرط (فقد يسقط عنها الوقت فتكون) حرفاً (كان) وجعل في التلويح مبنى حرفيته مدخوله على ما هو على خطر الوجود وجعله مقتضى عبارة الامام فخر الإسلام ثم أورد عليه بأنه إنما يدخل على مشكوك الوجود لاجل النكته وهذا ليس بشيء لأن الدخول وإن كان لنكته مؤذن بسقوط الوقت وبقائه على معنى الشرط وإن كان ذلك لنكته وليس أن النكته

العقلي والوقوع السمي أما الجواز العقلي فهو حاصل إذ الله تعالى أن يتعبد عباده بما شاء من شريعة سابقة أو مستأنفة أو بعضها سابقة وبعضها مستأنفة ولا يستحيل منه شيء لذاته ولا لمفسدة فيه وزعم بعض القدرية أنه لا يجوز بعثة نبي إلا بشرع مستأنف فإنه إن لم يجد أمراً فلا فائدة في بعثته ولا يرسل الله تعالى رسولا بغير فائدة ويلزمهم على هذا تجويز بعثته بمثل تلك الشريعة إذا كانت قد اندرست وأرساله بمثلها إذا كانت قد اشتهت على زوائد وأن يكون الأول مبعوثاً إلى قوم والثاني مبعوثاً إليهم وإلى غيرهم وأعلمهم بخالفون إذا كانت الأولى غضة طريقاً ولم تشمل الثانية على مزيد فنقول يدل على جوازه ما يدل على جواز

تجعل المشكوك محققاً بل الغاية أن يجعل بمنزلة المحقق وتدخل الكلمة التي كانت لا تحقق واستعملت لما شئت فيه ثم انه لما ثبت استعماله في الشرط المحض وجب أن يكون موضوعه لان الاسم لا يستعمل لمعنى الحرف فتدبر ثم انه يرد عليه أن الدخول على المخطور لا يوجب سقوط الوقت ولا الحرفية ألا ترى أن الشيخ ابن الهمام ادعى الدخول على المخطور في متى مع عدم سقوط الوقت ولعله لهذا لم يجعله الشيخ مبنى الحرفية ولا المصنف وأما قوله ان كلامه في الاسلام لا يستدعيه فنظور فيه فمن شاء فليتنظر في كلامه الشريف (فلا يقع في اذا لم أطلق فطالق حتى يموت أحدهما) لانه لما صار كان وبطل معنى الوقت صار شرطه الذي هو عدم الفاعل عدماً مطلقاً (خلافهما لظهورهما عندهما في الطرف) ولا يسقط عنه الوقت كمتى في أي وقت سكت وقع (ويرد عليهما أنه لو أراد الشرط المحض) بمعنى إن (يجب أن لا يصدق القاضى) في هذه النية لانه نية خلاف الظاهر من اللفظ مع التخفيف على نفسه (مع أنه على ما نوى) قضاء (بالاتفاق) وانما الخلاف فيما لانية فيه فتدبر (مسئلة * لو لامتناع الثاني لامتناع الأول) اعلم أن لو حرف شرط موضوع للعلاقة الثاني بالاول المنتفى المقدر في الماضي ويكون الثاني مساوياً للاول في الاكثر فينتفى الثاني بانتفاء الاول فدلالته على هذا الانتفاء التزامية فاقبل الاول ملزوم والثاني لازم فانتفاؤه لا يوجب انتفاء بل الامر بالعكس فلو لا انتفاء الاول لا انتفاء الثاني ساقط لا يلتفت اليه نعم قد يستعمل فيه على القلة أيضاً كما في الاقيسة الاستثنائية (وقد جاء نحو) ماروى عن أمير المؤمنين عمر رضى الله عنه موقوفة في الأصح ومرفوعة أيضاً ثم العبد صيب (للم يحف الله لم يعصه) يعنى قد يحى فلا فائدة أن الثاني متحقق في الواقع لازم لتقدير الاول المقدر وضده المحقق (وقد يستعمل) لو (كان) أيضاً للعلاقة الثاني بالاول في الاستقبال (فيجوز الفاء) في الجزاء (ويعتق بعد الدخول في نحو لو دخلت عتقت) على ماروى عن الامام أبي يوسف كما في التحرير وأصول الامام البردوى وفي الكشف أن هذا رواه ابن سماعة في النوادر عنه وليس فيه ذكر الامام محمد ولم ينص فيه الامام أبو حنيفة وفي المنار روى عنهم اثم القياس أن لا يقع فيه شيء لان حقيقة الكلام انتفاء العتق لا انتفاء الدخول لكن الفقهاء حكموا بالعتق عملاً بما جازوه وصيرورته بمعنى ان حذرا عن اللغو اذا العتاق منتف من قبل لعدم ايقاعه فلا معنى لانتفائه لا انتفاء الدخول وقيل عليه فينبغي أن يفصل ان كان علق العتق قبل بالدخول ولم يوجد ثم قال هذا الكلام ينبغي أن يكون الكلام على الحقيقة لحصول الفائدة والا فيحمل على إن قال أبو الحسن الاخفش الأهوازي ان قال لو دخلت الدار فانت طالق فينبغي أن يقع في الحال لأن الفاء لا يقع في جوابه فصاء كما اذا قال ان دخلت وانت طالق يقع في الحال لأن جواب إن لا يقع بالواو وجوابه ظاهر هو أنه لا يقع الفاء في الجواب ان كان على معناه وههنا قد انتقلت الى معنى ان على أن الفقهاء لم يعتبروا هذا فان العوام لا يفرقون بين ان ولو في الجواب هذا والله أعلم بأحكامه (ولو لا لامتناع الثاني لوجود الأول) لانه كلمة لو زيدت اليها لا (فلا تطلق في) أنت (طالق) لولا حبل اذا زال لان ارتفاع المانع لا يكفي لوجود الشيء والحب كان مانعاً لم يحمل على الشرط بمعنى إن لانه لم يستعمل فيه قط بخلاف لو (فافهم * مسئلة * كيف الحال) المشهور أنه للسؤال عن الحال وقد يتجرد عن السؤال ويدل على الحال فقط (وقيل) الحال (غير اختيارية) كالصحة والمرض دون القيام والعود (وربما منع) وادعى استعمال نحو كيف جلستك وكيف تجلس اجلس (وجاء للشرط) جازماً للمضارع مطلقاً عند علماء الكوفة واذا ضم اليه كلمة ما عند أهل البصرة (فالوا فعلا الشرط والجواب فيها يجب أن يكونا متفقين اللفظ والمعنى نحو كيف تصنع أصنع) أو كيفما تصنع أصنع (فلا يجوز كيف) ولا كيفما (تجلس أذهب) (فرع) في قول الزوج (أنت طالق) كيف شئت وقع واحدة رجعية بدون المشيئة من الزوجة (عنده) لكن في المدخولة تفوض الأحوال الآخر كالينونة الخفيفة والغليظة على مشيئتها وفي غير المدخولة لا يفوض شيء لأن المحل

نصب دليلين وبعثة رسولين معا كما قال تعالى اذا ارسلنا اليهم اثنين فكذبوهما فعززنا بثالث وكما ارسل موسى وهرون وداود وسليمان بل كخلق العيين مع الاكتفاء في الابصار باحداهما ثم كلامهم بناء على طلب الفائدة في أفعال الله تعالى وهو تحكيم أما الوقوع السمعى فلا خلاف في أن شرعنا ليس بناسخ جميع الشرائع بالكلية اذ لم ينسخ وجوب الايمان وتحريم الزنا والسرقه والقتل والكفر ولكن حرم عليه صلى الله عليه وسلم هذه المحظورات بخطاب مستأنف أو بالخطاب الذي نزل الى غيره وتعبد باستدامته ولم ينزل عليه الخطاب الا بما خالف شرعهم فاذا انزلت واقعة لزمه اتباع دينهم الا اذا نزل عليه وحى يخالف لما سبق

قد فات بوقوع الطلاق (ولا يقع عندهما ما لم تشأ في المجلس) فان شئت في المجلس وقعت والا لان التفويض يتوقف على المجلس (له) انه طالق وقوض وصفه الى مشيئتها و (أن تفويض الوصف فرع وجود الموصوف) فيجب أن يقع ولا يقع مجردا عن أوصافه بل موصوفا بوصف ما (فتعين الأدنى) وهو الرجعية وهذا غير واف لا تالنا نسلم أن تفويض الوصف فرع وجود الموصوف بالفعل ولم لا يجوز أن يكون تفويض الوصف مستلزما لتفويض الأصل فلا يقع شيء فالأولى أن يقرر هكذا ان حاصل هذا ايقاع الطلاق في الحال مع تفويض الأوصاف اليها فينبغي أن يقع لأن الانشاء المنجز لا يتخلف الحكم عنه واذا وقع فلا بد أن يقع مع صفة ثبتت له عند وقوعه بلا زيادة أمر وهو كونه رجعيافيصير رجعيوا والا وضاف الباقية مفقوضة كما كانت ان بقي المحل فتأمل فيه فانه انما يتم لولم يجعل كلمة كيف مغيرة عن ايقاع الى التفويض هذا (ولهما أن تعليق الحال الغير المنفكة تعليق لذي الحال) والالزم الانفكاك وههنا أحد الأوصاف لازم للطلاق وقد فوضت الى المرأة فيجب أن يفوض نفس الطلاق أيضا اليها (أقول) استلزام تعليق الحال اللازمة لتعليق المزموم (ممنوع لجواز كون حال أولى عند عدم المشيئة) فيثبت من غير اختيار منه ومنها فلا حاجة الى تعليق الذات فيه أن هذا الكلام لتفويض جميع الاحوال وحاصله عدم الوجود قبل المشيئة منها وانتفاء اللازم موجب لانتفاء المزموم فكون البعض أولى غير مضر وغير مثبت اياه فان ثبوته مناف لتصرفه فان قيل يخص تصرفه بما عداه قلت أي دليل على التخصيص لم لا يبقى تصرفه عاما وتفويض الأصل أيضا ولا بأس به فتأمل فيه والمشهور في الاستدلال لهما أن الشيء الغير المحسوس أصله ووصفه سواء فاذا تعلق الوصف بالمشيئة تعلق الأصل أيضا وهو غير تام لأن مساواة الأصل والوصف في غير المحسوس مما لم يقيم عليه دليل (مسائل الظروف

* مسألة قبل وبعد ومع متقابلات) فالاولان متضايغان والثالث مضاد مشهورى لهما (واذا أضيفت) كل منها (الى) اسم (ظاهر فصفات لما قبلها) اذا أضيفت (الى ضمير فلما بعدها) أى فصفات لما بعدها هذا منقوض بنحو جاء في رجل قبل زيد غلامه وجاء رجل غلامه قبله والتحقيق أن هذه الظروف لنسابتها عن الفعل تقتضى فاعلاها الموصوف بهذه الظروف فهو قد يكون ظاهرا بعدا فهي صفات لما بعدها وقد يكون مضمرا راجعا الى اسم قبلها فهي صفات لما قبلها (فلزم واحدة في طالق واحدة قبل واحدة لغير مدخولة) لأن الأولى وقعت في الحال مقارنة لا يبقاه وقد وصفها بالقبليية على الأخرى فلا بد من وقوعها بعدها في المستقبل فيلغو لفوات المحل (و) لزم (ثنتان في طالق واحدة قبلها واحدة) لأن الأولى وقعت في الحال متصفة بقبليية الأخرى عليها فتقع في الماضي لأن قبل الحال ماض والايقاع في الماضي ايقاع في الحال (كع) كما يقع ثنتان في مع واحدة ومعها واحدة لأنه ايقاع لاثنتين دفعة في الحال (بعكس بعد) فانه يقع في طالق واحدة بعد واحدة ثنتان لأنه أوقع الواحدة في الحال ووصفها بالبعديية عن واحدة أخرى فلا بد أن تقع هذه الواحدة الأخرى قبل الأولى في الماضي والايقاع فيه ايقاع في الحال ويقع واحدة في طالق واحدة بعدها واحدة لأنه أوقع الاولى في الحال متصفة ببعديية الأخرى عنها فهي في المستقبل ويلغو لفوات المحل وهذا (بخلاف المدخولة فثنتان) واقعتان عليها (مطلقا) في الصور كلها لانها قابلة للطلقات الكثيرة ولو مرتبة (وما قيل ان كون الشيء قبل غيره لا يقتضى وجود غيره) فان اليوم متقدم على الغد المعدوم فينبغي أن لا يقع في المدخولة بقوله طالق واحدة قبل واحدة لانه انما أوقع واحدة موصوفة بالقبليية على أخرى ولا يلزم منه وقوع أخرى (قد فوع بأن القبليية نسبة) بين قبل والبعد (وتحققها فرع تحقق المنتسبين) وهو يدهى وانكاره مكابرة (مسألة * عند الحضرة الحسنية) نحو عندي كوز (والعنوية) نحو عندي دين لفلان (والعنوية أعم من الدين والوديعة وانما ثبت) الوديعة (باطلاقها) بأن يقول عندي لفلان ألف من غير تقييد بالدين أو الوديعة (لانها) أى الوديعة (أدنى) ما تتناولها

فالى هذا يرجع الخلاف والمختار أنه لم يتعد صلى الله عليه وسلم بشريعة من قبله ويدل عليه أربعة مسالك ((المسالك الأولى)) أنه صلى الله عليه وسلم لم يبعث معاذ الى ابن قال له يم تحكم قال بالكتاب والسنة والاجتهاد ولم يذكر التوراة والانجيل وشرع من قبلنا فز كما رسول الله صلى الله عليه وسلم وصوبه ولو كان ذلك من مدارك الاحكام لما جاز العبدول الى الاجتهاد الا بعد العجز عنه فان قيل انما لم يذكر التوراة والانجيل لان في الكتاب آيات تدل على الرجوع اليهما قلنا سنين سقوط تمسكهم بتلك الآيات بل فيه قوله تعالى لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا وقال صلى الله عليه وسلم لو كان موسى حيا لما وسعه الا اتباعي ثم

العندية (بل لأن الاصل البراءة) للذمة وفي الحل على الوديعة براءتها ((مسائل متفرقة)) (مسئلة * غير متوغل في الابهام جاء صفة) مضافة (على الاصل) فيه (فلا حكم في المضاف اليه) اللهم الا عند قائل المفهوم (و) جاء (استثناء فيفيد نقيض الحكم) فيما بعده كما هو شأن الاستثناء (ويلزمه حينئذ اعراب المستثنى) لأن المستثنى لما صار مجرورا بها أجرى اعرابه عليها الكون لها صلة للاعراب (ففي له درهم غير دائق بالرفع) صفة درهم (يلزم) الدرهم (تاما) لأنه اقرار بالدرهم التام المغاير للدائق (و) في له على درهم غير دائق (بالنصب) يلزم الدرهم (الادانقا) لأن الاستثناء تكام بالباقي فاقصر الاقرار على ما بقي من الدرهم بعد اسقاط الدائق (وفي) له (دينار غير عشرة دراهم بالنصب كذلك عندهما) فيلزم الباقي من الدينار بعد اخراج قيمة عشرة دراهم من الذهب (و) يلزم دينار (تام عند) الامام (مجدلاته) استثناء (منقطع) غير مخرج لشيء (عنده لشرطه في الاتصال التجانس) بين المستثنى والمستثنى منه (صورة ومعنى) وهو منتف في الدينار والدرهم واذا لم يخرج شيء يلزم تام (وقال بكفايته) أى كفاية التجانس (معنى) للاتصال (وهو متحقق) ههنا (لاشتراك الثنية) بينهما فالمعنى له على دينار الا قيمة عشرة دراهم من الذهب وانما كتفيا بالتجانس المعنوي في الاثمان فقط مع وجود المعنوي في له على ألف الا هذا العبد لان الاثمان لكثرة الاستعمال وقع فيه هذا العرف دون غيره ويقال في مثل هذا عند ارادة الاستثناء له على ألف الا قيمة العبد ولا يقدر هذا والله أعلم بأحكامه ((مسئلة * اللام للاشارة الى المعلوماتية) أى معلوماتية المدخول (وأقسامه أربعة معروفة) لام العهد الخارجى الذى فيه الاشارة الى حصة معينة من المدخول ولام الاستغراق الذى فيه الاشارة الى كل فرد منه ولام الجنس الذى فيه اشارة الى الجنس ولام العهد الذهبى الذى فيه اشارة الى فرد ما منه وهذا فى المعنى كالنكرة (أقول الحق أن يخمس) اللام (والخامس لام الطبيعة فى موضوع الطبيعة) الذى فيه الاشارة الى الطبيعة من حيث الاطلاق (مثل قولنا الانسان نوع) فان قلت القوم جعلوه دخلا فى لام الجنس فانه اشارة الى الجنس سواء أخذ من حيث الاطلاق أو من حيث هو قلت مقصوده أن الانسب أن يخمس حين التقسيم لغيره هذين اللامين بالاحكام كالامات الاخر لأنهم غفرا عنه هذا وان أدرج فى لام العهد الخارجى فله وجه أيضا كما لا يخفى على ذى بصيرة نافية (ثم الراجح العهد الخارجى) لفادته فائدة جديدة وكون الذى كرسا بقرينة عليه (ثم الراجح) (الاستغراق لا كثرة) فى موارد الاستعمال (خصوصا فى استعمال الشارع ثم) الراجح (الجنس) لعدم فادته فائدة جديدة معتد بها (وقيل بالعكس) أى بأن الراجح الجنس على الاستغراق ويعزى الى علماء المعانى والبيان والاستعمال شاهد بالاول فهو الأحق بالاعتبار كيف وهذا قول علماء الاصول وهم متقدمون فى أخذ المعانى من قوالب اللفاظ قال فى التحرير هذا ليس بمحذور فان الترجيح عند احتمال الاثنين باعتبار الاكثرية والأفدية ولا شك أن الاستغراق أفيد من العهد وهذا ليس بمحذور فان الاعتبار لكثرة الاستعمال والتبادر الأثرى أنهم ما من علام الحقيقة وأيضا الاعتبار لقرينة الأثرى أنه بها ترك الحقيقة وان كانت أفيد ويترجى بها أحد معني المشترك وان كان الآخر أفيد وههنا استعمال العهد أكثر وهو المتبادر والذ كرسا بقرينة تحقيقا وتقديرا أو حكما بقرينة عليه فله الاعتبار وله التقديم هذا وظهر من هذا أن اللام حقيقة فى التعريف والاشارة وهو يعرف المدخول وان كان مستعملا فى معناه المجازى ثم المختار عند جماهير مشايخنا بل مشايخ الشافعية والمالكية أيضا بل والحنبلية أيضا على ما هو الظاهر أن المدخول حقيقة فى الاستغراق عند مقارنة اللام كما أنه بدونها الفرد المهم وينقل خلاف أهل المعانى فيه وسيجيء ان شاء الله تعالى تحقيقه وصدر الشريعة لم يعتبر العهد الذهبى المشهور قسما آخر بل أخذ الجنس بحيث يشمل المعهود الذهبى والمعهود الخارجى المشهور أعنى ما فيه اشارة الى حصة معينة قسمة قسمين ما فيه اشارة الى حصة معينة خارجة مذ كورة

نقول في الكتاب ما يدل على اتباع السنة والقياس فكان ينبغي أن يقتصر على ذكر الكتاب فإن شرع في التفصيل كانت الشريعة السابقة أهم مذكور فإن قيل اندرجت التوراة والانجيل تحت الكتاب فإنه اسم يعم كل كتاب قلنا إذا ذكر الكتاب والسنة لم يسبق إلى فهم المسلمين شيء سوى القرآن وكيف يفهم غيره ولم يعهد من معاذق تعلم التوراة والانجيل والعناية بتمييز المحرف عن غيره كما عهده منه تعلم القرآن ولو وجب ذلك لتعلمه جميع الصحابة لأنه كتاب منزل لم يفسخ إلا بعضه وهو مدرج لبعض الأحكام ولم يتعهد حفظ القرآن إلا لهذه العلة وكيف وطالع عمر رضي الله عنه ورقة من التوراة فغضب صلى الله عليه وسلم حتى اجرت

وما فيه إشارة إلى حصة معينة ذهنية سمي الأول المعهود الخارجي والثاني المعهود الذهني فهما قسمان من المعهود الخارجي المشهور وإذا حكم بتقديم المعهودين الخارجي والذهني على الاستغراق فإن لا أنه لا خلاف بينه وبين الجمهور بحسب المعنى إنما التفاوت في الاصطلاح ولا يجب تطابقه فسقط ما في التلويح أن الحكم بتقديم المعهود الذهني على الاستغراق مما لم يذهب إليه أحد ولا هو صحيح في نفسه فإن جهة تقدم العهد على الجنس إنما هو انتفاء الفائدة في إرادة الجنس والعهد الذهني مما لا فائدة فيه أصلاً فإنه معنى كالنكرة فافهم وإذا دخل اللام على الجمع ولم يكن هنالك جماعة معهودة أبطل اللام معنى الجمعية وأفاد استغراق الآحاد إن أمكن لأنه الراجح كما تقدم والأفاد تعريف الجنس سواء تحقق في واحد أو أكثر وسواء كان مناط الحكم نفسه مع قطع النظر عن الأشخاص كما في الرجال خير من النساء أو كان مناط الحكم الجنس من حيث تحققه في فرد ما كما في ركبت الخيل ولبست الثياب فدخل في هذا أمثلة العهد الذهني وسقط ما اعترض به في التلويح من أن مثل ركبت الخيل من قبيل المعهود الذهني الذي فيه الإشارة إلى حصة ما معهودة في الذهن وأدق عد في المعرفة بلام الجنس فأى معنى للمعهود الذهني الذي هو مقدم على الاستغراق وأى شيء هو فافهم والدليل عليه شهادة الاستقراء فإنه عند عدم إمكان العهد والاستغراق يتبادر الجنس في كلام الله وكلام الفقهاء وأيضاً استدلالاً بأنه لو لم يحمل على الجنس وبقي الجمع فيه على الجمعية لغاير العهد أعني اللام وإن حمل على الجنس المقيد بالوحدة لغاير الصيغة فلا بد من الحمل على الجنس فيه لبقى اللام معمولاً ويكون مدخوله أقرب إلى الجمع لأنه كما يصدق على الواحد يصدق على الجماعة واعتراض عليه بأنه لم لا يحمل على المعهود الذهني ويشار إلى جماعة ما معهودة في الذهن فإنه يصدق على الواحد يصدق على الجماعة واعتراض عليه بأنه لم لا يحمل على المعهود خواص اللام أن يبطل الجمعية فلو أبقى الجمع لغاير قطعاً وأيضاً أن العهد الذهني عهد تقديرى وليس معناه حقيقة ولذا يعامل بالمعهود الذهني معاملة النكرة فلغاير قطعاً والحاصل أن اللام يبطل الجمعية بالاستقراء الغير المكذوب فلو أبقى الجمع على معناه الجمعي بطل اللام بالكلية ولا يظهر له أثر في تغيير المدخول ولو غير إلى معنى المفرد بطلت الجمعية بالكلية ويصير مجازاً أبعد فحمل الجمع على الجنس الشامل للواحد والكثير من قبيل عموم المجاز وصار المجاز أقرب إلى الحقيقة هذا والأقسام والأحكام التي ذكرنا في اللام بعينها جارية في المضاف إلى المعرفة فقصه عليه ثم انه يتفرع على ما عرفت من الترتيب بين الأقسام الأربعة حكم الإعادة فإذا أعيد المذكور أولاً وثانياً معرفة كان عين الأول سواء كان الأول معرفة أو نكرة تقديرية للعهد وإذا أعيد نكرة كان غيره جلا على الإعادة الجديدة ويشهد لهذا الاستقراء وما روى عن ابن عباس رضي الله عنه موقوفاً ومرفوعاً في قوله تعالى فإن مع العسر يسراً إن مع العسر يسراً لن يغلب عسر يسرين لكن لم تصح هذه الرواية عند أهل الحديث وهو معنى قول الإمام فخر الإسلام وفيه نظر لا ما وجهوا به أن الظاهر التأكيدي والحمل على تغاير اليسرين تعسف فإنه ليس يصلح بحال أدنى مسلم أن يجترئ عليه فاطنك بقدرتهم هيئات هيئات ما ينسبون إلى من هم متأدون بأداب الشريعة ولم تتجاوز أقوالهم وأفعالهم عن اتباع السنة قال صاحب الكشف إن النكرة إذا أعيدت نكرة كان الثاني غير الأول وأما إذا أعيدت معرفة أو المعرفة معرفة أو نكرة كان الثاني عين الأول ومثل لا خير بقوله

صفحنا عن بني ذهل * قلنا القوم اخوان عسى الأيام أن يرجع * قوما كالذي كانوا

ووجه بأنه إذا كان هنالك معرفة استغرق جميع أفرادها فدخل فيه النكرة متقدمة كانت أو متأخرة وكذا دخل المعرفة فعلي هذا ظهر أنه أراد هذا الخبر بالعينية مجرد الدخول فيه سواء كان نفسه أو بعضه وحيث يذهب فهو في صدد بيان حكم آخر للإعادة غير ما نحن فيه وما أورد عليه أن العهد مقدم فلا نسلم أنه إن كان معرفة استغرق جوابه لعله أراد أنه استغرق عند عدم العهد

عنه وقال لو كان موسى حيا ما وسعه الا اتباعي (المسالك الثاني) أنه صلى الله عليه وسلم لو كان متعبدا بهم للزوم مراجعتها والبحث عنها ولكن لا ينتظر الوحي ولا يتوقف في الظهار ورعى المحصنات والموارث ولكن يرجع أولا اليها لاسيما أحكام هي ضرورة كل أمة فلا تخلو التوراة عنها فان لم تراجعها لاندراستها وتحريرها فهذا يمنع التعبد وان كان ممكنا فهذا يوجب البحث والتعلم ولم يراجع قط الا في رجم اليهود ليعرفهم أن ذلك ليس مخالفا لدينهم (المسالك الثالث) أن ذلك لو كان مدر كالكناز تعلمها ونقلها وحفظها من فصوص الكفريات كالقرآن والأخبار ولوجب على الصحابة مراجعتها في تعرف الأحكام كلوجب

كافي الثالث مطلقا في الباقيين عند المانع وانما ترك حديث العهد لكون الامر فيه ظاهرا مع أن مطمح نظر درجه الله تعالى بيان الاخير من الشقوق اذ فيه الخفاء فقط هذا (فرع * في) حلفه (لايكلمه الأيام والشهور يقع على العشرة عنده) فيهما (و) يحمل (على الاسبوع) في الاول (و) شهور (السنة) في الثاني (عندهما لا مكان العهد) فيهما فيعمل الام عليه اتفاقا (الا أنهم اختلفوا فيما هو المعهود) فعنده المعهود عشرة فيحمل عليه هو وعندهما في الأيام الاسبوع وفي الشهور شهور السنة ولعله اختلاف عصر وزمان لا اختلاف حجة وبرهان هذا والله أعلم بأحكامه (مسئلة * أي لجزء المضاف اليه معر فاول جزئي منه نكرة) فغنى أي الرجال أي جزء من مجموع الرجال ومعنى أي رجل أي واحد من أفراد رجل (ويجب مطابقة الضمير للمضاف اليه في الثاني) أي فيما اذا كان نكرة لانه حينئذ عبارة عنه فيقال أي رجل ضربك وأي رجال ضربوك (و) يجب مطابقة الضمير (له في الاول) أي فيما اذا كان معرفة فيقال أي الرجل وأي الرجال ضربك لانه حينئذ ليس عبارة عنه بل عن جزء من أجزائه (قيل نعم) أي (بالوصف) كما هو شأن سائر النكرات (وقيل لا بل وضع ابتداء للعموم) للفرق الظاهر بين قولنا أعط رجلا جاءك للسؤال وأي رجل جاءك للسؤال وعند خصوص الوصف يخص أما عند الفريق الاول فظاهر وأما عنده هذا الفريق فلانه صارف له عن العموم (فرع * يعتق الكل اذا ضربوا في قوله أي عبيدي ضربك فهو حر) لان الوصف وهو الضرب عام لهم فعند وجود الشرط يتناول حكم الحرية كلهم (بخلاف في ضربته) كلمة في من سهو الناسخ أي هذا بخلاف أي عبيدي ضربته فهو حر (فانه لا يعتق فيه الا الاول في) صورة (الترتيب أو ما يعينه المولى في) صورة (المعية لان الوصف لغيرهم) وهو المخاطب لانه الضارب (وهو خاص) فلا يعم الحكم (وأورد) عليه لانسلم أن الوصف لغيرهم بل الوصف لهم وهو المضروبة وعام كيف (المضروبة تم كالضاربة) وهي صفة لهم (فافهم) وتفصيل هذا المقام يطلب من الكتب المبسطة للكرام

(الفصل الرابع * وهو) أي المفرد (بالقياس الى لفظ آخر اما مرادف) له (أو مبين) له (لانه اما أن يتحد مفهومهما من كل وجه) احتزبه عن نحو الحد والمحدود (كالبز والقبح أولا) يتحد مفهومهما بل يتعدد وان كان من وجه ما سواء ضد قاعلى ذات (كالناطق والفصيح) أولا كالانسان والفرس فعلى الاول هما مترادفان وعلى الثاني متباينان (مسئلة * الترادف واقع) في اللغة (بالضرورة الاستقرائية كالتأكيذ) أي كما أن التأكيذ واقع بالضرورة (خلافا للقوم) لا يعابهم (قالوا) لو وقع لوقع من غير فائدة واللازم باطل أما الملازمة فلان الواحد قد حصل به التعريف للمعنى فالآخر أيضا التعريف هذا المعنى و (لا فائدة في تعريف المعرف قلنا) غاية ما لزمت انتفاء تعريف واحد بعد تعريف الآخر ولا يلزم منه انتفاء الفائدة مطلقا (لا ينتفى التعريف) أي تعريف كل (بدلا على أن فائدته في المحسنات) البديعية (لا تخفى) على المتابع ولانسلم أيضا أن الفائدة منحصرة في تعريف المعنى وتلك المحسنات (كالسجع في قولك ما أبعد ما فات وما أقرب ما هوأت) ولو كان لفظ انقضى فقط موضوعا لهذا المعنى لغات السجع (وكالجنانسة كقولك اشتريت البر وأنفقته في البر) ولو أقيم لفظ الفصح مقام البر فانت ومنه قول العارف الكامل الشيخ ابن الفارض الجوى قدس الله سره

قطوفان نوح عند نوحى كاد معى * وايقاد نيران الخليل كلوعتى

ومنه ظهر فائدة أخرى من المحافظة على الوزن (وكالقلب نحو) قوله تعالى (وربك فكبر) دونه في فعظم (نعم هو) أي الترادف (على خلاف الاصل حتى اذا تردد لفظ) بينه وبين غيره كالجواز (فيحمل على غيره) لقلته بالنسبة الى أعياره (مسئلة * يجوز اقامة كل مقام الآخر في حال التعدد اتفاقا أمافي) حال (التركيب) مع العامل أو المفعول أو غيرهما من المتعلقات

عليهم المناشدة في نقل الاخبار ولرجعوا اليها في مواضع اختلافهم حيث أشكل عليهم كسئلة العول وميراث الجد والمفوضة وبيع أم الولد وحسد الشرب والربا في غير النسبة ومتعة النساء ودية الجنين وحكم المكاتب اذا كان عليه شيء من النجوم والرد بالعيب بعد الوطء والتقاء الختانين وغير ذلك من أحكام لا تنفك الأديان والكتب عنها ولم ينقل عن واحد منهم مع طول أعمارهم وكثرة وقائعهم واختلافاتهم من ارجعة التوراة لاسميا وقد أسلم من أحبارهم من تقوم الحجة بقولهم كعبد الله بن سلام وكعب الأحبار وروهب وغيرهم ولا يجوز القياس الا بعد اليأس من الكتاب فكيف يحصل القياس قبل العلم (المسألة الرابع) اطلاق

(فلا يجب) الجواز بل قد يمتنع هذا (وهو الحق وقيل يجب) الجواز ولا يمتنع أصلا (وعليه) الشيخ (ابن الحاجب وقيل) يجب الجواز (ان كانا من لغة) واحدة وان كانا من لغتين يمتنع (واختاره) البيضاوي (في المنهاج) الحاصل أن المذاهب الثلاثة جواز الإقامة مطلقا وجوازها ان كانا من لغة فقط وعدم اطرادها وان كانا من لغة وهو المختار (لنا أن صحة الضم) والتركيب مع الغير (من العوارض) الطارئة على اللفظ (واتحاد المعنى لا يستلزم الاتفاق فيها) فصح تركيب لفظ مع آخر من غير صحة تركيب آخر معناه معه (واستدل) بأنه (لوضح) القيام (لصح خدای أكبر) عند افتتاح الصلاة واللازم باطل (وأجيب) أولا (بأن الحنفية يلتزمونه) أي جوازه عند افتتاح الصلاة فبطلان التالي ممنوع (و) ثانيا (بأن المنع شرعي) ان سلم المنع فان الشرع لم يصحح الافتتاح به (والنزاع في الصحة لغة) ثالثا (بأن اختلاط اللغتين لعلة ممنوع لغة الا بالنعرب فلا يلزم) من امتناع صحة خدای أكبر (المنع في اللغة الواحدة) وهذا غير وافي فانه من قبيل المواخذات اللفظية لانه أن يقول لوضح لصح الله أعظم فلا جواب الا الاول منا والثاني مما عدانا أصحاب اطراد الجواز (قالوا المعنى واحد) وهو المقتضى لجواز الإقامة (ولا يحجر في التركيب لغة) اذ هو لا فائدة المعنى واللفظان فيها سوا آن وما نعوذ في لغتين فقط قالوا لا يحجر في التركيب الا من لغتين (قلنا) قولكم لا يحجر في التركيب (ممنوع) ألا ترى أنه يقال صلى عليه دون دعا عليه (خصوصا) اذا كانا (من لغتين) فان الجحرفية ظاهر ثم ان أصحاب الاطراد ان أرادوا الجواز بالنظر الى نفس اللفظ دون الامور العارضة لثم الاستدلال فان وحدة المعنى مقتضى ولا استنكاف في التركيب بالنظر الى نفسها وان كان يمتنع بالنظر الى ما ضم أو امر آخر ولا يتوجه الدليل المذكور لا بطلان هذا ويؤيده تجوزهم من لغتين مع أنه نقل الاتفاق على امتناع ضم اللغات المختلفة من غير تعريب لكن النزاع على هذا يصير لفظيا فتدبر (مسألة * لا ترادف بين الحد) التام (والحدود خلافا للقوم) قالوا اما الحد لا تبديل لفظ بلفظ أجلى) منه والمقاد واحد وهو المعنى من الترادف (لنا أن المحدود يدل على الصورة الوحدانية) أي على أمر واحد مجمل معلوم بالصورة الوحدانية (بخلاف الحد) فانه يدل على عدة أشياء معلومة بصورة على حدة مفصلة (فلا اتحاد) بينهما (من كل وجه) بل الفرق بالاجمال والتفصيل ولا بد في الترادف من الاتحاد من كل وجه ومن هنا خرج الجواب عن دليل الخصم بمنع كون التمسيد تبديل لفظ بلفظ أجلى (وما) ذكر (في التحرير) مع الإشارة الى التمرض بكلمة اللهم الا (أن النزاع لفظي يرجع الى اشتراط الافراد وعدمه فيه) فن شرط فيه الافراد ينفي الترادف بينهما فان الحد مركب وليس بمفرد ومن لم يشترط قال بالترادف (فممنوع) فان الفريقين بعد الاتفاق على أن المرادفة يجب فيها الاتحاد بحسب المعنى من كل وجه اختلفوا في أنه هل يتحقق بين الحد والمحدود أم لا فذهب الذين رأوا الأمر في بادئ النظر قالوا بذلك الاتحاد وأهل التدقيق قالوا لا اتحاد كذا في الحاشية وأنت لا يذهب عليك أنه قد مر أن المترادفين من أقسام المفرد والقائل بالترادف بين الحد والمحدود ان سلم هذا لا يتأتى منه هذا القول وأن كان المعنى واحدا من كل وجه أيضا والا لآل النزاع الى اللفظ البتة فان النافين نفوه بمعنى والمثبتين اثبتوه بمعنى آخر الا ان يقال انهم ما رأوا الحد مركبا وهو بعيد عن العقلاء أو يقال النزاع في نفس اتحاد المفهومين هل يتحدان من كل وجه أولا واطلاق الترادف مساححة هذا والله أعلم بمراد عباده (مسألة * لا ترادف بين المؤكد والمؤكد لا اتحاد اللفظ) كما في التأكيذ اللفظي (أو تغاير المعنى) كما في التأكيذ المعنوي ولا بد في الترادف من التخالف في اللفظ والاتحاد في المعنى (ولا) ترادف (بين التابع والمتبوع نحو حسن بسن لانه لو أفرد) عن المتبوع (لا يدل على شيء ولو كان المعنى) المفهوم حال التركيب معه (مستقلا بالمفهومية) كيف لا وليس معناه الامعنى المتبوع (فلا يلزم كونه حرفا كما في التحرير وانما لا يدل) التابع (منفردا) عن متبوعه (لانه) انما (وضع) وقرر في الاستعمال (للقوية متبوع قبله على زنته

الامة قاطبة على أن هذه الشريعة ناسخة وأنهم اشريعة رسولنا صلى الله عليه وسلم بجملة ما ولو تعبد بشرع غيره كان محبوا
لاشارعاً ولو كان صاحب نقل لا صاحب شرع إلا أن هذا ضعيف لانه اضافة تحتل الجواز وأن يكون معلوماً بواسطة وان لم يكن
هو شارعاً لجمعه ^و وللخالف التمسك بخمس آيات وثلاثة أحاديث الآية الاولى أنه تعالى لما ذكر الانبياء قال اولئك الذين هدى
الله فبهداهم اقتده قلنا اراد بالهدى التوحيد ودلالة الادلة العقلية على وحدانيته وصفاته بدليلين أحدهما أنه قال فبهداهم
اقتده ولم يقل بهم وانما هداهم الادلة التي ليست منسوبة اليهم أما الشرع فنسب اليهم فيكون اتباعهم فيه اقتداء بهم الثاني

فهو مستعملاً (بدونه مهملاً) لا يدل على شيء أصلاً وأمامه وان دل على معنى لكن ليست دلالة وضعية بل دلالة كدلالة
المقولات وبهذا ظهر لك سر عدم الترادف بينهما وأما ما ذكره المصنف ففيه خفاء فان الدلالة حين الافراد غير مشروطة في
الترادف ألا ترى أن الضمير المتصل والمنفصل مترادفان مع أنه لا يدل المتصل لو أفرد على شيء أصلاً وقد يكون الترادف في
الحروف أيضاً مع أنه لا دلالة لها حال الافراد فتدبر

(الفصل الخامس * وهو) أي المفرد (باعتبار وحدة المسمى) المدلول له (وتعدد خاص وعام قال أبو الحسين البصري)
في تفسير العام (العام اللفظ المستغرق لما يصلح له وزاد في المنهاج) وقال اللفظ المستغرق لما يصلح له (بوضع واحد) وانما زاد
(لئلا يخرج) عن الحد (المشترك اذا استغرق) لما يصلح له (باعتبار معنى) واحد دون معنى آخر فانه لا يستغرق لما يصلح
له مطلقاً مع أنه عام (قيل) في حواشي ميرزا جان انما زاد ذلك (ولئلا يدخل المشترك اذا أريد به جميع معانيه) فان
ارادتها صحيحة عنده فهو مستغرق لما يصلح له باعتبار الاوضاع (أقول) لا يصح اخراج هذا المشترك فانه من أفراد الحدود
اذ قال (في شرح المختصر العام عند الشافعي قسمان قسم متفق الحقيقة وقسم مختلف الحقيقة يعني المشترك) المستعمل
في معانيها كلها وفيه نظراً ما أوفاه على هذا لا يصح هذا التقييد أصلاً وان كان للصيانة عن خروج المشترك المستغرق
باعتبار معنى واحد فانه كما يصونه عنه يخرج المشترك المستغرق لمعنيين وأما ثانياً فلان مقصوده أن الحدود والقسم الخاص
المتفق الحقيقة فلا بد من اخراج القسم الآخر هذا واعلم أنه حدده الشيخ ابن الهمام بأن العام ما دل على استغراق أفراد مفهوم
وهذا أصوب من تعريف أبي الحسين فانه غير جامع للفظي كل وجميع فانه ما لا يستغرقان لما يصلحان له من الافراد بل
لافراداً أيضاً اليه والمراد بالاستغراق أعم من الاستغراق الاجتماعي والانفرادي هذا (ثم أورد نحو عشرة) فانه مستغرق
لما يصلح له من الآحاد التي هي أجزاءه ولا يتوجه هذا على تعريف الشيخ أصلاً لقوله افراد مفهوم بدل قوله ما يصلح له (وأجيب
بأن المراد) بالصالح المعبر في الحد (صالح الكل للجزئيات) لا لآجزاء فالعام ما يستغرق لما يصلح له من الجزئيات قال
الشيخ (وهو) أي العشرة (لا يصلح للآحاد) صالح الكل للجزئيات (ولا يستغرق العشرات) أي جزئياته
فان الكلام في المنكر وأما المعروف المستغرق فن افراد الحدود فلا نقض بدخوله فان قلت فعلى هذا يخرج الجمع المعروف
المستغرق فان استغراقه للآحاد هو ليست جزئياته له قال (وعوم الرجال باعتبار أن اللام يبطل معنى الجمعية) ويجعله
بمعنى المفرد (كما هو الحق) المختار من المذهب فيثبت جزئياته الآحاد لا المجموع (وقيل) عموم (باعتبار تناوله للجماعات)
وحيث لا يراد وبالجمله ان الجمع المستغرق متناول لجزئياته أما على المختار فلان جزئياته الآحاد وهو مستغرق لها وعلى غير
المختار لجزئياته الجماعات وهو مستغرق لها فلا اشكال على المذهبين (أو) عموم الرجال باعتبار أن (المراد) بما يصلح له
(جزئيات مفهوم نفس ذلك اللفظ) الدال (كل رجل) والرجل (أو) جزئيات (ما اشتمل عليه ذلك) اللفظ اما (حقيقة
كالرجال) فانه مشتمل على مفرد وهو الرجل (أو حكماً كالنساء) فانه جمع امرأه من غير لفظه وهو غير مشتمل عليه حقيقة
لكنه في حكم المشتمل لكونه في معنى المشتمل (أقول يشكل) على هذا الجواب (بعموم اسم الجمع كالقوم فانه) لا يستغرق
لجزئياته ولا لجزئيات ما اشتمل عليه لعدم فانه (ليس له مفرد ولو تقديراً) حتى يكون مشتملاً عليه (فافهم قال) الامام (نظر
الاسلام) في تفسيره (هو ما انتظم جماعاً من السميات) انتظاماً استغراقياً لا (لفظاً كالرجال أو معنى كالقوم والجمع المنكر
عنده) رحمه الله تعالى (منه) أي من العام فلا يتوجه الاشكال بدخوله وقال الامام حجة الاسلام أبو حامد محمد (الغزالي)
رحمه الله تعالى وأذا قلنا ما أذاقه العام (اللفظ الواحد) احتزبه عن المتعدد (الدال من جهة واحدة على شيئين فصاعداً) احتز

أنه كيف أمر بجميع شرائعهم وهي مختلفة وناسخة ومنسوخة ومتى بحث عن جميع ذلك وشرائعهم كثيرة فدل على أنه أراد الهدى المشترك بين جميعهم وهو التوحيد الآية الثانية قوله تعالى ثم أوحينا إليك أن اتبع ملة إبراهيم حنيفا وهذا يتسلبه من نسبه إلى إبراهيم عليه السلام وتعارضه الآية الأولى ثم لاجته فيها إذا قال أوحينا إليك فوجب بما أوحى إليه لا بما أوحى إلى غيره وقوله أن اتبع أي افعل مثل فعله وليس معناه كن متبعاله وواحد من أمته كيف والملة عبارة عن أصل الدين واليوحيد والتقديس الذي تتفق فيه جميع الشرائع ولذلك قال تعالى ومن يرغب عن ملة إبراهيم إلا من سفه نفسه ولا يجوز تسفيهه

بالجهة الواحدة عن المفرد المنكر فانه دال على المتعدد من جهات وفي اطلاقات ولا يصح أنه للاحتراز عن المشترك المستعمل في معان فانه رجه الله تعالى لا يجوز هذا الاستعمال (وأورد) عليه (أولا المعدوم) المعرف المستغرق فانه لا يدل على شيء فضلا عن شيئين فصاعدا (فإن مدلوله ليس بشيء والجواب أنه شيء لغة) فإن أهل اللغة يطلقون الشيء على المعدوم أيضا (وان لم يكن) شيئا (كلما) فإن أهل الكلام لا يطلقون الشيء عليه وفيه خفاء فانه قال في المواقف ان اللغة شاهدة لنا بأنه لا يسمى المعدوم في اللغة شيئا وأريد عليه تأييدات فالأولى أن يقال انه وان لم يكن شيئا حقيقة ووضع الكنه شيء مجازا وهذا المجاز شائع من فهم فلا يمنع استعماله في التعريفات (و) أورد (ثانيا الموصول بصلته عام) الحال أنه (ليس بلفظ واحد) فلا يصدق عليه الخدم مع أنه من افراد المحدود (والجواب أن العام هو الموصول) وحده المقترن مع الصلة (كالمعرف باللام) فانه وحده عام حال اقترانه باللام والصلة مميّنة لعمومه كاللام والموصول وحده لفظ واحد وليس العام المجموع المركب من الموصول والصلة ثم ان هذا لا يراد غير مختص بتحديد هذا الخبر لا امام العارف بل وارد على الجميع فيحتاج إلى هذا الجواب فإن العام من أقسام المفرد كما لا يخفى على المتأمل (وقد يجاب) في شرح المختصر (بأن المراد بوحدة اللفظ أن لا يتعدد بتعدد المعاني) فالعام حينئذ مادل على متعدد ولم يتعدد اللفظ حسب تعدد المعاني والموصول مع صلته يدل على الكثير دفعة لأن واحدا منهم مادل على واحد والآخر على آخر كما لا يخفى (وقيل) في شرح الشرح (ان أريد) بالدلالة على شيئين الدلالة (بالمطابقة فأمثال هذا) أي الموصولات (لا يدل على شيئين) بالمطابقة فانها موضوعة لمفهوم كلي لتستعمل في الجزئيات فلا تكون الدلالة عليها مطابقة (وان أريد) بها (الأعم) من المطابقة والتضمن (دخل اللفاظ التي لها مدلولات تضمنية) فانها تدل على شيئين فصاعدا بالتضمن وهي الاجزاء قبل هذا الاشكال وارد على أصل التعريف ولا تخصيص له بهذا الجواب ويمكن أن يقال لعل وجه إرادته على الجواب أنه يخرج الموصول بقيد وحدة اللفظ ولا يتوجه هذا إلا إذا ثبت أن الموصول داخل فيه وقد أثبت دخوله بهذين الجوابين فأورد هذا الإيراد ويمكن الجواب عنه بان المراد بالشيئين فصاعدا الفردان من مدلول اللفظ فصاعدا وظاهر أن الاجزاء الدالة هي عليها تضمنا ليست افرادا ومعنى قوله فصاعدا أن لا تنفك الدلالة إلى حد واحد حينئذ أيضا يخرج اللفاظ الدالة على الاجزاء بالتضمن فانها واقفة عند حد ادلا ماهية مركبة من أجزاء غير متناهية كذا في الحاشية وقد يجاب بان المراد بالدلالة المطابقة مجازية كانت أو حقيقية أي الدلالة على تمام المستعمل فيه والموصولات تدل على كل مطابقة لكن اجمالا من حيث انه فرد لمفهومه الذي جعل عنوانها وهذا انما يتم لو جعل كل فرد موضوعا له استقلالاً وحينئذ يلزم أن يكون العام المخصوص حقيقة في الباقي فانه مستعمل في الموضوع له وبهذا الجواب يندفع أيضا لوقر سؤال شارح الشرح بانه ان أريد أن الدلالة مطابقة له لا يصدق على الموصول بل على فرد من افراد العام لأن اللفظ الواحد لا يدل على الكثير وان أريد الأعم دخل اللفاظ الموضوعية بازاء معنى مركب فافهم وما أورد أن العام لو كان موضوعا للكل لكان كل واحد واحد مدلولاً تضمنياً فلا يسرى الحكم إليها فانه لا يلزم من الحكم على الكل الحكم على الاجزاء فالجواب عنه انه وان لا يلزم عقلاً لكنه يلزم في خصوص اللفاظ العامة لغة فان اللفاظ العامة انما وضعت للكل لان يجعل محط الحكم كل واحد واحد في الاستعمال ورب شيء لا يلزم عقلاً يلزم لغة وبالعكس فتدبر (وأجيب) في حواشي ميرزا جان باختصار شق المطابقة والقول (بان الموصولات موضوعة لمعان جزئية) مما يصدق عليه الصلة (بوضع عام) واحداً لانها موضوعة لمعان كلية لتستعمل في الجزئيات كما زعم المورد (فاذا أريد بها الجميع) من الجزئيات التي وضعت بازائها (دل على الجميع مطابقة) لأنها مستعملة فيما وضعت لها (أقول) فيه نظر فان غاية ما يلزم منه ان الكل مما وضعت له فيكون الاستعمال في كل بدلا لمطابقة و (المطابقة في كل بدلا لا تستلزم

الانبياء المخالفين له ويدل عليه أنه لم يبحث عن ملة ابراهيم وكيف كان يبحث مع اندراس كتابه وأسناده أخباره الآية الثالثة قوله تعالى شرع لكم من الدين ما وصى به نوحا وهذا يمتد منه من نسبه الى نوح عليه السلام وعوفاسد اذ تعارضه الآيتان السابقتان ثم الدين عبارة عن أصل التوحيد وانما خصص نوحا بالذكر تشريفا له وتخصيصا ومتى راجع رسول الله صلى الله عليه وسلم تفصيل شرع نوح وكيف أمكن ذلك مع أنه أقدم الانبياء وأشد الشرائع اندراسا كيف وقد قال تعالى شرع لكم من الدين ما وصى به نوحا فلو قال شرع لنوح ما وصاكم به لكان رد بما دل هذا على غرضهم وأما هذا فيصرح بضده الآية

المطابقة في كل معا) فانه لم يوضع لكل معا (فتدبر) والتحقيق أن حال الموصول حال المعرفة باللام يعينه فهو ربما يقصد به الشيء المعين الموصوف بالصلة المعهود وقد يقصد كل فرد مما اتصف بالصلة وقد يقصد جنس المتصف بها وقد يقصد الفرد المهم منه المعهود في الذهن والعام ليس الا ما قصد به المعنى الثاني ثم ان الافراد الموصوفة بصفة متغيرة الموصوفة بصفة أخرى وهكذا فوضعت الموصولات بازاء الافراد الموصوفة بصفة كلها والافراد الموصوفة بصفة أخرى كلها الى ما لانهاية لها من الجملات بالوضع العام مرة واحدة فالمستعمل المستغرق لجميع أفراد متصفة بصفة دال عليها مطابقة وكذا المستغرق لافراد صفة أخرى أيضا دال عليها مطابقة وليس المقصود أن الوضع لكل واحد واحد مما اتصف بالصلة بدلا وأن الوضع لكل بدلا لا يستلزم كون الدلالة على الكل معام مطابقة بل انها موضوعة لكل معا فالمستعمل فيها يدل عليها مطابقة هذا هو التحقيق الذي لا يتجاوز عنه الحق وأما الالفاظ المجازية المستغرقة لافراد معانيها المجازية فالجواب عنها إما بان يراد بالمطابقة الدلالة على تمام المستعمل فيه حقيقة كما كان أو مجازيا وإما بما قال المصنف ان الالفاظ المذكورة وان كانت مجازا بالنسبة الى المفهومات الكلية لكنها حقيقة في العموم فيكون العموم مدلولاً مطابقاً لكن على الثاني يخرج الالفاظ الخاصة المستعملة في العموم مجازا نحو النكرة المستعملة في الاثبات المستغرقة ولا بأس به فان الظاهر أن التعريف للعام الحقيقة هذا وقد يجاب بأن الموصول موضوع لصفة خاصة مما اتصف بالصلة من غير اعتبار الاجتماع والبديلية والامساخ الاستعمال في واحد منهما بل مطلقا فاذا أريد الكل كان كما أريد من المشترك جميع المعاني الا أن المشترك شرط استعماله أن لا يجمع المعاني في الارادة فيكون هذا الاستعمال فيه خطأ وههنا لما يشترط في الاستعمال هذا الشرط كان حقيقة لأنه استعمال صحيح فيما وضع له ولعل هذا الجواب تنزلي والحق ما أفدنا سابقا فتأمل وتشكر (و) أورد (ثالثا بدخول المثني) فانه يدل على شيئين (والجواب أنه لا يدل على معنيين فصاعدا) معا (اذ) المراد بالدلالة على معنيين فصاعدا الدلالة عليهم ما وعلى ما فوقهما (لا يصلح) المثني (لما فوق الاثنين) فلا يدخل في الحد (قيل يقتضي ذلك) الذي ذكرت من المعنى (لو باع بدرهمين فيما اذا) وكل رجل و (قيل له بعه بدرهمين فصاعدا لم يكن ممثلا) لان معناه على ما ذكرت البيع بدرهمين وبما فوقهما فالأذن لم يتناول البيع بدرهمين فلا امتثال (والحق خلافه) لانه ممثلا قطعا حتى ينفذ البيع ولا يكون للمالك حق الفسخ (ويجاب بأنه لا يمكن العطف فيه) أي في التوكيل (على درهمين لانهم لا يصعدان) لان الدرهمين لا يصيران ما فوقهما (بل الصاعد هو الثمن) بالزيادة عليهم ما واذا لم يصح هذا (فقيل أنه حال محذوف العامل والمعنى فيذهب الثمن صاعدا) فالو كالة بالبيع بدرهمين والاجازة في الزيادة في الثمن (بخلافه فيما نحن فيه) فانه لا صارف عن الظاهر (لان الدال يقبل الزيادة باعتبار المدلول) فيزداد الدال بازدياد المدلول (فصح أن يقال يدل على اثنين وعلى ما فوقهما) فلا يغير عن الظاهر ولا يخفى أنه لا يصح العطف فيما نحن فيه أيضا على شيئين لاختلاف الاعراب وأيضا لا يلزم من العطف على درهمين أن يكونا صاعدين بل انما يقتضي أن يكون البيع بمقابلته الدرهمين والصاعد فلا امتناع في العطف قلعله أراد بالعطف معناه اللغوي والمقصود أنه لا يصح تعلقه بدرهمين اذ هما لا يصعدان بل فصاعدا يتعلق بالمحذوف فقد تم التوكيل بالبيع بدرهمين وهذا خبر آخر وأما فيما نحن فيه فيصح التعلق بالشيئين فهما يصعدان باعتبار المدلولية وهذا أيضا غير وافي فان الشيئين نفسيهما لا يصعدان الا بالضم كالدرهمين فكما يصح الصعود فهما باعتبار المدلولية بان يفهم منه الشيئان وشئ زائد كذلك يصح صعود الدرهمين باعتبار التثنية بان يجعل مع درهم زائد ثلثا فلا فرق بين الصورتين بل الحق أن المتبادر في العرف من مثل هذه العبارة التخيير بين البيع بدرهمين وبما فوقه وكذلك المتبادر في التعريف الدلالة على شيئين أو على ما فوقهما وحيث قد تقرر النقص بالمثني في مقوله ولك أن تقر بالجواب بأن المعنى

الرابعة قوله تعالى انا انزلنا التوراة فيها هدى ونور يحكم بها النبيون الآية وهو أحد الانبياء فليحكم بها واستدل بهذا من نسيه الى موسى عليه السلام وتعارضه الآيات السابقة ثم المراد بالنور والهدى أصل التوحيد وما يشترك فيه النبيون دون الاحكام المعرضة للنسخ ثم لعله أراد النبيين في زمانه دون من بعدهم ثم هو على صيغة الخبر لا على صيغة الامر فلا حاجة فيه ثم يجوز أن يكون المراد حكم النبيين بها بما أمر الله تعالى وحيا اليهم لا بوحي موسى عليه السلام الآية الخامسة قوله تعالى بعد ذكر التوراة وأحكامها ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون قلنا المراد به ومن لم يحكم بما أنزل الله مكذبا به وجاهدا له

في التوكيل اجازة البيع بثن درهمين و بثن ما زاد فظاهر أن البيع الواحد لا يكون بثنين والمفوض اليه ليس إلا بيبعا واحدا فلزم التحير في البيع ضرورة بخلاف ما نحن فيه فان الدلالة على الشئين والزائد تمكن بلفظ واحد وهذا أيضا لا يخلو عن نوع قلق ويمكن أن يقال ان المتبادر من أمثال هذه العبارة أحدهما عرفا في صورة التوكيل المقصود التحير بين البيعين بثنين وفيما نحن فيه الدلالة على اثنين أو الزائد لكن بلفظ واحد والبديهة باعتبار الاوقات فعنى العام اللفظ الواحد الدال على الاثنين تارة وعلى الزائد أخرى والمثني لا يدل على الزائد أصلا وهذا أيضا غير وافي فانه حينئذ ينطبق على الجمع المنكر ولا يتناول العام الاستغراق فانه يدل على الكل ولا يدل على الاثنين أصلا هذا (ثم قيل لا حاجة) حينئذ (الى) قيد (اثنين) فيلزم الاستدراك بل يكفي أن يقال اللفظ الواحد الدال على مافوق اثنين (اذ ما من عام الا ويدل على مافوق الاثنين) وفيه انه لو حذف قيد شئين لماصح تعلق فصاعدا فالجواب انه لم يكن حاجة في الاطراد والانعكاس نعم لو بدل العبارة بنحو آخر لما كان اليه حاجة لكن تعيين طريق أداء المقصود ليس واجبا على المتكلم فله ان يؤدي بأطول وأقصر هذا (أقول الجمع المنكر عنده) قدس سره (عام ويقول) هو قدس سره (أقل الجمع اثنين) لعل هذا من سهو الناسخ والصحيح اثنان فقيد اثنين لا دخال الجمع المنكر (فتظهر الفائدة) قال مطلع الاسرار الالهية الجمع المنكر المستعمل في اثنين ان كان عاما دخلا في الحد فلا يخرج المثني ويبقى النقض به وان لم يكن عاما دخلا فيه فلا تظهر الفائدة أصلا فتدبر (و) أورد (رابعا) النقض (بالجمع المعهود والمنكر) فانهم ما دال ان على اثنين فصاعدا (وأجيب) أولا (بالتزامه) فانهم ما عا ما ان عنده قدس سره ولا مشاحة في الاصطلاح (و) ثانيا على التنزل (بان المراد الدلالة) على اثنين فصاعدا (معابا للاستغراق ولا يشكل بالجموع المضافة مثل علماء البلد) فانه غير مستغرق لافرادها كلها بل لبعضها كالعهود (للفرق بين الافراد للخصوص على الاطلاق) كما في الجمع المضاف فانه اعتبر الخصوصية أولا بالاضافة ثم اعتبر استغراقه لجميع أفرادها (وبين الافراد للطلاق على الخصوص) كما في الجمع المعهود فانه اعتبر مطلقا وأريد بعض مسمياته فلا شائبة للاستغراق فيه (فافي التحرير) أنه عرف العام بما دل على مسميات باعتبار أمر اشتركت فيه مطلقا ضربة فقوله مطلقا احتراز عن الجمع المعهود فانه يدل على أفراد مخصوصة لا مطلقا ويرد عليه الجمع المضاف فان مسمياته مستغرقة مقيدة لا مطلقا وأجيب بأن المشترك فيه عالم البلد ولم يقيد بشئ بخلاف المعهود فان المشترك فيه الرجال مثلا وقد اعتبر تقييده والحق (أن لا فرق بين الجمع المعهود والجمع مضافا) لان عالم البلد أيضا معهود وإرادة عهد دون عهد لا تدل عليه العبارة (ساقط) لان المضاف بالاضافة العهدية يلتزم خروجه وبلاضافة الاستغراقية لا عهد فيه بل اعتبر تقييد الجنس أولا ثم اعتبر عمومه واستغراقه لجميع الافراد المقيد فتدبر (مسئلة * العموم حقيقة في اللفظ) وهو متصف به حقيقة اتفاقا (وهل يتصف به المعنى) اختلف فيه (فقيل) نعم يتصف به (كاللفظ وهو المختار) عند المصنف وهو الظاهر من كلام القاضي الامام أبي زيد في الاسرار وعليه حمل كلام الامام الشيخ أبي بكر الجصاص الرازي رحمه الله تعالى (وقيل) يتصف به المعنى (مجازا وعليه الأكثر) من الاصوليين ومنهم الامام خراساني رحمه الله (وقيل لا) يتصف به المعنى (حقيقة ولا مجازا) وهذا مما لم يعلم فائله ممن يعتد بهم (لنا أن العموم) لغة وعرفا (لمطلق الشمول وهو معقول في المعنى) كما في اللفظ (كعموم المطر للبلاد والصوت للسامعين والكلية للجزئيات فان قيل) العموم (شمول أمر واحد) وشمول أمر واحد (ليس في المطر والصوت بل الافراد تبعض) فان المطر الذي في بلاد غير مبلد آخر والكيفية المسموعة لشخص قائم بالهواء المحتبس في سامعة غير القائم بالهواء الذي في سامعة أخرى كذا قالوا (أقول) ليس الامر كما زعمت (بل الطبيعة) من المطر والصوت الواحدة بالوحدة المهمة (تعم في ضمن الافراد) الموجودة في محال متعددة (وقيل) في الجواب (لم يعتبر في

لا من حكم بما أنزل الله عليه خاصة أو من لم يحكم به ممن أوجب عليه الحكم به من أمته وأمة كل نبي إذا خالفت ما أنزل على نبيهم أو يكون المراد به يحكم بمثلها النبيون وإن كان بوحى خاص اليهم لا بطريق التبعية * وأما الأحاديث فأولها أنه صلى الله عليه وسلم طلب منه القصاص في سنن كسرت فقال كتاب الله يقضى بالقصاص وليس في القرآن قصاص السنن إلا ما حكى عن التوراة في قوله تعالى والسنن بالسنن قلنا بل فيه فن اعتمدى عليكم فاعتمدوا عليه بمثل ما اعتمدى عليكم فدخل السنن تحت عمومه الحديث الثاني قوله صلى الله عليه وسلم من نام عن صلاة أو نسيها فليصلها إذا ذكرها وقرأ قوله تعالى وأقم الصلاة ذكرى وهذا

العموم لغته شمول أمر واحد بل يكفي الشمول على طريقة التبعض (ثم أفاد شارح المختصر أن الإطلاق اللغوي أمر سهل) فإنه يعرف بالاستقراء (إنما النزاع في أمر واحد متعلق بمتعدد) هل يصح أم لا (وذلك) أى تعلق الأمر الواحد بمتعدد (لا يتصور في الأعيان الخارجية) اتفاقا (إنما يتصور في المعاني الذهنية) فإن العقل لا يأبى عن تجويز تعلق معنى ذهني بمتعدد (والأصوليون ينكرون وجودها) فنعوا اتصاف المعاني بالشمول والعموم واختلفوا في تقريره (فحمل التعلق بعضهم) وهو شارح الشرح (على الحلول) فالحاصل أن حلول أمر واحد في متعدد لا يتصور في الأعيان الخارجية وإنما يتصور في المعاني الذهنية (وعلى عدم تصوره في الخارج بان العرض الواحد لا يحل المحال المتعددة ويرد عليه أنه لا فرق حينئذ بين) المعنى (الخارجي و) المعنى (الذهني) فلا يصح قوله وإنما يتصور في المعاني الذهنية وهذا لا يرد لو أراد بالأعيان الخارجية الأشخاص وبالمعاني الذهنية الطبائع المأخوذة من حيث هي وإنما يخص الأشخاص الخارجية لأن المتكلمين ينكرون الوجود الذهني فلا أشخاص ذهنية عندهم والمراد بالمعاني الذهنية المعاني المعقولة للذهن لا الموجودة فيه (أقول وأيضاً يجوز أن يكون) المعنى (جوهر كالمطر) فلا يتصف بالحلول أصلاً (فتأمل وجل بعضهم) وهو ميرزا جان التعلق بالمتعدد (على الحمل والصدق) وهذا لا يتصور في الأعيان أى الأشخاص الخارجية (فإن صدق أمر واحد) شخصي (خارجي على أمور لا يجوز بخلاف معقول ذهني) إذ منه الكميات الصادقة على الكثير والأصوليون ينكرون المعقول الذهني لعدم قولهم بالوجود الذهني وبوجود الكميات في الأعيان (أقول يرد عليه أن الصدق) والحمل (لا يقتضي الوجود بل تكفي المعقولة كافي المعدولات) فإن المحمول فيها عديم غير موجود مع كونه محمولا على الموضوع (والأصوليون لا ينكرون ذلك) الحمل وديف ينكر عاقل هذا (ثم أقول الصواب حمل التعلق على الوجود والمعنى أن لا شمول للمعدوم المجازا) فإن الشمول وجوداً أمر في متعدد (ووجوداً أمر في موجود متعدد لا يتصور في الأشخاص الخارجية) فحمل الأعيان على الأشخاص وذلك ظاهر (وإنما يتصور في المعقولات الذهنية إذ منها الكميات الطبيعية التي فيسبب وجودها) في تصور الشمول فيها للعدد (وجهور الأصوليين ينكرون وجود الطبائع في الخارج على ما علم في محبث الأمر) من المختصر فنعوا شمول أمر واحد لمتعدد في المعاني (هذا) وعلى هذا فيرجع حقيقة النزاع إلى النزاع في وجود الطبائع واعلم أنه لا شك أن العموم على هذا التقدير بمعنى وجوداً أمر واحد في متعدد ولا شك أن الالفاظ لا تتصف به بهذا المعنى فلا يصلح تحرير النزاع المذكور آنفاً فإن الكلام في العموم الذي يتصف به اللفظ اتفاقاً هل يتصف به المعنى ولو أريد أن الأخرى بالنزاع هذا فهو كما ترى إذ لا غرض للأصولي يعتد به ثم إن الاستغراق حقيقة ليس إلا للمعنى فإنه هو المنطبق على الأفراد واللفظ ليس مستغرقاً إلا باعتبار الدلالة على الأفراد حينئذ لا يصح القول باتصاف المعنى بما يتصف به اللفظ حقيقة ولا يصح التنازع أصلاً اللهم إلا في اللفظ وما في التحرير أن مبنى النزاع أن من اعتبر في العموم الوحدة الشخصية كفخر الإسلام منع اتصاف المعنى به حقيقة فإن الواحد الشخصي لا يتناول الكثير وإنما يتصور في الذهني وهو ينكره نعم يجوز مجازاً ومن منع مجازاً أيضاً زعم أن لأعلاقة ومن لم يشترط الوحدة الشخصية جواز اتصاف المعاني به وهو الحق يقال مطر عام فلا يلتفت إليه لانه مع أنه لا أثر له في كلام الامام فخر الإسلام أصلاً وأن الواحد الشخصي ذهني أو عيني لا يتصور تناوله للكثير لا يلزم منه الاتصاف بما يتصف به اللفظ وعباراتهم تدل عليه وحرر النزاع بعض من تعمق نظره أن المراد بالعموم الاستغراق لأفراد المفهوم الصالح لجريان الأحكام من التخصيص والتأويل هل يتصف به المعنى فيخص بمخصص كاللفظ أم لا يتصف كما يقال الثابت اقتضاء هل له عموم أم لا وإلى الثاني ذهب الإمامان الشيخ فخر الإسلام والشيخ شمس الأئمة الحلواني رحمهما الله تعالى كما بين بان التصرفات والتجوزات إنما تكون في الالفاظ دون المعاني فانه ما لم تعبر بالفاظ لا يتصرف

خطاب مع موسى عليه السلام قلنا ما ذكره صلى الله عليه وسلم تعليلا لا يجاب لكن أوجب بما أوحى اليه ونبه على أنهم أمروا
كما أمر موسى وقوله لا ذكرى أي لا ذكر إيجاب للصلاة ولولا الخبر لكان السابق إلى الفهم أنه لا ذكر الله تعالى بالقلب أولاد الصلاة
بالإيجاب الحديث الثالث مر اجعته صلى الله عليه وسلم التوراة في رجم اليهوديين وكان ذلك تكذيبا لهم في انكار الرجم إذ
كان يجب أن يراجع الانجيل فإنه آخر ما أنزل الله فلذلك لم يراجع في واقعة سوى هذه والله أعلم
(الأصل الثاني من الأصول الموهومة قول الصحابي) وقد ذهب قوم إلى أن مذهب الصحابي حجة مطلقا وقوم إلى أنه حجة إن خالف

فيها زيادة أو نقصان ويطلق عليه العموم مجازا بان يراد مطلق الاستغراق والشمول لا ما ذكر كما يقال الماء كقول في لا آكل عام والعموم
حقيقة هو ما ذكر وبعضهم ذهبوا إلى الأول ونسبه بعض مشايخنا إلى الشافعي رحمه الله حتى جوزوا التخصيص في الثابت اقتضاء
ومن أنكر الاتصاف به حقيقة ومجازا فهو ممن لا يعتد بهم زعماء منهم بعدم العلاقة وقد وقع ههنا في التحرير من الكلام
ما يقضى منه العجب هكذا ينبغي أن يفهم هذا المقام (مسئلة * للعموم صيغ) الدالة عليه بالوضع انفرادا (وقيل) ليس له صيغة
وما يدل عليه في الاستعمال (حقيقة في الخصوص مجاز في العموم وقال) الشيخ أبو الحسن (الشعري تارة بالاشتراك) بين
العموم والخصوص (وتارة بالوقف) وفسر بأنه لا يدري أي حقيقة في العموم أم مجاز وبأنه لا يدري معناها ورد بأن الاستعمال
متحقق قطعاً فلا بد من الوضع فاما النوعي الذي في المجازات واما الذي في الحقيقة فلم يبق التردد الا في كونه حقيقة أو مجازا (وقيل
بالوقف في الاخبار) فقط (دون الامر والنهي وقيل لانزاع في اللفاظ المركبة) الدالة على العموم (مثل كل رجل وجميع الرجال وانما
النزاع في الصيغ المخصوصة وهي أسماء الشرط والاستفهام) كن وما ومتى (وقيل من أبوليدل) على الافراد (على البديل
احتمالا لا معاجزما) فهو كالنكرة لا يصح دعوى العموم فيه أصلا (وأجيب بأنه يدل) على جميع الافراد (دفعه لكن على سبيل
التردد) في ثبوت الإثبات لها فانه لا يمكن أن تثبت لكل (لا) أنه يدل عليها (بدلا على الاحتمال كالنكرة ومنها) أي من الصيغ
المخصوصة (الموصولات) قال الشيخ ابن الهمام عموم أسماء الشرط والموصولات عقلي فان من يدل على عاقل والذي على ذات فاذا
علقا بشرط وصلة عامتين يعم كل فرد من أفرادهما التي وجد فيها الشرط أو الصلة وهذا دعوى من غير دليل فان شمول الشرط
والصلة لا يوجب أن يقصد استغراق الكل معاقلالا اذا كانا وصفين مناسبين للحكم فيعم الحكم للعموم العلة والعموم فيهما يفهم
مطلقا ثم ان العموم لو كان عقليا بان يكون لازما من لوازم معناه الموصوف بالشرط أو الصلة لما صح التخصيص فيه والالم يبق الا لازم
لازما فالحق أن العموم فيهما وضعي (والجمع المحلى) باللام (و) الجمع (المضاف واسم الجنس كذلك) أي المحلى والمضاف لكن لا مطلقا
بل (حيث لا عهد) فان العهد مقدم على الاستغراق في الجميع (وان كان بعضها أقوى) في الدلالة على العموم (من بعض) كالجمع
المحلى والمضاف فانها أقوى من المفرد كذلك (و) منها (النكرة المنفية ولا رجل فتحا) أي النكرة المفتوحة الواقعة بعد لا التي
لنفي الجنس (نص) في العموم (دنه رفعا) أي دون النكرة المرفوعة الواقعة بعد حرف النفي فهي غير نص بل ظاهريه ويحتمل
غيره كذا قال أهل العربية واستدلوا عليه بأنه يجوز ما رجل ولا رجل في الدار بل رجلان ولا يصح لا رجل بل رجلان واعترض
عليه الشيخ ابن الهمام بأنه يجوز لا رجل في الدار بل رجلان فيهما عندهم فينبغي أن لا يكون نصا عندهم وان قيل بأن النفي ههنا للجنس
مع وصف الجمعية نقول في لا رجل النفي له مع صفة الوحدة فهما سواء وأيضا انه قد اشتهر ونقل عن ابن عباس رضي الله عنهما
ما من عام الا وقد خص منه البعض فأين النصوصية وقد قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا ضرر ولا ضرار في الاسلام مع أنه أُرزم
كثيرا من الضرر فقد خص منه بعض الضرر هذا وتحقيق كلامهم أنهم قالوا ان اللفاظ المفردة موضوعة للحقيقة من حيث هي
من غير اعتبار الفردية والوحدة والكثرة والانتشار والوحدة انما تفهم من التنوين والجنس من اللفظ المفرد وصيغ الجمع
موضوعة للجماعات من حيث هي وأما الانتشار فن التنوين ففي لا نفي الجنس يسقط التنوين لفظا وتقديرافلا تدل النكرة
على الفردية والانتشار وينفي الجنس ونفيه في العرف واللغة لا يكون الا بنفي جميع الافراد وأما في غيره فالنكرة منونة تدل
على الجنس مع الوحدة فالنفي فيه يحتمل أن يتوجه الى صفة الوحدة فلا ينتفي الجنس بل يتحقق في ضمن الكثرة فيصح ما رجل أولا
فيما رجل بل رجلان أو رجال فلا عموم ولو مخصوصا ويحتمل أن يتوجه الى الجنس فيفيد العموم فلا رجل فتحا لا يحتمل نفي صفة
الوحدة بل نفي الجنس بانتفاء كل فرد وان صح تخصيص بعض الافراد فيمضي في الباقي بخلاف لا فيها رجل فتحا فانه يحتمل نفي الجنس

القياس وقوم الى أن الجثة في قول أبي بكر وعمر خاصة لقوله صلى الله عليه وسلم اقتدوا بالذين من بعدي وقوم الى أن الجثة في قول الخلفاء الراشدين اذا اتفقوا والكل باطل عندنا فان من يجوز عليه الغلط والسهو ولم تثبت عصمته عنه فلا تثبت في قوله فكيف يحتج بقولهم مع جواز الخطأ وكيف تدعى عصمتهم من غير حجة متواترة وكيف يتصور عصمتهم بقوم يجوز عليهم الاختلاف وكيف يختلف المعصومان وكيف زقد اتفقت الصحابة على جواز مخالفة الصحابة فلم ينكر أبو بكر وعمر على من خالفهما بالاجتهاد بل أوجبوا في مسائل الاجتهاد على كل مجتهد أن يتبع اجتهاد نفسه فانتفاء الدليل على العصمة ووقوع

فيفيد العموم ولو مخصوصا فيفيد العموم في الباقي ويحتمل نفي صفة الوحدة فلا يفيد العموم أصلا وهو المراد بكون الاول نصا فيه دون الثاني لأنه لا يجوز التخصيص فيه فاندفع اليراد وأما اذا دخل لا التي لنفي الجنس على الجمع وأزال التنوين بقي جنس الجماعة من غير تقييد بصفة الوحدة والكثرة ويتوجه النفي الى جنس الجماعة عندهم فينتفي بانتفاء كل فرد منها فالعموم فيها باعتبار الجماعات عندهم وبقي عندهم احتمال ثبوت الواحد والاثني فيجوز لرجال بل رجلا نفي النصوصية في العموم في أفراد الجنس فاندفع الاول هكذا ينبغي أن يفهم كلامهم وأما تحقيق الحق في أن استغراق الجمع للأحاد أو الجماعات وأن وضع النكرة لأى شئ فسيظهر لك ان شاء الله تعالى ثم ان النكرة الغير المنفية بلا التي لنفي الجنس قد تكون نصا في العموم عندهم أيضا اذا زيد بعدهم من نحو لا من رجل وما من رجل ولعل مراد المصنف أن لا رجل رفعا غير نص من دون عروض عارض موجب للنصوصية فافهم (وجاء المنكر المنفي (لسلب العموم) أيضا (نحو ما كل عدد زوجا) نقل عن الشيخ عبد القاهر أن كلمة النفي اذا قدمت على كلمة كل كان لسلب العموم واذا أخرت كانت لعموم السلب (والحق أنه) أى عموم النكرة المنفية (عقلي) لان نفي المطلق يوجب نفي كل فرد فنفي كل فرد من لوازم نفي الحقيقة وهذا وان لم يناف الوضوح اذا استبعدا في الوضع للوازم العقلية لكن الوضع اثبات أمر لا حاجة اليه كالوضع للدلالة على حياة اللفظ فالوضع ضائع كذا في التحرير واعتراض عليه مطلع الاسرار الالهية أن الحقيقة كما تنتفي بانتفاء كل فرد كذلك تنتفي بانتفاء فرد ما اذا الفرد هو الطبيعة فانتفاء وانتفاءها فلا لزوم أصلا نعم الحقيقة اذا أخذت من حيث الاطلاق لا بأن يكون جزأ منه بل بأن يكون عنوانا وشرحا لمرتبة من المراتب فانتفاءها لا يكون الا بانتفاء جميع الأفراد كما حقق بعض المتأخرين من أهل الكلام فان قلت انتفاء الطبيعة رأسا لا يكون الا بانتفاء جميع الأفراد فالعموم لازم لهذا الانتفاء قلت ان كان هذا الانتفاء موضوعا له فالعموم ليس عقليا بل صار وضعيا والافن أين يفهم هذا النحو من الانتفاء ثم انه لو كان العموم عقليا ولازم لهذا الكلام عقلا كحياة اللفظ لما صح التخصيص والتحقيق المألوم بدون اللازم ثم ان المشهور أن وضع هذه النكرة للأفراد المستغرقة فعنى ما جاءني أحد وما جاء كل أحد واحد حتى قال أصحاب علم المعاني بناء عليه لا يصح نحو ما أنا قلت شعرا فانه يفيد نفي قول كل شعر عن المنكلم واثباته لغيره وهذا ممتنع وقيل النكرة موضوعة للفرد المبهم كما في الاثبات وهيئة تركيبه مع النفي موضوعة لفائدة نفي هذا الفرد رأسا فيلزم انتفاء جميع الأفراد ضرورة والزاما لان نفي الإيجاب الجزئي مستلزم للسلب الكلي وبناء على هذا يجوز صاحب الفرائد التركيب المذكور ولعل قائل العموم العقلي أرادوا هذا بالتخصيص على هذا الرأي انما يكون باعتبار تقييد النكرة ببعض الأفراد ثم اعتبار ورود النفي وعبارة الامام نفي الاسلام هكذا وبيان ذلك أن النكرة في النفي تعم وفي الاثبات تخص لان النفي دليل العدم وهو ضروري لا يعنى في صيغة الاسم وذلك لأنك اذا قلت ما جاءني رجل فقد نفيت محيى عرجل واحد نكرة ومن ضرورة نفيه نفي الجملة ليصح عدمه بخلاف الاثبات لان محيى عرجل واحد لا يوجب محيى غيره ضرورة وهذا ضرب من دلائل العموم انتهى كلامه الشريف وهذا يحتمل أن يكون اشارة الى أن عموم النكرة المنفية عقلي ويحتمل أن يكون معناه ان وضعه لانتفاء الفرد المبهم رأسا لعموم من لوازمه والثاني أولى فان عقلية العموم فاسدة كما عرفت ثم ان اتفاق أهل العربية يقتضى أن الصواب هو الاول وأن العموم من مدلولاتها المطابقة والله أعلم بحقيقة الحال (لنا جواز الاستثناء) ثابت في الكلمات المذكورة (وهو معيار العموم) فانه لاخراج ما لولا ما دخل (أقول لا نقض بالعدد كما أورد) بأنه يجوز الاستثناء منه فيلزم عمومته مع أنه خاص (لان المراد استثناء ما لا يقف الى حد) والحاصل أنه يجوز استثناء ما لا يقف الى حد بل استثناء كل فرد على البدل لغة فيجب تناولها واستغراقها لها لغة بخلاف العدد فان الاستثناء منه واقف الى حد (والاعتراض) يمنع استلزام صحة الاستثناء العموم الوضعي والاستناد

الاختلاف بينهم وتصريحهم بجواز مخالفتهم فيه ثلاثة أدلة قاطعة * والمخالف جنس شبه الشبهة الاولى قولهم وان لم تثبت عصمتهم فاذا تعبدنا باتباعهم لزم الاتباع كما أن الراوى الواحد لم تثبت عصمته لكن لزم اتباعه للتعبده وقد قال صلى الله عليه وسلم أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم والجواب أن هذا خطاب مع عوام أهل عصره صلى الله عليه وسلم بتعريف درجة الفتوى لأصحابه حتى يلزم اتباعهم وهو تخيير لهم في الاقتداء بمن شاؤوا منهم بدليل أن الصحابي غير داخل فيه اذله أن يخالف صحابيا آخر فكما خرج الصحابة بدليل فكذلك خرج العلماء بدليل وكيف وهذا لا يدل على وجوب الاتباع بل على الاهتداء اذا اتبع فاعله

(الجواز أن يفهم) العموم (بالقرينة كالترتب على الوصف المناسب) للحكم الموجود في كل فرد (في نحو السارق) والسارقة فاقطعوا أيديهما (الآية وأكرم العلماء) فان السرقة مناسبة لشرع الحدوموجودة في جميع أفرادهم فيعم الحكم وكذا العلم مناسب للأكرام (أو) نحو (العلم بأن الغرض) أي غرض المتكلم (تمهيد القاعدة) الكلية (لأنه شارع) للأحكام والشرع غير مختص بواحد دون واحد (أو) نحو (قوله) عليه وعلى آله وأصحابه الصلاة والسلام (حكى على الواحد حكى على الجماعة) هذا حديث رواه الفقهاء وقد صح ما يؤدى معناه عن أمية أتت رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم في نسوة يبايعنه على الاسلام فقالت يا رسول الله هل نباعك فقال انى لأصافح النساء وانما قولى لمائة امرأة كقولى لامرأة واحدة ثم لو عطف هذا مع ما بعده على الجبرور في قوله بالقرينة لكان أولى بحسب المعنى ويكون الحاصل لجواز أن يفهم من الكلام بقرينة في الكلام تدل بخصوصيتها أو بدليل الحديث الدال على العموم في الشرعيات مطلقا (أو تنقيح المناط وهو الغاء الخصوصية) وتعميم الحكم (أي القياس بنفى الفارق) بين المذكور والمسكوت (أو بالضرورة كفاى النكرة المنفية فان انتفاء فرد ما انتفاء) جميع (الأفراد بالضرورة) وقدم ما عليه (يجاب بأنه يفهم من غير علم بالقرينة) فانه لو صدر ممن هو ليس بممهد للقواعد مع غير ترتب على وصف مناسب نحو أكرم الجهال لبقى الدلالة بجهاها من غير ملاحظة قياس وانكار هذا مكابرة (ومثله ظاهر في العموم) لغة و (وضعوا) الاندباب الحكم بالوضع (مطلقا في العام والخاص وسائر الالفاظ لأن مبناه على التبادر عند التبع) من دون توقف على القرينة (دون النص) من الواضع بأن هذا موضوع لذلك فالعلم بالحكم مع وجود التبادر بالوضع لما صح الحكم في شئ من الالفاظ الموضوعية (ويجوز أن يكون) ان فهم المعنى (بالقرينة) فوجب أن يحكم ههنا أيضا بالوضع بناء على التبادر الموجب له فتدبر (و) لنا (أي اشاع وذاع احتجاجهم سلفا وخلفا بالعمومات) على الأحكام (من غير تكبر) من أحد ونقل اليانمتواتر بحيث لا مساغ للتشكيك (وهذا) الاحتجاج (اجماع) منهم (على الدلالة) أي على دلالة تلك الصيغ على العموم (والأصل) في الدلالة (الحقيقة) وأيضا تواتر الاحتجاج من دون توقف على القرينة وهذا يفيد علما بالوضع (وذلك) الاحتجاج (كاحتجاج) أمير المؤمنين (عمر) بن الخطاب رضى الله تعالى عنه (على خليفة رسول الله صلى الله عليه وسلم عبد الله بن عثمان (أبي بكر) الصديق رضى الله تعالى عنه (في قتال مانع الزكاة) لما عزم هو رضى الله عنه على قتال من منع الزكاة حين طلبهم الأداء (بقوله) عليه وعلى آله وأصحابه الصلاة والسلام (أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله) وقال وكيف تقاتلهم وهم يقولون لا اله الا الله (فقرره) أي هو رضى الله عنه ولم يقل هذه الالفاظ عامة لا تصلح للاحتجاج (واحج) الصديق رضى الله عنه (بقوله) عليه وآله الصلاة والسلام في آخر الحديث المذكور فاذا قالوها عصموا منى دماءهم وأموالهم (الابحقتها) أي الابحقت كلمة لا اله الا الله وقال الزكاة من حقها والله لا قاتلن من فرق بين الصلاة والزكاة فاتحج هو رضى الله عنه بالعام ولم ينكره أحد بل أجعوا على القتال بهذا الاستدلال والقصة مفصلة مذكورة في صحيح البخارى وغيره * وفي شرح المختصر أن الذين قاتلهم أفضل الصحابة الصديق الا كبر رضى الله عنه هم بنو حنيفة وهذا خطأ من شارح المختصر فانه رضى الله عنه انما قاتل بنى حنيفة لانهم آمنوا بمسيلة الكذاب صرح به أهل الحديث وابن تيمية ثم ان هذا القتال لمنع الزكاة الى الامام أولئع مطلقا فذهب الشافعى ومالك الى الاول وقال الامام أن يقاتل من امتنع عن دفع الزكاة اليه وذهب الامام الهمام أبو حنيفة وأحمد بن حنبل رجعوا الى الله الى الثانى وقال ليس للامام أن يقاتل من امتنع عن دفع الزكاة اليه وانما له القتال اذا امتنعوا عن أدائها مطلقا لأنفسهم الى المصارف ولا الى الامام وقال الصديق رضى الله عنه انما قاتلهم لأنهم امتنعوا مطلقا. ويؤيد هذا قول أبي هريرة رضى الله عنه وكفر من كفر من العرب وامتنعوا

يدل على مذهب من يجوز للعالم تقليد العالم أو من يخير العاقل في تقليد الأئمة من غير تعيين الأفضل * الشبهة الثانية أن دعوى وجوب الاتباع إن لم تصح لجميع الصحابة فتصح للخلفاء الأربعة لقوله صلى الله عليه وسلم عليكم بستي وسنة خلفاء الراشدين من بعدى وظاهر قوله عليكم بالإيجاب وهو عام قلنا فيلزمكم على هذا تحريم الاجتهاد على سائر الصحابة رضي الله عنهم إذا اتفق الخلفاء ولم يكن كذلك بل كانوا يخالفون وكانوا يصرحون بجواز الاجتهاد فيما ظهر لهم وظاهر هذا تحريم مخالفة كل واحد من الصحابة وإن انفرد فليس في الحديث شرط الاتفاق وما اجتمعوا في الخلافة حتى يكون اتفاقهم اتفاق الخلفاء وإيجاب

عن أداء الزكاة فإن الكفر انما يتحقق لو امتنعوا مطلقا وأنكروا افتراضها كما لا يخفى (و) كاحتجاج خليفة رسول الله صلى الله عليه وسلم (أبي بكر) الصديق رضي الله عنه (بقوله) عليه وآله وأصحابه الصلاة والسلام (الأئمة من قريش) حين اختلفوا بعد وفاة رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال الأنصار منا أمير ومنكم أمير وقال هو رضي الله عنه منا الأمر ومنكم الأمر ولم ينكر أحد هذا الاحتجاج بل أجعوا عليه والحديث المذكور رواه جمع كثير منهم النسائي (و) كاحتجاجه رضي الله عنه بقوله عليه وآله الصلاة والسلام (إنما معاشر الأنبياء لا نورث) ما تركنا صدقة حين سألت سيدة النساء فاطمة الزهراء رضي الله عنها وعن أولادها الكرام ميراثها من تركه رسول الله صلى الله عليه وسلم مما أفاء الله عليه من خمس خبير وفدك وعلى هذا أي عدم تورث الأنبياء انعقد الإجماع بهذا الحديث واستمر العمل إلى الآن لا ينكره الاثنى وفي الصحيحين إننا معاشر الأنبياء وكاحتجاجه رضي الله عنه بقوله عليه وآله الصلاة والسلام الأنبياء يدفنون حيث يموتون حين اختلفوا في دفنه عليه وآله وأصحابه أجمعين الصلاة والسلام أين يدفن فلم ينكره أحد بل أجعوا عليه (واعترض ابن الزبير) بكسر الزاي المجهمة وفتح الموحدة وسكون العين المهملة آخره ألف مقصورة حين نزلت الآية الكريمة انكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم أن المسح صلوات الله على نبينا وآله وعليه قد عبده النصارى والملائكة قد عبدها بعض العرب (ورده عليه) وعلى آله الصلاة والسلام بقوله ما أجهلك بلسان قومك إن ما لا يعقل (معروف) في كتب الأصول فإن الزبيرى احتج بالعموم وقد كان من أهل اللسان ولم ينكره هو صلى الله عليه وآله وأصحابه بأن العام لا يحتج به بل رده بأنه عام في غير العاقل فلا يتناول عيسى والملائكة وانما بدل المصنف الأسلوب إشارة إلى عدم صحة هذه الرواية في التيسير لا يعرف له أصل كذا ذكره الحفاظ كالسبكي وغيره والذي في المعبريات ما روى عن ابن عباس أنه جاء عبد الله بن الزبيرى إلى النبي صلى الله عليه وسلم فقال يا محمد انك تزعم أن الله أنزل عليك انكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم أنتم لها واردون قال نعم قال فقد عبد الشمس والقمر والملائكة وعيسى وعزير فكل هؤلاء في النار مع آلهتنا فترت ان الذين سبقتم لهم منا الحسنى أولئك عنهم بعدون وفي التيسير هذا حديث حسن وفي هذا أيضا كفاية لما نحن بصدده كما لا يخفى وذلك الاحتجاج (كقول) أمير المؤمنين (علي) رضي الله تعالى عنه في الجمع بين الاختين وطائفتين (أحلتها آية) وهي قوله تعالى والمحصنات من النساء الا ما ملكت أيمانكم فانهما بعمومها تتناول الأمتين المجتمعتين فاحتج هو رضي الله عنه بالعام (وحرمتها آية) وهي قوله تعالى وأن تجمعوا بين الاختين وهي في معنى مصدر مضاف أي جمعكم بين الاختين وهو عام للجمع نكاحا ووطأ بملك اليمين فدل على تحريم الجمع وطأ بالعبارة لا بالدلالة كما زعم البعض حتى أوردوا أن الدلالة لا تصلح لمعارضة العبارة فأثبت هو رضي الله عنه حكم التعارض بين العامين ورجح المحرم وهذا لا أثر رواه عبد الرزاق والبيهقي ونقل في بعض كتب الأصول عن أمير المؤمنين عثمان رضي الله عنه أنه ربح المبيع لموافقة البراءة الاباحة الأصلية وموافقة ما في المائدة وهذا مخالف لكتب الحديث فانه روى مالك والشافعي وعبد الرزاق وابن أبي شيبة والبيهقي من طريق ابن شهاب عن قبيصة بن ذؤيب أن رجلا سأل عثمان عن الاختين في ملك اليمين هل يجمع بينهما قال أحلتها آية وحرمتها آية وما كنت لأصنع ذلك فخرج من عنده فلقى رجلا من أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم أراه علي بن أبي طالب رضي الله عنه فسأله عن ذلك فقال لو كان إلى من الأمر شيء ثم وجدت من أحل فعل ذلك لجعلته نكالا والقول بالاباحة جاء عن ابن عباس وهو كان يؤول وأن تجمعوا بين الاختين في النكاح ثم انه قدر روى ابن أبي شيبة والبيهقي من طريق أبي صالح عن علي بن أبي طالب رضي الله عنه قال في الاختين المملوكتين أحلتها آية وحرمتها آية ولا أمر ولا أنهي ولا أحل ولا أحرم ولا أفعل أنا ولا أهل بيتي وروى عبد الرزاق عن ابن مسعود أنه سئل عن الرجل يجمع بين الاختين الامتين فكرهه فقيل يقول الله الا ما ملكت أيمانكم قال وبغيرك أيضا ما ملكت يمينك

اتباع كل واحد منهم محال مع اختلافهم في مسائل لكن المراد بالحديث اما أمر الخلق بالانقياد وبذل الطاعة لهم أى عليهم بقبول إمارتهم وسميتهم أو أمر الأمة بأن ينهجو امنهجهم في العدل والانصاف والاعراض عن الدنيا وملازمة سيرة رسول الله صلى الله عليه وسلم في الفقر والمسكنة والشفقة على الرعية أو أراد منع من بعدهم عن نقض أحكامهم فهذه احتمالات ثلاثة تعضدها الأدلة التي ذكرناها * الشبهة الثالثة قولهم انه ان لم يجب اتباع الخلفاء فيجب اتباع أبي بكر وعمر بقوله صلى الله عليه وسلم اقتدوا بالذين من بعدي أبي بكر وعمر قلنا تعارضه الأخبار السابقة فيطرق اليه الاحتمالات الثلاثة ثم نقول

فقد علم بهذا أن هذه المسئلة اجتهدية مختلفة بين الصحابة والترجيح للتخريم للاحتياط ولكون عموم ما ملكت عينك متروكة الظاهر كما عن ابن مسعود ظني الدلالة لكونه مخصوصا بتخصيصات شتى ولموافقة القياس فانه لما حرم الجمع فيما شرع سببا لحل الوطء فتحريم الوطء نفسه أولى هذا والله أعلم بأحكامه (الى غير ذلك من الموارد) أى موارد الاستعمال (والوقائع) التي بلغت حد التواتر وتروا معنوا يطول الكلام بذكره ولنعم ما قال القاضي الامام أبو زيد القول بالتوقف في العام انما حدث بعد القرن الثالث (واستدل) على المختار (بأنه) معنى قصدا فادته و (كثرت الحاجة الى التعبير عنه فيجب الوضع له كغيره) من المعاني التي وضعت الالفاظ بازائها للتعبير عنها (وأجيب بأنه يستغنى) في التعبير عنه عن الوضع له انفرادا (بالمجاز والمشتراك) فيجوز أن تكون الالفاظ للخصوص وتستعمل في العموم مجازا أو تكون مشتركة بين العموم والخصوص فتستعمل في العموم فتندفع حاجة التعبير ولا يلزم الوضع انفرادا (و) أجيب (بأنه اثبات اللغة) والوضع بالرأى والقياس وقد نهى عنه فيما مر (أقول لو قيل) في الاستدلال ان العموم معنى معقول قد كثرت الحاجة الى التعبير عنه (فتجب الدلالة) عليه أى يجب أن يكون لفظه تاما من الالفاظ دالة عليه بل الالفاظ الكثيرة والامام مكن التعبير عن العموم وافادته (وقد وجدت) الدلالة بالاستقراء في الالفاظ على طبق ما يقتضيه العقل (فاما) يدل (تجوزا أو ووضعا) اشتراكا أو انفرادا (والاولان) هما الدلالة تجوزا واشتراكا (خلاف الاصل) لا يصار اليهما الا بدليل وليس (لاندفع) الجواب المذکور بوجهيه أما الاول فلكون المجاز والاشتراك خلاف الاصل وأما الثاني فلانه ليس رأيا محضابل للاستقراء دخل فيه (كالايراد بالكل والجميع) أى كما أنه اندفع الايراد بان يستغنى في التعبير عن العموم بلفظ الكل والجميع الذين هما خارجان عن النزاع فلا يجب الوضع لما سواهما لعدم الحاجة الى الالفاظ آخر في افادة العموم وجه الاندفاع أنا وجدنا الصيغ المذكورة دالة عليه لكن بقي شيء هو أنه يكفي حينئذ أن الاستقراء دل على أن الصيغ المذكورة تدل على العموم فاما تجوزا واشتراكا أو انفرادا والاولان خلاف الاصل ولا حاجة الى أنه معنى يحتاج في التعبير عنه في الاستدلال استدراك فتأمل الذين قالوا انها حقيقة في الخصوص مجاز في العموم (قالوا) في الاستدلال (أولا لا عموم المركب والمفرد لغيره) من الخصوص (فان معنى الشرط واستغراق المحلى وغيره) من المضاف والنكرة المنفية والموصولات (لا يتحقق الا بضم لفظ آخر) معه فلا عموم لها (والجواب أن التوقف) في الدلالة (على التركيب) مع غيره (لا يستلزم أن المجموع هو الدال) بل يجوز أن يكون الدال هو المفرد لكن حال التركيب فلا نسلم أن لا عموم للمركب (وغايته أن الوضع) للعموم (نوعى) في ضمن قاعدة كلية بان يعين الواضع النكرة الواقعة تحت النفي للاستغراق وهكذا كأوضاع المشتقات والمثنى والجمع والمصغر وأمثالها (و) قالوا (ثانيا ان الخصوص متيقن) والعموم مشكوك (وهو) أى المتيقن (أولى من المشكوك) فالخصوص أولى (قلنا المشكوك متيقن بالدليل) الذي مر وكون الخصوص متيقنا ممنوع بل عدمه متيقن (مع أنه اثبات اللغة) والوضع (بالترجيح) والرأى فلا يصح (على أن العموم أحوط وأجمع) فانه بالعمل بالعموم يخرج المكلف عن العهدة بيقين فتعارض الحوطية بيقن الخصوص قيل الا حوطية لا يطرد فانه انما يكون في الوجوب والتخريم دون الاباحة ولا يضربنا فان المقصود نقض الدليل بأن المتيقن لا يفيد كم فانه معارض بالاحوطية ولو في بعض الموارد فتأمل (و) قالوا (ثالثا) قد اشتهر (ما من عام الا وقد خص منه) البعض (وقد خص) هذا العام (بنحو) قوله تعالى (والله بكل شيء عليم) حتى صار مشلا فالعموم مغلوب والخصوص غالب (والمغلوب هو المجاز) فالعموم مجاز وفي قوله وقد خص دفع لما يتوهم التشكيك بان هذه القضية مبطله لنفسها فانها أيضا مشتملة على العموم وجه الدفع أن هذا العام مخصوص فلا يبطل (قلنا) هذا التالاعلينا (والتخصيص لدليل فرع العموم وضعا) فهذا مثبت للوضع (ولهذا ايم) بعد التخصيص (فما

بوجبه فيجب الاقتداء بهما في تجويزهما الغيرهما فحقهما بموجب الاجتهاد ثم لست شعري لاختلافكما اختلاف في التسوية في العطاء فأيهما يتبع الشبهة الرابعة أن عبد الرحمن بن عوف ولي عليا للخلافة بشرط الاقتداء بالشيخين فأبي وولي عثمان فقبل ولم ينكر عليه قلنا لعله اعتقد بقوله عليه السلام من بعدى جواز تقليد العالم للعالم وعلى رضي الله عنه لم يعتقدا واعتقد أن قوله صلى الله عليه وسلم اقتدوا بالذين من بعدى أي بكر وعمر إيجاب التقليد ولا حجة في مجرد مذهبه ويعارضه مذهب علي اذ فهم أنه إنما أراد عبد الرحمن اتباعهما في السيرة والعدل وفهم على إيجاب التقليد الشبهة الخامسة أنه إذا قال الصحابي قولاً يخالف القياس فلا محمل له

بقي على أن كون المغلوب مجازاً مطلقاً ممنوع وأن (الأقل قد يلزم دليل) موجب إياه وههنا دل الدليل على العموم هذا القائلون بالاشتراك والمتوقفون (قالوا أطلقت كل منها للعموم والخصوص) جميعاً (والأصل) في الإطلاق (الحقيقة فيهما) فيلزم الاشتراك (أو) يقال أطلقت لكل منهما و (لا يدري) الوضع لايهما فيجب التوقف (ومن ههنا) أي من أجل الاشتراك أو التوقف في الوضع (ذهبوا إلى أن العام محمل) يجب فيه التوقف حتى يرد البيان (قلنا) كون الأصل حقيقة فيه ما وعدم دراية الوضع (ممنوع) بل الدليل قام على أنها موضوعة للعموم والاشتراك خلاف الأصل قائلوا للعموم في الأمر والنهي (قالوا التكليف للكل وهو بالأمر والنهي فهما للعموم) بخلاف الأخبار (قلنا) غاية ما يلزم الاستعمال فهما للعموم و (الوضع ممنوع) وغير لازم منه (بل) يجوز أن تكون الدلالة (بالقرينة كما تقدم) نعم يلزم مما ذكرنا الوضع لكن مطلقاً أمراً أو نهياً أو أخباراً (على أن الأخبار) المقصود (قد يكون عن الكل) كالتكليف يكون للكل (وهو) إنما يكون (بالخبر به) أي بالعموم وصيغته (والمعرفة) أي الاعتقاد بالخبر المذكور (مطلوبه) للشارع كالأعمال فيلزم العموم في الخبر أيضاً بعين ما قلتم هذا (قيل) لو تم الاستدلال يلزم عموم صلاوا وصوموا و (عموم صلاوا وصوموا غير محل النزاع) فان أحد الم يقل أن صيغ الأمر والنهي للعموم (أقول مراده أن تلك الصيغ تم إذا استعملت في الإنشاء) لأن الإنشاء نفسه يعم (نحو من شهد منكم الشهر فليصمه) فلكمة الشرط الواقعة فيه تعم (فتأمل) لكن يكون حاصل مذهبهم حينئذ أن أمثال من وغيرهما من الصيغ في الطلب موضوعة للعموم وفي الأخبار ليست موضوعة له وهو كما ترى فافهم (مسئلة موجب العام قطعي) عندنا اعلم أن القطعي قد يطلق ويراد به ما لا يحتمل الخلاف أصلاً ولا يجوز العقل ولو من جوارح ضعيفا وقد يراد به ما لا يحتمل الخلاف احتمالاً ناشئاً عن دليل وإن احتمل احتمالاً ما ويشترك كلا المعنيين في أنه لا يخطر بالبال الخلاف أصلاً ولا يحتمله عند أهل اللسان ويفترقان في أنه لو تصور الخلاف لما جوزه العقل في الأول أصلاً وجوزه في الثاني تجويزاً عقلياً ويعده أهل المحاورة كلا احتمال ولا يعتبر في المحاورة أصلاً والمراد ههنا المعنى الثاني فالعام عندنا يدل على العموم ولا يحتمل الخصوص احتمالاً لا يعد في المحاورة احتمالاً لا بل ينسب أهلها مبدئياً إلى السخافة وهذا كالتخصص بعينه (فلا يجوز تخصيصه) إذا وقع في الكتاب (بخبر الواحد) لكونه ظني الثبوت (ولاً بالقياس) لكونه ظني الدلالة ولذا لم يجوزوا تخصيص قوله تعالى ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه بقوله صلى الله عليه وسلم المؤمن يذبح على اسم الله تعالى سمي أو لم يسم ولا بالقياس على الناسي قال العيني في شرح الهداية قد صح الحديث هكذا المؤمن يذبح على اسم الله تعالى سمي أو لم يسم ما لم يتعد (والأكثر) من الشافعية والمالكية وبعض من كالأمام علم الهدى الشيخ أبي منصور الماتريدي قدس سره (على أنه ظني) محتمل للخصوص احتمالاً لا صحيحاً عرفاً ناشئاً عن دليل (فيجوز) تخصيصه وإن كان في الكتاب بخبر الواحد والقياس (لأنه موضوع للعموم قطعاً) للدلائل القطعية التي مرت (فهو) أي العموم (مدلول به وثابت به قطعاً) لأن اللفظ لا يحتمل غير الموضوع له (كالتخصص الإبدليل) صارف عنه وحينئذ لا نزاع في الخصوص اعترض عليه أن ثبوت المدلول اللفظ قطعاً مطلقاً ممنوع وإنما ثبت لولم يحتمل الانصراف عنه بدليل وههنا قد دل كثرة التخصيص حتى صار ما من عام إلا وقد خص منه البعض مثلاً على أن احتمال التخصيص قائم في كل عام وإن أريد أن الدلالة على العموم لازمة قطعاً فلا كلام فيه إنما الكلام في الإرادة وليست لازمة قطعاً لكثرة المذكورة والجواب عنه أن من ضرورات العربية أن اللفظ المجرد عن القرينة الصارفة الظاهرة يتبادر منه الموضوع له ولا يحتمل غيره في العرف والمحاورة ومن أراد منه غير الموضوع له ينسب إلى المسكروه وأما كثرة وقوع التخصيص بالأنواع المختلفة حسب اقتضاء القرائن الصارفة لا يورث الاحتمال في العام المجرد أصلاً والكلام ههنا في العام المجرد عن القرائن فلا مجال للاحتمال

إلسماع خبر فيه قلنا فهذا اقرار بان قوله ليس بحجة وانما الحجة الخبر الا أنكم أثبتتم الخبر بالتوهم المجرد ومستندنا بجماع الصحابة رضي الله عنهم في قبول خبر الواحد وهم انما عملوا بالخبر المصرح بروايته دون الموهوم المقدر الذي لا يعرف لفظه ومورده فقوله ليس بنص صريح في سماع خبر بل ربما قاله عن دليل ضعيف ظنه دليلا وأخطأ فيه والخطأ جائز عليه وربما يتسلل الصحابي بدليل ضعيف وظاهر موهوم ولو قاله عن نص قاطع لصرح به نعم لو تعارض قياسان وقول الصحابي مع أحدهما فيجوز للجهل أن غلب على ظنه الترجيح بقول الصحابي أن يرجح وكذلك نوع من المعنى يقتضي تعليل الدية بسبب الجرم وقياس أظهر منه

كالخاص فان قلت كثرة وقوع التخصيص قرينة على احتماله قلنا انما تصح الكثرة قرينة لو كانت بحيث يكون كثير الاستعمال في بعض معين بحيث يفهم مع عدم الصارف كما اذا صارت الحقيقة مهجورة أو المجاز متعارفا وليس الامر ههنا كذلك فان كثرة التخصيص في العام ليست الا بان يراد في استعمال بعض بقرينة وفي بعض آخر بقرينة أخرى فلا تكون هذه الغلبة قرينة وهل هذا الا كما يكون اللفظ خاص معان مجازية يستعمل في كل منها مع قرينة ولا تصلح هذه الكثرة قرينة وأيضا نقول لو كان الكثرة قرينة للتخصيص لما صح ارادة العموم أصلا في عام ما وهذا خلاف رأيكم أيضا فاحفظ هذا فانه بالحفظ حقيق واعترض أيضا بان العام فيه احتمالان احتمال التجوز واحتمال التخصيص فلا يكون كالخاص فان فيه احتمال التجوز فقط أجاب عنه صدر الشريعة بأنه لا اعتماد بكثرة الاحتمالات وقلتم انما تنشأ عن دليل فلا توجب كثرة الاحتمال في العام الانحطاط عن الخاص لانها لا تعد عرفا ومحاوراة لكونها غير ناشئة عن دليل وأجاب في التحرير بأنه لا احتمال في عام مستعمل في المحاوراة المجاز واحد اذا لا احتمال للمجازين في استعمال واحد فلفظ ذو مجاز ولفظ ذو مجازين سواء في الاحتمال في الاستعمال وأورد عليه بان العام المستعمل كالسارق يجوز أن يتجوز في النباش ويخصص ببعض أفرادة فقيهه احتمالان مع اختلاف الخاص ولا يبعد أن يقال ههنا أي في العام وضعان وضع لمعناه شخصي أو نوعي ووضع آخر للعموم نوعي فرأيت الاسود الرماة حقيقة في العموم مجاز باعتبار ارادة الشجعان فالسارق اذا أريد بالسرقه النباش واستغرق افراده كان حقيقة في العموم وان كان مجازا في مدلوله فالعام باعتبار وضعه للعموم لا يحتمل المجاز واحد كالخاص فلا يورث ضعفا في العموم فوق ضعف الخاص فاحفظه فانه دقيق (واستدل) على المختار لو كان ظنيا لجاز ارادة البعض في العرف والمحاوراة بلا دليل صارف لان الكلام فيما لا صارف و (لوجاز ارادة البعض بلا دليل لارتفاع الامان عن اللغة والشرع) ولزم التلبيس (وأجيب) بمنع الملازمة و (الظن يجب العمل به فلا يرتفع) الامان لانه مفيد للظن وهذا الجواب ليس بشئ فان المقصود هو أنه لو اعتبر عرفا ومحاوراة احتمال ارادة البعض وهو غير الموضوع له ارتفاع الامان في كل لفظا ما كان أو خاصا لان الكل سواسية في احتمال ارادة غير الموضوع له فان المانع عن احتمال الغير لم يكن الا انتفاء القرينة ولم يمنع فلا يصدق بعقد وفسخ ووعد ووعد وخبر وانشاء وأي استحالة فوق هذا وليس مقصودا المستدل ارتفاع الامان بعدم صحة العمل حتى يجاب بان العمل واجب بالظن وقد سددنا طريق الهرب الى غلبة وقوع التخصيص فتذكر الظانون (قالوا) في الاستدلال (كل عام يحتمل التخصيص) حتمالا ناشئا عن دليل (فانه شائع) كثير حتى وقع المثل المذكور فسرى الاحتمال في كل عام عام (ولهذا يؤول كدبكل وأجمعين) ولولا الاحتمال لما احتج الى التأكيد (قلنا) أولا ان الدليل جار في الخاص أيضا لان الاستعارة شائعة كثيرة في الاشعار وكلام البلغاء حتى وقع المثل ان الشعر كذب ويعيب الشعراء الفصحاء شعرا خاليا عنها فيحتمل كل خاص خاص واقع في محاورات البلغاء التجوز وكثرته دليل عليه فها هو جوابكم فهو جوابنا وثانيا أنه ان أرادوا بكثرة وقوع التخصيص كثرة وقوع تخصيص معين بحيث يتبادر من غير قرينة أو يلتفت اليه كالمجاز المتعارف فلان سلم كثرة الوقوع كيف ولو كان كذلك لوجب التخصيص لانه لا يحتمل فقط وليس هذا أقل القليل فضلا عن الكثرة وان أرادوا وقوع أنواع التخصيص بأنواع القرائن بحيث يكون العام في استعمال مخصوصا ببعض أفرادة وفي استعمال آخر ببعض آخر وهكذا فسلم لكن لا يلزم منه احتماله التخصيص في العام المجرد عن القرينة والكلام فيه وثالثا ان غاية ما يلزم منه أن بقاء العموم مغلوب من المخصص و (المغلوب انما يحتمل على الاغلب اذا كان مشكوكا) وليس العام الواقع في الاستعمال المجرد عن القرينة الصارفة مشكوكا في عمومته كيف وقد دلت الأدلة القاطعة على أنه موضوع للعموم والضرورة العربية شهدت بان اللفظ المجرد عن القرينة يتبادر

يقتضى نفي التغليب فربما يغلب على ظن المجتهد أن ذلك المعنى الاخفى الذي ذهب اليه الصحابي يترجم به ولكن يختلف ذلك باختلاف المجتهدين أما وجوب اتباعه ولم يصرح بنقل خبر فلا وجه له وكيف وجب ما ذكره أخبار آحاد ونحن أثبتنا القياس والاجماع وخبر الواحد بطرق قاطعة لا يخبر الواحد وجعل قول الصحابي حجة كقول رسول الله صلى الله عليه وسلم وخبره اثبات أصل من أصول الاحكام ومدار كه فلا يثبت الا بقاطع كسائر الاصول (مسئلة) ان قال قائل ان لم يجب تقليدهم فهل يجوز تقليدهم قلنا أما العامى فيقلدهم وأما العالم فانه ان جازله تقليد العالم جازله تقليدهم وان حرمانا تقليد العالم للعالم

منه الموضوع له ولا يخطر بالبال معناه المجازى البتة (فتأمل) فانه دقيق لا يتجاوز الحق عنه ورابعاً لان سلم كثرة وقوع التخصيص فانه انما يكون بمستقل موصول وقليل ما هو واعترض عليه صاحب التلويح وتبعه الشيخ ابن الهمام أن المقصود أن التخصيص بمعنى القصر المطلق بمستقل كان أو بغيره شائع وان توقف في تسميته بالتخصيص فنقول ان القصر في العام شائع فيورث هذا الشروع احتمال القصر في كل عام فلا قطع وهذا ليس بشئ فاناسين ان شاء الله تعالى أن العام لا يقصر في غير المستقل أصلاً فهذا المنع منع لكثرة وقوع القصر لكن ظاهر عبارة صدر الشريعة ينبوعه كما لا يخفى على الناظر فيها هذا والله أعلم بحقيقة الحال (مسئلة) يجوز العمل بالعام قبل البحث عن المخصص واستقصاء تفتيشه عندنا (وعليه الصير في والبيضاوى والارموى) ويلوح آثار رضا صاحب الموصول (ونقل) الامام حجة الاسلام (الغزالي والامدى الاجماع على المنع) من العمل به قبل البحث عن المخصص (وهو) أى ثبوت الاجماع (ممنوع) والنقل غير مطابق (فان الاستاذ) أباسحق الاسفراينى (وأباسحق الشيرازى والامام) نحرالدين (الرازى حكوا الخلاف) وبه اندفع ما قاله الشيخ ابن الهمام نقل الاجماع مبنى على عدم اعتداد قول الصير في فانه مكابرة (بل الاستاذ حكى الاتفاق على التمسك به قبل البحث) عن المخصص (في حياته صلى الله عليه) وآله وأصحابه وأزواجه أجعين (وسلم كما في التيسير) وأدل الدليل على أن نقل الاجماع غير مطابق أن أمير المؤمنين عمر رضى الله عنه حكم بالدية في الاصابع بمجرد العلم بكتاب عمرو بن حزم رضى الله عنه وترك القياس والرأى ولم يبحث عن المخصص ولم يسأل عنه وكذا سيدة النساء فاطمة الزهراء رضى الله عنها تمسكت بما طنته عاماً في الميراث مع عدم البحث والسؤال عن المخصص ثم ظهر المخصص ظهور الشمس على نصف النهار وبالجملة لم ينقل عن واحد من الصحابة قط التوقف في العام الى البحث عن المخصص ولا انكار واحد منهم في المناظرات على من تمسك بالعام قبل البحث عن المخصص وكذا في القرن الثانى والثالث والخنفية يوجبون العمل به قبل البحث واستقر هذا المذهب الى الآن فأين الاجماع وقد تقدم النقل عن القاضي الامام أبى زيد من أن التوقف مستبعد بعد القرن الثالث وقال هو أيضاً وجلة الجواب أن العامى يلزمه العمل بعمومه كما سمع وأما الفقيه فيلزمه أن يحتاط لنفسه فيقف ساعة لاستكشاف هذا الاحتمال بالنظر في الاشباه مع كونه حجة العمل به ان عمل لكن يقف احتياطاً حتى لا يحتاج الى نقض ما مضاه بتبين الخلاف لكن الكلام في موجب النص نفسه أما الاحتياط فضرر معين يترك به الاصل الا أن الترك به لا يجب حتماً وهذا الكلام ناطق بجواز العمل قبل البحث قال مطلع الانرار الالهية التفصيل الاحسن أن الصحابة يجوز لهم العمل به قبل البحث عن المخصص فانه لا يحتمل الخفاء عليهم لو كان وأما العامى الذى يحتمل الخفاء عليه فلا بد له من التوقف وأما المجتهدون الذين هم ذوو حظ عظيم من العلم فهم في حكم الصحابة وهذا مخالف لما نقل عن القاضي الامام وقد مر أنه قد خفي على سيدة النساء رضى الله عنها المخصص القطعى لما طنته عاماً وعملت قبل البحث عنه ولا وجه للتوقف بعد قيام دليل شرعى موجب للحكم الالهى الا احتياطاً ساعة لمن له رتبة الاجتهاد والتأمل ولعله لهذا قال بعده وفيه ما فيه (لنا ما تقدم أنه قطعى) دلالة في استفادته الحكم قطعاً (فلا يتوقف) بعد العلم بالحكم الالهى الثابت قطعاً (على عدم احتمال المعارض) احتمالاً غير معتد به (كما لا يتوقف في) (سائر القواطع) على عدم احتمال النسخ والتأويل وهذا ظاهر جداً ثم هذا الدليل يتم على القول بالطنية أيضاً فانه يفيد ظن حكم الهى ظناً قوياً فيجب العمل به من غير توقف لاجل احتمال من جوح الاجماع على العمل بالراجح أعجبنى قول الواقفين حيث جعلوا العام في حكم المجهول حتى أوجبوا التوقف الى ظهور المراد بل جعلوه لغزاً وكيف ساع لهم هذا القول مع حكمهم بوضع الصيغ للعموم انفراداً وهل هذا الاتهام فتأمل وأنصف المتوقفون (قالوا عارض دلالة احتمال المخصص)

فقد اختلف قول الشافعي رحمه الله في تقليد الصحابة فقال في القديم يجوز تقليد الصحابي اذا قال قولاً وانتشر قوله ولم يخالف وقال في موضع آخر يقلد وان لم ينتشر ورجع في الجديد الى أنه لا يقلد العالم صحابياً كما لا يقلد عالماً آخر ونقل المرنى عنه ذلك وأن العمل على الأدلة التي بها يجوز للصحابة الفتوى وهو الصحيح المختار عندنا ذلك ما دل على تحريم تقليد العالم للعالم كما سيأتي في كتاب الاجتهاد لا يفرق فيه بين الصحابي وغيره فان قيل كيف لا يفرق بينهم مع ثناء الله تعالى وثناء رسول الله صلى الله عليه وسلم عليهم حيث قال تعالى أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم وقال تعالى لقد رضي الله عن المؤمنين وقال رسول الله

ولا حجة مع الاحتمال المعارض (قلنا) العام قاطع ولا احتمال للتخصيص الاعقلا كاحتمال المجازي الخاص و (الاحتمال عقلا لا يعارض الدلالة وضعاً) فلا ينافي الحجية (فافهم) ولو سلم أنه ظني فاحتمال المخصص احتمال مرجوح فلا يعارض العموم الوضعي الرابع ولا توقف دون المعارضة فافهم (ثم المانعون) للعمل قبل البحث (اختلفوا في قدر البحث عنه والاكثر منهم ابن شريح) قالوا يجب البحث (الى الظن بعدمه لان الاستقراء انما يفيد الظن) والبحث انما يكون بالاستقراء (فشرط القطع سبب العمل) بالعام (والقاضي أبو بكر) الباقلاني (وجماعه) قالوا يجب البحث (الى القطع) بعدم (قالوا) اذا كثرت بحث المجتهد عن المخصص (ولم يجد) مع هذا (قضت العادة بالقطع) بعدم المخصص (قلنا) قضاء العادة بالقطع (ممنوع بل) انما تنقض العادة (بالظن ولو قويا) لا كما في المخصص بكون الظن ضعيفاً (أقول لو قالوا مظنون المجتهد مطلقاً) لان مظنونه واجب العمل قطعاً كما مر في المقدمة (آل النزاع لفظياً) فان من اكتفى بالظن أراد الظن بنفس انتفاء المخصص وهذا لا ينافيه ما ذكر بل انما يفيد القطع بوجوب العمل بمقتضاه وهو غير منكر من أحد (ثم أقول) في اثبات القطع (عدم المخصص اذا صار مظنوناً) للمجتهد بسبب عدم الوجدان بالاستقراء الشديد (كان العام) قطعياً (كالخاص لاحتماله المجاز احتمالاً مرجوحاً) غير معتد به وغير ناشئ عن دليل (بالاتفاق) وههنا أيضاً عدم المخصص صار مرجوحاً غير معتد به لعدم دلالة الدليل عليه بل على انتفائه عرفاً ولغة (والخاص مقطوع) بالمعنى الاعم فهذا العام أيضاً مقطوع (والقطع بأحد النقيضين) كالعموم (يستلزم القطع بعدم الآخر) من النقيض كالخصوص (فعدم المخصص مقطوع فتأمل) فانه كلام متين لكن ينبغي أن يعلم أن المكتفين بالظن ان أرادوا نفي القطع بالمعنى الاعم كما هو الظاهر من تقريراتهم كعدم تجوز انتساح الخاص بالعام ولو بعد البحث فلا شك في أنه أبعد فانه من البين أن المخصص قرينة صارفة عن مقتضاه الوضعي ولا تكون خفية بهذا الخفاء بحيث لا يطلع المجتهد البازل وسعه فاذا لم يطلع عليه هذا البازل جهده في الطلب فليس هنالك البتة بحكم العادة فالعام في معناه الوضعي مقطوع وان أرادوا نفي القطع بالمعنى الاخص الذي لا يحتمل خلافه أصلاً فهذا لا ينافيه فيقول النزاع حينئذ الى اللفظ اللهم الا أن يوجب القاضي الباقلاني هذا القطع وهو كما ترى لا يليق بأمثاله فتدبر

❦ (مسئلة الجمع المنكر ليس من صيغ العموم خلافاً لطائفة منهم) الامام (نحو الاسلام) منا (و) الامام حجة الاسلام (الغزالي) من الشافعية عليهما الرحمة (قيل) في الكشف (عامتهم على أن جمع القلة) وهو جمع لا يطلق على ما فوق العشرة وله أوزان مخصوصة (المنكرة ليس بعام وانما الخلاف في جمع الكثرة) وهو ما يطلق الى ما لانهاية ولعل وجه تخصيص الخلاف أن جمع القلة لا يتجاوز عدداً معيناً فصار كاسماء العدد بخلاف جمع الكثرة ثم ان بعضهم قالوا انه لا يفرق بينهم في جانب الزيادة فانها يطلقان الى ما لانهاية له وانما الفرق في الاقل فأقل جمع القلة الثلاثة أو الاثنان وجمع الكثرة أقله العشرة وعلى هذا الوجه لتخصيص الخلاف بجمع الكثرة ثم الحق ما سيذكر المصنف من أنه لا فرق بينهما حينئذ لا وجه لتخصيص أصلاً (وقيل) في التلويح (الخلاف) بين الفريقين (لفظي مبني على اشتراط الاستغراق وعدمه) فن شرط الاستغراق كالجوهر حكوا بعدم عمومهم ومن لم يشرط كالامامين المذكورين واكتفى بانتظام جمع من المسميات حكوا بالعموم وليس الخلاف في المعنى فان الكل اتفقوا على أن لا استغراق فيه أصلاً (أقول الحق أن الخلاف مع فريق كنفخ الاسلام ومن تبعه) من المكتفين بانتظام جمع من المسميات غير شارطين للاستغراق (لفظي و) الخلاف (مع فريق) آخر (ومنهم الجبائي) من شارطي الاستغراق وادعاء عمومهم (معنوي فانهم يثبتون الاستغراق) للجمع المنكر (كما يتضح من دليلهم) الآتي (لنا عدم تبادر الاستغراق منه) حين الاطلاق (بل) يتبادر جماعة ما أي جماعة كانت

صلى الله عليه وسلم خير الناس قرني وقال صلى الله عليه وسلم أصحابي كالنجوم إلى غير ذلك قلنا هذا كله ثناء يوجب حسن الاعتقاد في علمهم ودينهم ومحملهم عند الله تعالى ولا يوجب تقليد لهم لا جواز أو لا وجوباً فإنه صلى الله عليه وسلم أثني أيضاً على آحاد الصحابة ولا يميزون عن بقية الصحابة بجواز التقليد أو وجوبه كقوله صلى الله عليه وسلم لو وزن إيمان أبي بكر بإيمان العالمين لرجح وقال صلى الله عليه وسلم إن الله قد ضرب بالحق على لسان عمر وقلبه يقول الحق وإن كان مرا وقال لعمر والله ما سلكت بخا الأسلاك الشيطان فجاء غير ذلك وقال صلى الله عليه وسلم في قصة أسارى بدر حيث نزلت الآية على وفق رأي عمر لو نزل بلاء

و (يصح لكل عدد) بدلا (كل فرد) يصلح (الكل واحد) بدلا فلا عموم أصلا (واستدل لو قال عندى عبيد صرح تفسيره بأقل الجمع اتفاقا) ولو كان للاستغراق لما صح هذا التفسير لانه ينافيه (وأورد أن ذلك) أى جواز التفسير بأقل الجمع (لاستحالة أن يكون عنده جميع عبيد الدنيا) فيجوز أن يكون موضوع الاستغراق والاستحالة قرينة صارفة عنه ولا يبعد أن يقال شأن العام أنه يخص بقرينة مخصوصة ويبقى عاما في الباقي وههنا يصح التفسير بأى عدد شاء فلا يكون عاما فتأمل (قيل) ليس معناه جميع عبيد الدنيا بل (معنى العموم جميع عبيده فلا استحالة) فيه فلا يصلح قرينة صارفة عنه (أقول ربما يمنع) أن معنى العموم جميع عبيده بل معناه جميع ما يصدق عليه العبيد (ويستند بأن الحقيقة الاستغراق الحقيقي) فإن العام يستغرق لجميع ما يصلح له (لا) ان الحقيقة (الاعم منه ومن العرفي) ولو كان كذلك كان لما ذكره وجهه (فتأمل) فإنه دقيق المعمون (قالوا أولا) الجمع المنكر (حقيقة في كل جمع) من الأقل إلى ما لا نهاية (فحمل على الجميع حمل على جميع حقائقه) وهو أيضا فرد من أفراده فيحمل عليه احتياطا ولا يخفى على المتأمل أن في هذا الاستدلال تسليم أنه موضوع للجماعة أى جماعة كانت والحمل على الكل حمل على بعض أفراده لا احتياط وهذا ينافي العموم ولو قيل إن مرادهم بالعموم هذا القدر آل النزاع لفظيا فإن مقصود الجمهور أن ليس وضعه للعموم إلا أن يحرر النزاع في أنه هل يحمل في المحاورات على جميع الأفراد أم لا لكن لا يساعده عليه كما تهم فالأولى أن يحرر الدليل هكذا الجمع يطلق على كل جماعة والحمل على الكل حمل على كل محتملانه فيحمل عليه احتياطا والأصل في الإطلاق الحقيقة فيكون حقيقة فيه فإن نوقض بان المفرد المنكر حقيقة في كل والحمل على الكل حمل على جميع الحقائق فيحمل عليه قال (ولانقض بنحو رجل لان الجميع) وإن كان جميع حقائقه لكن (ليس) نفسه (من حقيقته) فلا يصح الحمل عليه (وفيه ما فيه) لانه انما يصح اذا كانت النكرة موضوعة للمفرد المنتشر وأما اذا كانت موضوعة للماهية من حيث هى وهى كما تصدق على الواحد تصدق على الكثير فالكل أيضا من حقيقته كذا في الحاشية فإن قلت لا يصح على القول الأول أيضا لان الجميع وإن لم يكن من حقيقته لكن مجموع حقائقه وكان مدار الدليل عليه قلت لا بل مدار الدليل على اثبات أولوية بعض الأفراد على الآخر بالاحتياط ليبقى حقيقة ومتناولا للكل فتدبر ثم ان النقص بالمصادر غير المنونة وارد على كل حال كما لا يخفى (قلنا) الأقل متيقن وكثير الصدق) فهو أولى بالحمل عليه من الكل فالاحتياط ان كان معارضا به (و) قلنا (أيضا الكلام في الوضع للعموم ولا يلزم ذلك) مما ذكرتم (بل) انما يلزم (ترجيح بعض الأفراد على البعض من خارج) فإن الوضع للقدر المشترك) كما هو مسلم على ما قرر المصنف وأما على ما قررنا فلان الإطلاق على كل جماعة انما يقتضى الوضع للقدر المشترك (ولادلالة للعام على الخاص) فلا يدل الجمع على الكل استغراقا قال في شرح الشرح ان الكل لما كان فردا من أفراد ما وضع له فالإطلاق عليه من حيث أنه فرد للقدر المشترك إطلاق حقيقي وفيه أنه لا نزاع في هذا الإطلاق كذا في الحاشية وتفصيله أن الإطلاق على الخاص نوعان إطلاق عليه باعتبار أنه استعمال في الموضوع له المتحقق فيه وإطلاق عليه باعتبار الاستعمال فيه والأول إطلاق حقيقي والثاني مجازي فإن أريد بالإطلاق الجمع المنكر على الكل استغراقا فالإطلاق الأول بأن يكون مستعملا في القدر المشترك ويراد الكل لانه أيضا جماعة فلا يلزم منه العموم قطعا وإن أريد استعماله فيه فليس حقيقة كما لا يخفى فافهم (و) قالوا (ثانيا لو لم يكن) الجمع المنكر (لعموم لكان مختصا ببعض وذلك تخصيص بلا تخصيص قلنا الملازمة) بين الاختصاص ببعض وعدم العموم (ممنوعة بل) يجوز أن يكون (للقدر المشترك) بين البعض أى بعض كان والكل (مسئلة أقل الجمع ثلاثة) فلا يصح الإطلاق على أقل منه (الاجزاء وقيل) أقله (اثنان) حقيقة (واختاره)

من السماء ما نجا منه الا عمر وقال صلوات الله عليه ان منكم لمحدثين وان عمر لنهم وكان على رضى الله عنه وغيره من الصحابة يقولون ما كنا نظن الا ان ملكا بين عينيه يسدده وأن ملكا ينطق على لسانه وقال صلى الله عليه وسلم في حق علي اللهم أدر الحق مع علي حيث دار وقال صلى الله عليه وسلم أقضاكم علي وأفرضكم زيدوا عرفكم بالحلال والحرام معاذين جبيل وقال عليه السلام رضيت لامتي ما رضى ابن أم عبد وقال عليه السلام لا يكر وعمر لواجتماع علي شيء ما خالفتهما وأراد في مصالح الحرب وكل ذلك ثناء لا يوجب الاقتداء أصلا

الامام حجة الاسلام (الغزالي وسيبويه) من الثخانة (وقيل لا يصح لهما) أي الاثنين (لاحقيقة ولا مجازا) وقيل أقله واحد وقيل لا يصح الاطلاق عليه لاحقيقة ولا مجازا (ولا نزاع في لفظ الجمع) المؤلف من الجيم والميم والعين (بل) انما النزاع (في المسمى) أي في الصيغ المسماه (كرجال ومسلمين ولا) نزاع أيضا (في نحن فعلنا) أي في ضمير المتكلم مع الغير فانه موضوع للتكلم مع الغير واحد كان أو كثيرا فهو مشترك معنوي لالغظي كما توهم (ولا) نزاع أيضا (في نحو فقد صغت قلوبكم فان في اضافة الشئتين الى ما يتضمنهما يجوز) فيها (الافراد) نحو قلبكما (والثنائية) نحو قلبكما كما بناء على انقسام آحاد المضاف على آحاد المضاف اليه (والجمع) نحو قلوبكم كما بناء على بطلان الجمع بالاضافة فهو والمفرد سواء في الاطلاق (بل هو أفصح) لكونه أدل على الافراد من المفرد وكرهية اجتماع الثنيتين (لنا) أولا (المتبادر) من الجمع المنكر المجرد عن الصارف (الرائد على الاثنين) وهو من علامات الحقيقة (و) لثانينا (قول) عبدالله (بن عباس لعثمان) أمير المؤمنين (رضي الله تعالى عنهم) ليس الاخوان اخوة في لسان قومك) فقرر أمير المؤمنين واحتج بالاجماع وهما امامان عارفان باللغة فقوله وتقريره حجة على ان الاقل ثلاثة والاثرا المذکور ر واما الحاكيم وصححه البيهقي في سننه عن ابن عباس أنه دخل على عثمان فقال ان الاخوين لا يردان الام من الثلث قال الله تعالى فان كان له اخوة قال اخوان ليس بلسان قومك اخوة قال عثمان لا أستطيع أن أردما كان قبلي ومضى في الامصار وتوارث به الناس كذا في الدرر المنثورة والتيسير قيل هذا كما أنه دليل على أن أقله ثلاثة دليل كذلك على أنه يصح الاطلاق عليهم ما مجازا فان الاجماع لا يكون على خلاف ما في الكتاب فلا بد من حمل الاخوة على الاخوين مجازا وفيه أنه لا يلزم من حمل الاخوة على معناه المخالفة فانه ساكت عن حال الاخوين نعم لا بد للاجماع من سند ويجوز أن يكون قياس الاثنين على الجماعة الا أن يقال الظاهر من كلام ابن عباس وجواب أمير المؤمنين أنه حمل الاخوة على الاخوين والله أعلم بمقصود خواص عباده فان قلت روى الحاكم والبيهقي في سننه عن زيد بن ثابت انه كان يحجب الأمم بالاخوان فقالوا يا أبا سعيد ان الله يقول فان كان له اخوة وأنت تحجبها بالاخوان فقال ان العرب سمي الاخوين اخوة كذا في الدرر المنثورة والتيسير قال ثار متعارضة قال (ولا يعارضه قول زيد بالاخوان اخوة) فانه غير نص في أن مدلوله الحقيقي اخوان بخلاف قول ابن عباس (لانه لم يقل في اللسان) فلا يدل على الوضع (بل المراد) أي يجوز أن يكون مراده رضى الله عنه (الحكم) أي اخوان اخوة حكما (وهو الارث والوصية) أو أنه يسمى الاخوان اخوة مجازا بجمع بين الادلة القائمون بأقلية الاثنين (قالوا أولا) قال تعالى (فان كان له اخوة والمراد اخوان فصاعدا اجماعا) بين المجتهدين اللاحقين وان كان مختلفا بين الصحابة أو اجماعا بين الاكثر والاصل في الاطلاق الحقيقة (قلنا) سلمنا أن المراد اخوان لكن لان سلم أنه حقيقة فهم ما بل (مجاز لقصة ابن عباس) الذي هو أعرف باللغة وقد قال لا يسمى في لسان العرب الاخوان اخوة ولك أن تمنع أن المراد بالاخوة اخوان ولا اجماع عليه انما الاجماع على أن الاخوين في حكم الاخوة ويجوز أن يكون بالقياس (و) قالوا (ثانينا) قال الله تعالى (انامكم مستمعون والمراد) بضمير الخطاب (موسى وهارون) على تيسر وآله (وعليهم السلام) (بل) هما (و) فرعون أيضا) وهو وان كان غائبا لكن أدخل في المخاطبين تغليبا (و) قالوا (ثالثا) قال تعالى وداود وسليمان اذ يحكما في الحرب اذ نفشت فيهما غنم القوم (وكذلكهم شاهدين أي) حكم (داود وسليمان عليهما) وعلى تيسر وآله وأصحابه الصلاة (و) (السلام) والاصل في الاطلاق الحقيقة (وأجاب الامام) فخر الدين (الرازي بأنه اضافة الى المفعولين) أي الفاعل وهو داود وسليمان والمفعول وهم القوم المحكوم عليهم المتنازعون في الحرب وحيث لم يستعمل في الاثنين (وقد يقال انه) أي

(فصل) في تفريع الشافعي في القديم على تقليد الصحابة ونصوصه قال في كتاب اختلاف الحديث انه روى عن علي أنه صلى في ليلة ست ركعات في كل ركعة ست سجعات قال لو ثبت ذلك عن علي لقلت به وهذا لا رأي أنه لا يقول ذلك الا عن توقيف اذ لا مجال للقياس فيه وهذا غير مرضي لانه لم ينقل فيه حديثا حتى يتأمل لفظه ومورده وقرائنه وحقواه وما يدل عليه ولم نتعبد الا بقبول خبر يرويه صحابي مكشوفاً يمكن النظر فيه كما كان الصحابة يكتبون بذكر مذهب مخالف للقياس ويقدررون ذلك حديثاً من غير تصريح به وقد نص في موضع أن قول الصحابي اذا انتشر ولم يخالف فهو حجة وهو ضعيف لان السكوت ليس بقول فأى

تجوز الاضافة الى المعمولين (عجيب فان المصدر انما يضاف اليهما بدلا) في اطلاقين (لامعا) في اطلاق واحد وما قيل ان كون الحكم مصدرا ممنوع بل هو بمعنى الامر والشأن أى كتابا شأنهم شاهدين فانما يصح جوابا في نفسه لا توجيها لهذا الجواب فان قيل انه لا يصح في نفسه أيضا لانه مجاز خلاف الاصل قلت ههنا ضرورة فان الادلة الصحيحة قد دلت على أن الأقل للجمع ما فوق الاثنين فالأطلاق عليهما تجوز واطلاق الحكم على الشأن أيضا تجوز والثاني أكثر شيوعا بالنسبة الى الاول فحمل عليه فتدبر (أقول) اضافة المصدر الى المعمول على نحوين اضافة اليه مع بقاء معنى المفعولية ويقصد منها افادة معنى الفاعلية أو المفعولية واصله من غير اعتبار معنى الفاعلية أو المفعولية بل لافادة الملازمة و (لعل مراده أنه اضافة الى المعمولين لكن لا من حيث هما معمولان) باقيا على معنى الفاعلية أو المفعولية (بل) أضيف اليهما (لانهما ملازمان) أى الحكم الملازم لهما والقوم ولا شك أن الاضافة لاجل افادة الملازمة تصح الى المعمولين وانما لا تصح بالنحو الاول (فتأمل) فانه وان كان كلاما متينا لكن خلاف المتبادر المنساق الى الذهن من عبارته (و) قالوا (رابعا) الجمع يقتضى الجماعة (فان أهل العربية قالوا الجمع موضوع لجماعة ما) (و) قال رسول الله صلى الله عليه وسلم (الاثنان فافوقهما جماعة) رواه ابن ماجه عن أبي موسى الأشعري والدارقطني عن عمرو بن شعيب كذا قال مطلع الاسرار الالهية قدس سره (أقول) اذ اريد في الاستدلال بالحديث أن الجمع للجماعة ولم يكتب بالحديث فقط كما كان المشهور (فاندفع) ما كان يرد على التقرير المشهور أن غاية ما لزم أن الاثنين جماعة (و) أنه في غير محل النزاع) فان النزاع في صيغ الجمع لا في لفظ الجماعة وبعد لا يخلو عن شائبة شبهة فان الذي دل عليه الحديث أن لفظ الجماعة يطلق على الاثنين ولكن كون الجماعة المحكوم عليها موضع الصيغ بازائها شاملا الاثنين غير لازم بل كلمات النحاة تدل على خلافه فافهم (قلنا) لم يرد هو عليه وآله وأصحابه الصلاة والسلام أن الجماعة التي هي مدلول صيغ الجمع تصدق على الاثنين فافوقهما بل (أراد) صلى الله عليه وآله وسلم (فضيلة الجماعة) الصلواتية (أوجواز السفر) والمعنى والله أعلم بما رآه رسول الله الاثنان المصليان وما فوقهما جماعة في الصلاة يدركون فضلها أو الاثنان المسافران فافوقهما جماعة في جواز السفر وقد كان سفر الاثنين في أول الاسلام منياعنه فرخص بهذا الحديث المانعونه لكونه الاثنين ولو مجازا (قالوا) لو جاز ارادة الاثنين بصيغ الجمع ولو مجازا الجاز وصف التثنية بها وتوصيفها بها (لا يقال جاءني رجلان عالمون ولا رجال عالمان) باتفاق النحاة (وأجيب بانهم يراعون صورة اللفظ) في النعت فلا يجوزون هذا التركيب لأنهم لا يجوزون اطلاق الجمع على التثنية مجازا (قيل فيه بعد فانه لا يقال جاءني زيد وعمر والعالمون) مع أن الموصوف ليس في صورة التثنية (أقول ربما يمنع المجوز) امتناع هذا التركيب فلا اشكال وهذا فاسد فانه منع لمقدمة اجماعية للنحاة (على أن الجمع) بين شيئين أو أشياء (بحرف الجمع) كافي للتثنية والجمع (كالجمع بلفظ الجمع) وهو الواو والعاطف فالمعطوف بحرف الواو والمعطوف عليه في حكم التثنية ان كان واحدا وان كان أكثر ففي حكم الجمع فانما لا يجوز التركيب المذكور لكون الموصوف تثنية بلفظ الجمع فينفون التطابق الصوري (فتأمل) فانه كلام متين (فائدة لافرق عند القوم) من الفقهاء وأهل الاصول (بين جمع القلة و) بين جمع (الكثرة وان صرح به النحاة) أى بالفرق بأن أقل جمع القلة ثلاثة وأقل جمع الكثرة عشرة (فان المحلى منهما) أى من جمعي القلة والكثرة (لعموم مطلقا) فلا أقل له ولا أكثر (وأما المنكر فالأقل منهما ما تقدم) من غير فرق ولذا أجمعوا على أنه لو فسرقوله له على دراهم أو أفلس بالثلاثة صح (ولا فرق في جانب الزيادة) بأن يكون أكثر جمع القلة عشرة وأكثر جمع الكثرة لا الى نهاية (وان قيل به) في التلويح (لقولهم الجمع حقيقة في كل عدد فيصح تفسيره بأي عدد شاء) فلو فسرقوله في المثالين

فرق بين أن ينتشر أو لا ينتشر وقد نص على أنه إذا اختلفت الصحابة فالأئمة أولى فإن اختلف الأئمة فقول أبي بكر وعمر أولى لمزيد فضلهما وقال في موضع آخر يجب الترجيح بقول الأعم والأكثر قياسا لكثرة القائمين على كثرة الرواة وكثرة الأشباه وانما يجب ترجيح الأعم لان زيادة علمه تقوى اجتهاده وتبعده عن الإهمال والتقصير والخطا وان اختلف الحكم والفتوى من الصحابة فقد اختلف قول الشافعي فيه فقال مرة الحكم أولى لان العناية به أشد والمشورة فيه أبلغ وقال مرة الفتوى أولى لان سكوتهم على الحكم يحمل على الطاعة للوالي وكل هذا مرجوع عنه فان قيل فما قولكم في ترجيح أحد القياسين بقول الصحابي

المذكورين بما فوق العشرة صح فلا فرق اذن بينهما (وصحة نحو) جاني (رجال عاقلون وأئمة عقلاء) أي ولان توصيف جمع القلة بجمع الكثرة وبالعكس صحيح فلا فرق (هذا) ما هو الحق فان قلت النجاة عمدة في هذا الباب فقولهم حجة قلت لاعتماد بقولهم عند مخالفة الأئمة المجتهدين فانهم المتقدمون بالاذن جهدهم في أخذ المعاني عن قالب اللفاظ فتأمل (مسئلة استغراق الجمع) سواء كان معرfa باللام أو الاضافة أو منكر منفي بحرف النفي (لكل فرد) فرد (كالفرد) أي كاستغراقه عند الفقهاء والاصوليين وجهور أهل العربية (وعند السكاكي ومن تبعه استغراق المفرد أشمل) فاستغراقه عنده لكل فرد فرد واستغراق الجمع لكل جماعة جماعة فالواحد والاثنان خارجان عنه (لنما تقدم من الاستثناء) فان استثناء الواحد صحيح لغة وعرفا وهو لاخراج ما لولا ما دخل فوجب التناول وأما قرأت الكتاب الاورقا ونحوه فلانه أريد به قرأت جميع أجزاء الكتاب الاورقا وأما استثناء الجزء من دون هذا التأويل وان جوز فقول باطل لا يلتفت اليه أو مؤول (و) لنا (الاجماع) على أن استغراق الجمع لكل فرد فرد لا ترى أنه كيف استدل خليفة رسول الله صلى الله عليه وسلم أبو بكر الصديق رضي الله عنه على الانصار رضوان الله عليهم بقوله عليه وآله الصلاة والسلام الأئمة من قريش وقد قررر وه وسلموه وأجمعوا به على أن لا حق في الخلافة لواحد من الانصار فان قيل فعلى هذا فيد قوله تعالى لا تدركه الابصار انتفاء الرؤية مطلقا عن كل بصير قال (وقوله تعالى لا تدركه الابصار) انما يقتضي سلب العموم لاعموم السلب فلا ينافي رؤية بعض الابصار (وان اقتضى عموم السلب باعتبار الافراد) وسلم ذلك (فلا يستدعيه باعتبار الزمان) فالمعنى والله أعلم لا تدركه الابصار في الدنيا ولا ينافي ثبوتها في الآخرة (فتأمل) ولا تلتفت الى ما يقال من قبل أهل البدع ان نفي الفعل يقتضي انتفاءه في الزمان مطلقا فالجمل على أزمان الدنيا انصراف عنه لان النصوص القاطعة دلت على ثبوت الرؤية وهي متواترة المعنى ولا يحتمل التشكيك فيه وأما هذا القدر من الانصراف عن الظاهر فشائع لا بأس به بل يجب لا يجب القواطع ذلك ولو سلم أنه يستدعيه باعتبار الزمان فالأدراك أخص من الرؤية ولا يلزم من نفي الأخص نفي الأعم فتدبر السكاكي وأتباعه (قالوا أولا) لو كان استغرق الجمع للأحاد لما صح النفي عنه اذا ثبت الحكم بواحد أو اثنين فقط و (قد صح لارجال في الدار اذا كان فيها رجل أو رجلان دون لارجل قلنا) جواز لارجال (ممنوع حقيقة) وليس الادعوى مثل المطلوب (و) ان أريد جوازه من جهة التخصيص فلا حجة فيه كما قال (أما التخصيص فيجوز في كل عام) ويحتمل ههنا مجاز آخر وهو ارادة نفي الاجتماع كما مر فلا استغراق والمثال المذكور انما يصح بهذا الاستعمال وأما حقيقة فلا يصح فافهم (و) قالوا (ثانيا ان الحكم على كل جماعة لا يستلزم الحكم على كل فرد) كما يرشدك الجماعة تطبيق جمل هذا الخشب فلا يلزم من استغراق الحكم كل جماعة استغراقه كل واحد (قلنا) الحكم على كل جمع (مستلزم لغة) الحكم على كل فرد (وان لم يستلزم عقلا) بناء (على أن الجمع المحلى) بل الجمع المستغرق مطلقا يبطل الجمعية ويكون (عندنا لكل فرد) ويمكن ان يقرر الكلام جوابين أحدهما ان هيئة تركيب الحكم على كل جماعة بصيغة الجمع تدل لغة تناول الحكم لكل واحد وان لم تستلزم عقلا ولا يصح استعمال هذه الهيئة التركيبية الا فيما يكون حكم الجماعة والاحاد واحدا لا أنه يدل التزاما غير مقصود حتى يرد عليه أنه غير صحيح والام لا يصح الاستثناء فتأمل فيه والثاني أن كون الحكم على كل جماعة ممنوع بل الجمع يبطل حيث هذا (و) قالوا (ثالثا) روى (عن ابن عباس أن الكتاب أكثر من الكتب) ولا يصح الا اذا كان استغراق المفرد أشمل (قلنا) أولا (مراده) رضي الله عنه أن استغراق الكتاب بدلا أشمل من الكتب حال كونهما (منكرين) فليس مما نحن فيه وثانيا ان ابن عباس وحده لا يصلح لمعارضة سائر الصحابة كافة وثالثا كما قال مطلع الاسرار الالهية ان مراده ان الكتاب المعهود وهو القرآن أشمل وأكثر جمعا للحكم

قلنا قال القاضي لا ترجح الا بقوة الدليل ولا يقوى الدليل بمصير مجتهد اليه والمختار أن هذا في محل الاجتهاد فربما يتعارض ظنان والصحابي في أحد الجانبين فتميل نفس المجتهد الى موافقة الصحابي ويكون ذلك أغلب على ظنه ويختلف ذلك باختلاف المجتهدين وقال قوم انما يجوز ترجيح قياس المصير اذا كان أصل القياس في واقعة شاهدتها الصحابي والا فلا فرق بينه وبين غيره وهذا قريب ولكن مع هذا يحتمل أن يكون مصيره اليه للاختصاص به بمشاهدة ما يدل عليه بل بمجرد الظن أما اذا جمل الصحابي لفظ الخبر على أحد محتمليه فتم من رجح ومنهم من قال اذا لم يقل علمت ذلك من لفظ الرسول صلى الله عليه وسلم بقربينة شاهدتها

من الكتب الاخرى المعهودة وهي المنزلة على الانبياء السابقين فليس قوله مما نحن فيه في شيء فتدبر (مسئلة جمع المذكر السالم ونحوه مما يغلب) فيه الرجال على النساء يعني يكون مفردة بحيث يصح اطلاقه على المختلط من الرجال والنساء تغلبا وهو الجمع الذي يفرق في مفردة بين المذكر والمؤنث بالنساء وعدمه واحترز بهذا القيد عن الجمع الذي مفردة لا يصح اطلاقه على النساء أصلا كالرجال فإنه للرجال اتفاقا وعن الجمع الذي مفردة متناول لهما لغة ووضعنا نحو الناس فإنه يتناول اتفاقا وعن الجمع الذي مفردة مختص بالنساء فإنه مختص بالنساء اتفاقا وان وجد فتأمل فيه (هل يشمل النساء وضععا) كما أنه يشمل الرجال (نفاه الأكر) من الشافعية والمالكية (خلافا للمناذلة) فانهم قالوا يشمل الرجال والنساء بالوضع والمصنف اختار الاول وقال (لنا أن المتبادر) منه عند الاطلاق (من دون قرينة) صارفة (هم الرجال وحدهم) وهو من أمارات الحقيقة ودليل التبادر الاستقراء لكن الخصم لا يساعد عليه (واستدل أولا بقوله) تعالى (ان المسلمين والمسلمات) والمؤمنين والمؤمنات والقانتين والقانتات والصادقات والصابرين والصابرات والخاشعين والخاشعات والمتصدقين والمتصدقات والصائمات والصائمات والحافظين فروجهم والحافظات والذاكرين الله كثيرا والذاكرات أعد الله لهم مغفرة وأجرا عظيما فقد عطف النساء على المذكور بصيغة الجمع المذكور فلو كانت النساء داخلات فيها لم تأكيد ولم تدخل بل اختصت الصيغة بالرجال كان تأسيسا (والتأسيس أولى من التأكيد) فالصيغة مختصة بهم في الاستعمال والاصل الحقيقة فهي بهم خاصة (أقول فيه نظرا لأن في شرح المختصر أن لا نزاع في أنه للرجال وحدهم) أي مستعملا فيهم (حقيقة فعلى هذا لا يلزم التأكيد) فإنه يجوز أن يكون الجمع في الآية مستعملا للرجال فلا تأكيد ولا حجاز (فلا يثبت المدعى) من كونه لهم وحدهم (كما لا يخفى) قال مطلع الاسرار الالهية ليس معنى كونه حقيقة لهم أنه مشترك لفظي فيهم وفي المختلط كما سيصرح به المصنف بل المعنى انه للقدر المشترك فهو مشترك معنوي واطلاقه عليهم لكونهم من أفراد حقيقة وهذا لا يضر في الاستدلال فان هذه الجموع محلا مفيدة لاستغراق ما تصلح له فلو كانت متناولة للنساء لكانت مشمولة الصيغ فيكون ذكر النساء بعده تأكيدا واذا التأسيس أولى فيجب حملها على الرجال خاصة والاصل الحقيقة هذا ثم في الاستدلال شيء هو أن مثالا لاجزئيا لا يصح القاعدة الكلية كيف كما أنه استعمل في الرجال وحدهم كذلك استعمل للمختلط كثيرا فلم يكن استعمال الاختلاط حقيقة وصار استعمال الانفراد حقيقة فأصل الحقيقة لا تدل على كون هذا الاستعمال حقيقة وأيضا افراد فرد من العام للنصوصية شائع كما في قوله تعالى حافظوا على الصلوات والصلوة الوسطى وأمثاله وهذا ليس تأكيدا اصطلاحيا فان أراد أنه لو كان للاختلاط حقيقة لكان تأكيدا اصطلاحيا فاللازمة ممنوعة وان أراد بنفس تقوية الحكم ولو في بعض الافراد فكون التأسيس أولى منه ممنوع والالكان أمثال الجمل المصدرة بان خلاف الاصل فتدبر (و) استدلال (ثانيا بالتقرير) أي بتقرير رسول الله صلى الله عليه وسلم (والنفي) أي نفي المؤمنات ذكرهن (فيما روت) أم المؤمنين (أم سلمة) أنها قالت يا رسول الله إن النساء قلن ما ترى الله ذكر الا الرجال فترى ان المسلمين والمسلمات) روات أحمد كذا في التجرير وروى الترمذي عن أم عمارة قالت أتيت النبي صلى الله عليه وسلم فقلت مالي أرى كل شيء الى الرجال وما أرى النساء يذكرن بشيء فترى ان المسلمين والمسلمات قال الترمذي حديث حسن غريب فالنساء مع كونهن من أهل اللغة فصحاء لما نعين ذكرهن علم أن جمع المذكر غير متناول اياهن ثم تقرير الرسول صلى الله عليه وسلم يفيد القطع به (وأورد) بمنع نفهن ذكر أنفسهن حتى يفيد عدم تناول الصيغة اياهن و (بحمله على عدم الذكر) لهن (استقلالا) وفيه أنه على تقدير كون الصيغة للرجال والنساء يكون ذكرهن مع الرجال فان أراد بالذكر الاستقلال لذكرهن وحدهن فليس ذكر الرجال استقلاليا أيضا فلا يصح الشكوى بذكر الرجال استقلالا دونهن وان أراد

فلا ترجح به وهذا اختيار القاضي فان قيل فقد ترك الشافعي في الجديد القياس في تغليظ الدية في الحرم بقول عثمان وكذلك فرق بين الحيوان وغيره في شرط البراءة بقول علي قلنا له في مسألة شرط البراءة أقوال فعل هذا مرجوع عنه وفي مسألة التغليظ الظن به أنه قوى القياس بموافقة الصحابة فان لم يكن كذلك فذهب في الاصول أن لا يقلدوا الله أعلم

(الاصل الثالث من الاصول الموهومة الاستحسان) وقد قال به أبو حنيفة وقال الشافعي من استحسنت فقد شرع ورد الشيء قبل فهمه محال فلا بد أولا من فهم الاستحسان وله ثلاثة معان الاول وهو الذي يسبق الى الفهم ما يستحسنه المجتهد بعقله ولا شئ

ذكرهن مقصودا وان كان مع أغيارهن فذكرهن أيضا استقلالي فلا يصح الشكوى أصلا إلا أن يقال تناول الصيغة المختلط ليس إلا لأنهن كالتوابع للرجال فأردن ذكرهن استقلالا من غير تبعية فتأمل فيه والاولى أن يحمل قولهن ما نرى الله ذكر الرجال على أنه كراستقلالا بصيغ أخرى غير صيغ الجموع السالبة نحو الرجال والعباد فأردن أن يذكر كذلك فتدبر (قيل الشكاية حيثئذ) أي حين ارادة الذ كراستقلالي (بعيد فان الرجال قوامون على النساء) فهن من توابعهم (أقول لعل مرادهن التماس الذ كراستقلالا) أي من غير تبعية (تحصيل الشرافة) قال أمير المؤمنين عمر رضي الله عنه والله كنافي الجاهلية ما نعد للنساء أمر احتي أنزل الله فيهن ما أنزل وقسم لهن ما قسم رواء الشيخان في حديث طويل وكون الرجال قوامين عليهن لا ينافي قصد تحصيل الشرافة وأيضا الصيغة متناهية لهن قطعاً لعموم الشريعة ولو مجازاً ومحال أن لا يكن عارقات بتناول الصيغة أيهاهن فالشكاية بعدم ذكرهن مطلقاً لا يصح انما الشكاية لذكر الاستقلالي تحصيل الشرافة فافهم (و) استدلال (ثالثاً) به جمع المذكر اجماعاً وهو (أي الجمع) (لتضعيف المفرد) فيكون هذا الجمع لتضعيف المذكر (وفيه أنه استدلال بالتسمية) فان النحاة يسمون هذا الجمع جمع المذكر ولا يلزم منه أن يكون مفرداً مذكراً ألا ترى أنهم يقولون لنحو السنين جمع المذكر مع أن مفرداً مؤنثاً عندهم هذا وربما يقرره هكذا ان هذا الجمع جمع المذكر باتفاق النحاة والجمع لتضعيف مفرداً فيكون مدلوله آحاداً من المذكر الذي هو مفرداً وهذا ليس استدلالاً بالتسمية وفيه أن المذكر عندهم ما كان مجرداً عن التاء ونحوه وان كان الاناث داخلة فيه ألا ترى أنهم قالوا الانسان مذكر مع أن من أفراد الاناث فلا يلزم من كونه جمعاً المذكر أن لا يكون آحاداً مفرداً انثى كما لا يخفى على من له أدنى مساس (و) قال (في التحرير فان قيل) لو دخل فيه الاناث ويكون جمع المذكر تسمية محضة ففردته مؤنثاً أيضاً (فأين تذهب تاء مسلمة) وهذا الجمع مما يبق في حروف المفرد وجوباً (قيل) في الجواب مذهب التاء ههنا (مذهبهم في طلحون على رأي أئمة الكوفة) والخاصل أن بقاء التاء في الجمع غير لازم كما عليه أئمة الكوفة من النحاة كما في طلحين جمع طلحة (أقول السؤال) غير وارد حتى يحتاج الى الجواب (و) انما يراد لو قيل انه جمع مسلمة ويلزم أن يكون للجمع مفردان) فانه شامل الذ كوراً أيضاً فيكون مفرداً مذكراً أيضاً فليس هو جمع مسلمة (بل هو جمع مسلم) مجرداً عن التاء (أدخلت فيه مسلمة عند) ارادة تأليف هذا (الجمع تغليبا كعمرين) المراد منه خليفة رسول الله صلى الله عليه وسلم أبو بكر وأمير المؤمنين عمر وأمير المؤمنين عثمان بن عفان عند ارادة التعبير عنهما أدخل خليفة رسول الله في مدلول لفظ عمر تغليبا للشبهة في الاخلاق الحميدة فكأنه أريد من به هذه الاوصاف الحميدة وفي التغليب يختار اللفظ الأخف فان قيل فعلى هذا يصير الجمع مجازاً قال (ولا يلزم من التجوز في مسلم) مفرداً (التجوز في جمعه اذا علم أنه قاعدة) فانه حيثئذ موضوع بالوضع النوعي لا آحاداً لخاصة بعد التغليب وقد قرر الشبهة في شرح مطلع الاسرار الربانية بأن مادة الجمع حيثئذ تكون مجازاً قطعاً وان كان الصيغة حقيقة فان المادة هي مادة المفرد وهو مجاز للتغليب وان كان الصيغة والهيئة حقيقة ألا ترى أن لفظ الاسود الرماة مجاز باعتبار المادة وان كان حقيقة باعتبار الهيئة وهذا ليس بشئ فان المادة مع الهيئة موضوع بالوضع النوعي لا آحاداً لخاصة بعد التغليب بعد ثبوت القاعدة ولا يلزم من التجوز في المادة انفراد التجوز فيها مع الهيئة بخلاف الاسود الرماة فان هذا الجمع من التجوز لا من الواضع وليس موضوعاً للشجعان لا نوعاً في ضمن قاعدة ولا شخصاً ولك أن تعهد أولاً قاعدة هي أنه قد اتفق النحاة على أن مثل مسلمة لفظ مركب من المسلم والتاء وكل منهما يدل على معناه فعني المسلم المفهوم منه حال مقارنته مع التاء ليس الرجل بخصوصه والالزم اتصافه بالذكورة والانوثة في حالة واحدة بل معناه مطلق الذات الموصوفة بالاسلام أعم من أن يكون مذكراً أو مؤنثاً ونقول ثانياً ان هذا المعنى قد وضع له لفظ مسلم النية والالزم أن يكون مسلمة مجازاً لكون بعض

في أن يجوز ورود التعبد باتباعه عقلا بل لو ورد الشرع بأن ما سبق إلى أوهاكم أو استحسنتموه بعقولكم أو سبق إلى أوهاكم العوام مثلاً فهو حكم الله عليكم لجورناه ولكن وقوع التعبد لا يعرف من ضرورة العقل ونظيره بل من السمع ولم يرد فيه سمع متواتر ولا نقل آحاد ولو ورد ذلك كان لا يثبت بخبر الواحد فان جعل الاستحسان مدر كامن مدارك أحكام الله تعالى ينزل منزلة الكتاب والسنة والاجماع وأصلا من الأصول لا يثبت بخبر الواحد ومهما انتفى الدليل وجب النفي * المسالك الثاني اننا نعلم قطعاً إجماع الأمة قبلهم على أن العالم ليس له أن يحكمهم بهواه وشهوته من غير نظر في دلالة الأدلة والاستحسان من غير نظر في أدلة

مفرداته كذلك الآن شرط الاستعمال فيه مقارنة التاء وهذا لا يخرج اللفظ عن كونه حقيقة ألا ترى أن الضمائر المتصلة حقائق مع أن شرط استعمالها مقارنة العوامل بقي أن اطلاقه على الرجل خاصة حال انفراده مالا لأنه موضوع له بوضع على حدة فيكون مشتركاً وأولاً وضع القدر المشترك ليستعمل مجرداً في الذكور ومقارناً مع التاء في معناه المقيد بما يدل عليه التاء من الأنوثة كما أن لفظ هذا عند البعض موضوع لمعنى كلى ليستعمل في الجزئيات وحينئذ نقول المسلمون جمع المسلم الذي وضع القدر المشترك المستعمل في معناه في تركيب مسئلة وعلى هذا ليس فيه تجوز أصلاً لافي المادة ولا في الهيئة واطلاقه على الذكور خاصة أما على الأول وكأنه بعيد فلا اشتراك مفردة في المعنيين أولاً كما يجوز استعمال مفردة في بعض الأفراد كذلك يجوز استعماله أيضاً ويكون حقيقة لكونه استعمالاً في المفرد ولا يجوز استعماله في الالانث المفردات لأن مفردة كان لا يدل عليهن مجرداً عن التاء فتأمل فيه (و) بناء (على هذا) الذي ذكر من حديث التغليب (اندفع ما قيل يلزم أن يكون الجموع كلها مالا واحداً من لفظه) وذلك لأن مفردة مسلم لكن مغلباً وقد يقال يلزم أن يكون الجموع كلها مالا يمكن له مفردة مستعمل أصلاً وفيه أنه لا استحالة فيه أن لا يكون له مفردة مستعمل حقيقة بل هو أول المسئلة وأن لا يبدأ أن لا يكون مستعملاً أصلاً لا حقيقة ولا مجازاً فاللزم ممنوع كيف المجاز بالتغليب شائع فتدبر وهو لو سلك السبيل الذي بيننا لا يرد هذا السؤال من أصله لأن مفردة مستعمل في ضمن استعمال مسئلة ثم قيل لا يصح حديث التغليب فإنه لو كان مفردة مسلماً أدخل فيه المسئلة تغليباً لصح نساء مسلمون اذ حينئذ النساء والرجال سواسية في الفردية ولو كان الاختلاط معتبراً لما صح الإطلاق على الرجال وحدهم وهذا ليس بشيء فإن المقصود أن المسلمين جمع مسلم أدخل فيه المسلمات المختلطة مع المسلمين تغليباً فالانث من أفرادهم مقارنة مع الرجال لا وحدهن فتدبر الحنابلة (قالوا أو لا صح) الجمع المذكور (لهمنا نحو) قوله تعالى (اهبطوا) بعضكم لبعض عدو وقوله تعالى اهبطوا مصر فإن لكم ما سألتم (كما) يصح (لذلك فقط والاصل) في الاستعمال (الحقيقة أقول ذلك) أي كون الاصل الحقيقة (إذا لم يكن لأحدهما بخصوصه حقيقة وهو ممنوع) فإنه قد تقدم أن التبادر منه الرجال وحدهم فيكون حقيقة فيهم وهذا انما يتم لو سلم الخصم الاستقراء (وأجيب أيضاً بلزوم الاشتراك) اللفظي (اذلنازع) لأحد في (أنه للرجال وحدهم حقيقة) فلو كان المختلط أيضاً حقيقة يلزم الاشتراك وهو خلاف الاصل (قبل عدم النزاع) في أن اطلاقه للرجال وحدهم بخصوصهم حقيقة (ممنوع فإنهم يقولون بالاشتراك المعنوي) فوضعه للقدر المشترك بين الرجال وحدهم والمختلطين مع النساء (واطلاقه عليهم وحدهم حقيقة من حيث أنه من أفراد الموضوع له) لا من حيث خصوصهم حينئذ لا يلزم الاشتراك اللفظي (و) قالوا (أننا لو لم يدخلن) في هذا الجمع (لما شمل الأحكام لهن) اذ حينئذ أمثال أقموا الصلاة من الخطابات مختصة بالرجال (أقول) الملازمة ممنوعة فإن دخولهن في الخطاب بطريق المجاز بقريته عموم الشريعة القاطعة كما قال (لما علم عموم الشريعة للنساء ضرورة) من الدين (وقد ثبت عموم الصيغة) لهن (لغة ولو تجوزاً جملنا عليه) بهذه القرينة والحال أنه يجوز أن يكون مجازاً من جهة التغليب بقريته عموم الشريعة لكن الخصم أن يقول التجوز خلاف الاصل فلا يصار إليه في دفع بدعوى التبادر الذي مر إن سلم الخصم فافهم (ولذا) أي لأجل أن شمول الأحكام لهن لقريته عموم الشريعة (لم يحمل عليه فيما لا يعلم) عمومهم من الأحكام (كالجمعة والجهاد وغيرهما) والخصم يقول انما لم يحمل فيها لقريته اختصاص هذه الأحكام بالرجال (ويجاب في المشهور) بمنع بطلان اللازم أن أريد عدم الشمول صيغة (بالتزام عدم الشمول نصاباً) (بالاجماع) أو بدليل آخر كتفقيح المناط وحكمي على الواحد حكماً على الجماعة كما في المعدوم زمن الخطاب الشفاهي (وفيه ما فيه) فإن الاجماع متأخر عن زمن الرسول صلى الله عليه وآله وسلم

الشرع حكم بالهوى المجرد وهو كاستحسان العاصي ومن لا يحسن النظر فانه انما يجوز الاجتهاد للعالم دون العاصي لانه يفارقه في معرفة أدلة الشريعة وتمييز صحيحها من فاسدها والافالعاصي أيضا يستحسن ولكن يقال لعل مستند استحسانك وهم وخيال لأصل له ونحن نعلم أن النفس لا تميل إلى الشيء إلا بسبب ميل إليه لكن السبب ينقسم إلى ما هو وهم وخيال اذا عرض على الأدلة لم يتحصل منه طائل وإلى ما هو مشهور من أدلة الشرع فلم يميز المستحسن ميله عن الأوهام وسوايق الرأي اذا لم ينظر في الأدلة ولم يأخذ منها ولهم شبهة ثلاث ((الشبهة الاولى)) قوله تعالى اتبعوا أحسن ما أنزل اليكم وقال الذين يستمعون القول

والكلام في ذلك الزمن بل الاجماع انعقد على الاستدلال بهذه الخطابات لشمول الاحكام لهن فالاجماع دل على شمول النص لهن من غير حاجة إلى دليل منفصل فتدبر ((تنبيه * قيل)) في كتب أكثر المشايخ (قول الحنابلة) هو بعينه (قول الحنفية واستدل عليه بقولهم فيما قال) الحربي (أمنوني على بني قاعطي) الأمان (أنه تدخل بناته) في الأمان ولولم تكن الصيغة متناولة لم يدخلن (والأظهر أن ذلك) أي دخولهن (لأن الأمان مما يحتاط فيه فحمل على العموم تجوزا) فلا يدل هذا على أن دخولهن بطريق الحقيقة ولا يبعد أن يقال لو كان هذا تجوزا لأجل الاحتياط يلزم ثبوت الأمان بالحمل تجوزا في كل لفظ واقع في الأمان وليس كذلك وقد يورد أن ثبوت الأمان بدلالة النص ولا يحتاج إلى دخولهن في الصيغة وأعلم أنه ان كان هذه النسبة إلى الحنفية لأجل الفرع المذكور فيرد عليه ما أورد لكن الناقلين ثقات نقلوا عن الحنفية هكذا وقال صاحب البديع أكثر أصحابنا ذهبوا إليه واذا ثبت قواهم ذلك من وجه آخر فلا بأس ببناء الفرع المذكور عليه بل هو المتعين حينئذ والله أعلم بأحكامه ((مسئلة * الخطاب الذي يعم العبيد لغة هل يتناولهم شرعا)) أولا قال (الا * كترنعم) يتناولهم (فيم الحكم) لهم (وقيل لا) يتناولهم (فلا) يعمهم الحكم (وقال) الشيخ (أبو بكر) الجصاص (الرازي الحنفي) رحمه الله تعالى يتناولهم (في حقوق الله تعالى فقط) لافي حقوق العباد تحرير محل النزاع أنه لا شك أن من الخطابات ما يتناول الكل من الأحرار والعبيد بالاتفاق ومنها ما يختص بالأحرار فقط بالاجماع وانما النزاع في أن الظاهر شرعا ما هو فعند الأكثر الظاهر تناول كما كان لغة فيحتاج في عدمه إلى دليل آخر وقيل الظاهر عدم تناول في شمول الحكم والتناول إلى دليل زائد وعند الشيخ أبي بكر التفصيل بحقوق الله تعالى وحقوق العباد (لنا) الصيغة كانت للعموم والتناول (ما عرف عرف طار) على اللغة يخرجها عن مقتضاها لغة (وان دل دليل على الخروج) أي خروج العبيد (عن بعض الخطابات كالجهد والنجح إلى غير ذلك) ولا يلزم منه العرف هذا وفيه إشارة إلى رد استدلال النافي بأن حكم الجهاد ونحوه لا يتناول العبيد فلولم يكن خارجا عن الخطاب لزم النسخ وجه الرد أنها خارجة فلا نسخ لكن لا دليل فلا يلزم العرف فافهم ولا أن تقول استقرى الأحكام الشرعية فوجد أكثرها المتعلق بحقوق الله تعالى شاملة لهم إلا ما فيه ضرر بين للولي كالجمعة والنجح والجهاد قبل النفي العام وأما سائر النواهي كالزنا والقتل والكفر والقتل والغصب فشاملة قطعاً فلا يمكن فيها ادعاء العرف من أحد وأما حقوق العباد فأكثرها مختصة بالأحرار وقليلا يدخل فيها العبيد فلا يبعد أن يدعى فيها العرف ويقال ان عرف الشارع كما يعمد دخولهم فيها إلا بالدليل فان أكثر عدم الدخول والظن تابع للأغلب فكما ورد الخطاب الشرعي المتعلق بحقوق العباد يتسارع الذهن إلى اختصاصه بالأحرار وهذا معنى العرف فقوله وما عرف عرف طار مطلقاً ممنوع النافون للدخول (قالوا منافع العبد مملوكة لسيد شرعا والخطاب) لهم (ينافيه) أي ينافي ملك السيد منافعهم (فلم يكن مراداً في الاستعمال) أي استعمال الشارع (قط) فيتسارع الذهن إلى الأحرار (وهو معنى الاختصاص بالأحرار عرفاً أقول) اذا زيد فلم يكن مراداً في الاستعمال قط (فلا يرد ما قيل ان الخروج لأجل لزوم محال على تقدير الدخول) وهو المناقاة بين تعلق الخطاب بهم ومملوكة المنافع (لا يمنع تناول صيغة) اذ يجوز أن يكون لزوم المحال قرينة صارفة عن مقتضاها وجه عدم الورد أن المحال لما كان لازماً في الاستعمالات الشرعية كلها لم يكن العبد مراداً قط فلو لم يلزم العرف (والجواب لا نسلم عموم مملوكة المنافع في الاوقات كلها (بل خص منها البعض) وهو المنافع التي تمتع امتثال أو امر الله تعالى (فلم يثبت العرف) وهذا تام في حقوق الله تعالى وأما المنافع المانعة عن امتثال أو امر الشرع في حقوق العباد فأكثرها مملوكة للسيد وله أن يمنع عن العمل بالأوامر ويشغله بخدمة وفيها المناقشة محال وقد يقرر بأن مملوكة المنافع دلت على الخروج ولو في بعض الأحكام فاحتمل كل خطاب

فتتبعون أحسنه قلنا اتباع أحسن ما أنزل البنا هو اتباع الأدلة فينبوا أن هذا مما أنزل البنا فضلا عن أن يكون من أحسنه وهو كقوله تعالى واتبعوا أحسن ما أنزل إليكم من ربكم ثم نقول نحن نستحسن إبطال الاستحسان وأن لا يكون لنا شرع سوى المصدق بالمعجزة فليكن هذا حجة عليهم الجواب الثاني أن يلزم من ظاهر هذا اتباع استحسان العاقل والطفل والمعتوه لعموم اللفظ فان قلتم المراد به بعض الاستحسانات وهو استحسان من هو من أهل النظر فكذلك نقول المراد كل استحسان صدر عن أدلة الشرع والأقوى وجه لا اعتبار أهلية النظر في الأدلة مع الاستغناء عن النظر (الشبهة الثانية) قوله صلى الله عليه وسلم ما رآه

خروجهم واحتمال المخصص بوجوب الوقف كما مر من أنه لا يجوز العمل بالعام قبل البحث عن المخصص فوجب التوقف الى قيام الدليل على الدخول وجوابه أن الاحتمال العقلي مسلم والاحتمال العرفي ممنوع فلا يجب التوقف وقدمر وأيضا الخروج في بعض الاحكام لا يوجب الاشتمال مطلقا ثم التوقف قبل البحث عن المخصص لو تم لدل على التوقف في الدخول وعدمه وكان مدعاه عدم الدخول عرفا والظهور فيه فتدبر الشيخ أبو بكر (المفصل) بين الحقوق الالهية والعبدية (ادعى حدوث العرف فيما ليس من حقوقه تعالى وفيها باق كما كان) في اللغة قال المصنف (ومن ادعى فعله البيان) أي هذه دعوى من غير دليل لكن دليل الاستقرار الحاكم بأكثرية الخروج ان تم الكلام (مسئلة النبي صلى الله عليه وآله وأصحابه) (وسلم داخل) عرفا (في العمومات) الشاملة له صلى الله عليه وآله وسلم (وقيل لا) يدخل هو صلى الله عليه وسلم مطلقا (وفصل) أبو عبد الله الحسين (الجلي) الشافعي وقال (ان كان) الخطاب (مصدرا بالقول كقول يا عبادي لم يشمله) صلى الله عليه وآله وسلم والاشمله صلى الله عليه وسلم (لنا وجود المقتضى وهو عموم اللغة) فان المفروض الكلام في الخطاب الشامل للغة (مع عموم الشريعة) فان الرسول صلى الله عليه وسلم مكلف بالشرائع أيضا (وعدم المانع وهو اباء التركيب) فان التركيب غير آت عنه (قيل المفصل لا يساء عليه) أي على عدم اباء التركيب (اذ المتبادر بلفظ قل لبني تميم افعلوا كذا خروج المخاطب) وان كان داخلا في بني تميم (أقول الفرق بينه وبين يا بني تميم افعلوا) بدون بكلمة قل (تحكم) فان كما مائة لبني تميم والمنادى لا ينادى نفسه فلو اقتضى هذا عدم دخول المتكلم لم يدخل في الصورتين وان كان الدخول في يا بني تميم لأجل كون المتكلم نا كيا والمنادى غيره ففي قل يا بني تميم أيضا كذلك فان المخاطب ههنا أيضا حاله والخطابات الالهية كلها سواء كانت مصدرة بقل أولا الرسول صلى الله عليه وسلم حالها ثم ان المصدر بقل يحتمل معنيين احدهما أن يكون المقصود الامر للمخاطب بالامر لبني تميم وحينئذ يكون المخاطب امر حقيقة وحينئذ لا يتناول المخاطب بقل البتة والثاني أن يكون المقصود الامر بالحكاية والكلام لغيره حقيقة فحينئذ يتناول قطعاً فإنه ليس امر حقيقة بل هو مأمور من الامر مع غيره لكن مع هذا مأمور بحكاية هذا الامر فان أراد الجلي بالمصدر بكلمة قل ما يكون المقصود منه الاول فنفع القائل يتجه والا فلا فتدبر (واستدل) على المختار (بان الصحابة) رضوان الله تعالى عليهم (فهموه) أي التناول وقرره رسول الله صلى الله عليه وسلم (لأنه اذا لم يعمل بمقتضاه سألوه عن الموجب) للترك (فذكره) ولولم يفهموه لم يكن لسؤالهم وجه (أقول) لا يلزم من سؤالهم وفهمهم العموم تناول الضيغة (بل يكفي بعموم الشريعة دليلا) على فهم التناول (وأبضا) ما قالوا (منقوض بالمسئلة الآتية) من عدم دخول المعدومين فان الصحابة رضي الله عنهم فهموا تناول الحكم اياهم (فتدبر) المخصصون بالامة (قالوا أولا) رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم (امر فلا يكون مأمورا) للناقاة وتناول الخطاب يقتضي المأمورية (و) رسول الله صلى الله عليه وسلم (مبلغ فليس مبلغا اليه) والدخول في الخطاب يلزمه كونه مبلغا اليه لانه صلى الله عليه وسلم مبلغ الى كل مكلف (ويجاب أولا بأنه يجوز) اجتماع الامرية والمأمورية وكونه مبلغا ومبلغا اليه (من جهتين كالطبيب اذا عالج نفسه) فهو معالج من حيث هو طبيب ومعالج من حيث هو مريض (ان قيل الامر أعلى مرتبة من المأمور) فهما متنافيان لتنافي اللوازم فلا يجتمعان في ذات (والمبلغ يعلم الخطاب قبل المبلغ اليه) فلو اجتمع في ذات يلزم علمه بالخطاب قبل علمه (قلنا) لان سلم علوا الامر فان العلو ليس بشرط في الامر بل يكفي الاستغلاء ولما لم يكن هذا المنع مقيدا في المقام أعرض عنه وقال (لوسلم فحقيقة الامرية والمبلغية أعلى وأقدم) على نفسه من حيث المأمورية وكونه مبلغا اليه قال مطلع الاسرار الالهية انه لا فائدة في التبليغ الى نفسه لان المقصود من التبليغ علم المبلغ اليه والعلم لما كان حاصل

المسلمون حسنا فهو عند الله حسن ولا حجة فيه من أوجه الأول أنه خبر واحد لا تثبت به الأصول الثاني أن المراد به ما رآه جميع المسلمين لأنه لا يخلو أن يريده جميع المسلمين أو أحادهم فإن أراد الجميع فهو صحيح إذا لامة لا تجتمع على حسن شيء إلا عن دليل والإجماع حجة وهو مراد الخبر وإن أراد الأحاد لزم استحسان العوام فإن فرق بأنهم ليسوا أهلا للنظر قلنا إذا كان لا ينظر في الأدلة فأى فائدة لأهلية النظر الثالث أن الصحابة أجمعوا على استحسان منع الحكم بغير دليل ولا حجة لأنهم مع كثرة وقائعهم تمسكوا بالظواهر والأشياء وما قال واحد حكمت بكذا وكذا لأنى استحسنته ولو قال ذلك لشددوا الإنكار عليه وقالوا من أنت حتى

لا حاجة إلى التبليغ وكذا الفائدة في أمر نفسه (و) يجب (ثانياً بأن الأمر هو الله تعالى لا غيره (والمبلغ جبريل والرسول) صلوات الله عليه وآله وأصحابه (حالة) حينئذ يمنع الأمرية وكونه مبلغاً (أقول برده قوله تعالى وأولو الأمر) هذا سهو من الناسخ والصواب وأولى الأمر (منكم فإنه) صلى الله عليه وسلم (أعلى منا) وإذا كان الأدنى أمراً فالأعلى بالطريق الأولى (و) برده أيضاً (قوله تعالى بلغ ما أنزل إليك الآية فإن الخطاب العام) (النبي صلى الله عليه وسلم منه) أى مما أنزل فهو عليه السلام مبلغ قطعاً فلا مجال للمنع وتخصيص الخطابات العامة بعيد كل البعد (و) يجب (ثالثاً بأنه عليه) وآله وأصحابه وأزواجه الصلاة (و) السلام بالقياس إلى نفسه ليس أمراً ولا مبلغاً وإن كان بالقياس إلى غيره أمر الله ومبلغاً فلا يلزم اجتماع الأمرية والمأمورية فيه صلى الله عليه وسلم ولا كونه مبلغاً ومبلغاً إليه ولو أرجع الجواب الثاني إليه لم يبعد فإن المحجب به شارح المختصر ولم يجب هو بهذا الجواب وحينئذ لا يرد عليه ما أورد (أقول برده عليه) قوله تعالى (بلغ ما أنزل فإن) كلمة ما عامة (و) (الخطابات العامة منه) فيكون هو صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم مبلغاً لهذه الخطابات أيضاً وفيه أن بلغ ما أنزل إنما يستدعي أن يكون مبلغاً لكل لأن يكون مبلغاً بالنسبة إلى كل مكلف إذا التبادر منه بلغ ما أنزل إليك من الخطابات العامة والخاصة إلى غير ذلك من المكلفين والخطابات العامة يجوز أن يكون الرسول صلى الله عليه وسلم داخل فيها ويكون مبلغاً لها بالنسبة إلى أغياره هذا (و) قالوا (ثانياً) رسول الله صلى الله عليه وسلم (مخصوص بأحكام كوجوب ركعتي الفجر) غير الفرض على ما حققه المتأخرون (و) وجوب (صلاة الضحى) وهذا غير صحيح فإنه قد ثبت تركها من رسول الله صلى الله عليه وسلم (و) وجوب صلاة (الأضحى) وهذا غير صحيح على رأينا فإن صلاة الأضحى واجبة عندنا على الكل (وحرمة أخذ الصدقة) فإن قلت حرمة أخذ الصدقة غير مخصوصة به عليه السلام بل متناولة لكل بنى هاشم قلت المراد بها صدقة التطوع وليست هي محرمة على بنى هاشم إلا على رسول الله صلى الله عليه وسلم كذا في الكشف على أن حرمة التصديق المفروض على سائر بنى هاشم بالتبع لا بالأصل (و) حرمة (خاتنة الأعين) وفُسرت بالإشارة إلى الإيلام المباح من القتل والضرب على خلاف ما يظهر روى في التواريخ بسند متصل أنه جاء أمير المؤمنين عثمان بعبد الله بن سرح إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم فأجرى عبد الله كلمة الشهادة على اللسان وقد كان أهدر دمه قبل فقال بعد ذهابه هلا قتلتموه قبل أن يقول كلمة الشهادة فقالوا لو أشرت بعينك فقال لا يحل أولاً ينبغي للنبي خاتنة الأعين (واباحة النكاح من غير شهود ومهر وولي) هذا لا يصح عندنا فإن النكاح بلا ولي صحيح عندنا على أنه إن أراد نكاحه صلى الله عليه وسلم من غير ولي له فهذا عام في نكاح كل رجل وإن أراد أن نكاحه من المرأة من غير ولي لها ففيه أنه عليه السلام ولى كل مسلم ومسلمة (و) (إباحة الزيادة على أربع بل على تسع) كما قالت أم المؤمنين عائشة رضي الله عنها أنه ما خرج رسول الله صلى الله عليه وسلم من الدنيا إلا وقد أباح له الله تعالى النساء كلها (إلى غير ذلك) مما اختص به عليه وآله وأصحابه الصلاة والسلام (فدل) هذا الاختصاص (على عدم المشاركة في العموم والجواب) أن دلالة على عدم المشاركة في العموم ممنوعة (و) (أن الخروج من البعض بدليل لا يوجب الخروج) من كل عام (مطلقاً كالمرضى والمسافرين والحائض) خروجاً عن بعض الخطابات ولا يلزم الخروج منه مطلقاً (مسئلة * الخطاب التحيزي) لا التعليق فإنه قد تقدم أنه يعم المعدومين (الشفاهي) وأما غير الشفاهي فيتناول المعدومين (نحو يأبىها الذين آمنوا لا يعم المعدومين في زمن الوحي) أى نزول الخطاب (خلافاً للحنابلة وأبى اليسر منا) لنا أولاً أن المعدوم لا ينادى ولا يطلب منه الفعل (والخطاب التحيزي الشفاهي يقتضى تعلق الطلب به) فإن قلت فعلى هذا يلزم أن يكون الموجودون الغائبون لم يتناولهم الخطاب فإن الغائب لا ينادى قلت بعض الخطابات نحو من شهد منكم الشهر فليصمه أعني بصيغته يمكن تعلقها بالغائبين فإنهم صالحون لتعلق الطلب

يكون استحسانك شرعا وتكون شارعانا وما قال معاذ حيث بعثه الى اليمن اني استحسن بل ذكر الكتاب والسنة والاجتهاد فقط
 (الشبهة الثالثة) ان الامة استحسن دخول الحمام من غير تقدير أجرة وعوض الماء ولا تقدير مدة السكون واللبث فيه
 وكذلك شرب الماء من يد السقاء بغير تقدير العوض ولا مبلغ الماء المشروب لان التقدير في مثل هذا قبيح في العادات فاستحسنوا
 ترك المضايقة فيه ولا يحتمل ذلك في اجارة ولا بيع والجواب من وجهين الاول أنهم من أين عرفوا أن الامة فعلت ذلك من غير حجة
 ودليل ولعل الدليل جريان ذلك في عصر رسول الله صلى الله عليه وسلم مع معرفته به وتقديره عليه لاجل المشقة في تقدير الماء المشروب

بخلاف المعدوم فانه ليس بشئ حتى يتوجه اليه الطلب وأما نحو يأبى الذين آمنوا فقد التزم عدم تناوله للغيب أو يقال انه
 جعل بالتغليب منادى معبرا بصيغة الحاضر بخلاف المعدوم كما بين المصنف رحمه الله ثم ههنا بحث آخر هو أن الخطاب من
 الله تعالى وهو الأمر والنهي والكل ممن في الأزمنة المختلفة من الماضي والمستقبل والحاضر حاضر عنده تعالى ونسبته تعالى
 الى الموجودين والمعدومين نسبة واحدة لكونه تعالى منزها عن الزمانية فحينئذ يصح الطلب والنداء والجواب عنه أن
 معنى حضورهم عنده تعالى أنه يعلمهم لا يغرب شئ منهم عنه تعالى بالوقوع في أزمنتهم فلو تعلق بهم الطلب لتعلق بإيقاعهم
 في أزمنة وقوعهم به فغة التكليف وهذا هو التكليف التعليقي ولا كلام فيه وان أريد بالحضور عنده ما أرادت الفلاسفة
 من أن الزمان مع ما فيه موجود في الواقع حاضر عنده معه سبحانه وسمو هذا الوجود وجودا دهريا ومعينه تعالى سبحانه لهم في
 هذا الوجود الواقعي معية دهرية وأن أعدامهم ليست أعداما حقيقية في الواقع بل غيبوبة زمانية فشايعتنا الكرام يرونه
 سفسطة غير صالحة لبناء الحقائق العلمية فضلا عن الأمور الشرعية فتدبر (قيل) في شرح الشرح (ذلك) أي عدم
 صحة نداء المعدومين (حق في المعدومين فقط وأما المركب من الموجودين والمعدومين فإثر) النداء (فيه تغليب) للموجودين
 على المعدومين والتغليب استعمال فصيح شائع (أقول المركب من الموجود والمعدوم معدوم) والمعدوم لا يصح نداؤه وطلبه
 (فلا يجوز النداء والطلب تنجيذا حقيقة) وان صح تعليقا وصوره (وانما الكلام فيه) أي في الطلب الحقيقي تنجيذا وفيه نوع
 مسامحة فان في التغليب لا ينادى المركب ولا يطلب منه الفعل بل ينادى كل واحد ويطلب من كل لكن بتزويل المعدوم
 موجودا فالاولى أن يقال التغليب لا يجعل المعدوم موجودا فهو لا شئ محض لا يصح نداؤه ولا الطلب منه تنجيذا (على أن
 التغليب في التعبير بلفظ الموجود) وليس الكلام فيه ولا حاجة اليه أيضا فان الخطابات الشفاهية ليست بلفظ الموجود بل
 بلفظ الناس وأمثاله وهو كما يطلق على الموجود يطلق على المعدوم فلا حاجة في التعبير الى التغليب (لا في التكليف) أي ليس
 التغليب في التكليف ولا يصححه أيضا (فان كل واحد من المعدومين حينئذ مكلف حقيقة) وتنجيذا فإينفع فيه التغليب
 لا حاجة اليه وما فيه حاجة لا ينفع فيه (فليتأمل) فانه أحق بالقبول (و) لنا (ثانيا أنه لم يم الصبي والمجنون) وذلك لعدم
 الفهم والتمييز (فالمعدوم أجدر) بعدم تناول الخطابات اياه وحاصله قياس المعدوم على الصبي والمجنون بجامع عدم الفهم
 (قيل عدم توجه التكليف) الى البعض وهو الصبي والمجنون (بناء على دليل) وهو رفع القلم عنهما (لا ينافي عموم الخطاب
 وتساوله لفظا) لبعض آخر والحاصل عدم الاشتراك في الجامع (أقول خطاب المجنون ونحوه مستحيل الارادة من الطالب)
 لا انتفاء شرطه الذي هو الفهم والتمييز ولعله أراد بالصبي والمجنون الذين لا يعقلان فلا يرد أن الصبي غير مستحيل الارادة
 لانهم بما يسمع الخطاب ويفهمه كيف وقد تقدم ما روى البيهقي من اناطة الاحكام بالعقل قبل الخندق وبعده نسخ عنه
 فاذن صح دخوله قطعا (فلا يعهم ارادة) واذالم يعهم لا انتفاء الفهم والتمييز وهو موجود في المعدوم فلا يعهم أيضا وان أريد
 مطلق التناول لفظا والشمول وضعيا يقال (ومطلق التناول) لفظا (غير محل النزاع) بل النزاع في عمومهم ارادة الخطاب (قالوا
 أولا) لو لم يكن المعدوم مشمول الخطاب لما صح الاحتجاج به على شمول الاحكام اياه (لم يزل العلماء يحتجون به على من هو في
 أعصارهم) وكان معدوما من الخطاب (وذلك) أي الاحتجاج المذكور منهم (اجماع على العموم قلنا) يجوز أن
 لا يكون الاحتجاج لأجل دخولهم في الخطاب ارادة بل (ذلك لعلمهم بعموم الشريعة) لكل مكلف موجود من زمن الوحي الى
 يوم القيامة (وهو لا يتوقف على عموم الخطاب الشفاهي) (و) قالوا (ثانيا لو لم يكن) الرسول صلى الله عليه وسلم (مخاطبا لهم لم يكن
 مرسل اليهم اذ لا تبليغ اليهم) (الابتهام العمومات) ولا ارسال التبليغ أحكام الله تعالى (قلنا) عدم التبليغ الابهام

والمصوب في الحمام وتقدير مدة المقام والمشقة بسبب الرخصة الثاني أن نقول شرب الماء بتسليم السقاء مباح وإذا أتلّف ماءه فعليه ثمن المثل إذ قرينة حاله تدل على طلب العوض فيما بذله في الغالب وما يبذل له في الغالب يكون ثمن المثل فيقبله السقاء فان منع فعليه مطالبته فليس في هذا إلا الاكتفاء في معرفة الإباحة بالمعاطاة والقرينة وترك المما كسة في العوض وهذا مدلول عليه من الشرع وكذلك داخل الحمام مستباح بالقرينة ومتلف بشرط العوض بقرينة حال الحمامي ثم ما يبذله ان ارتضى به الحمامي واكتفى به عوضاً أخذه والاطالبه بالمزيد ان شاء فليس هذا أمراً مبدعاً ولا كنه منقاس والقياس حجة * التأويل الثاني

العمومات (ممنوع بل) الخطاب (لبعض شفاها) وهم الموجودون زمن الخطاب (والباقي بنصب الدليل على أن حكمهم كحكمهم) وبه يتحقق الإرسال (قبل النظم القرآني يحاذي الكلام النفسي وهذا) أي الكلام النفسي (يعم المعدوم) كما تقدم فلزم تناول اللفظي أيضاً للمعدوم والابطال التحاذي (قلنا المحاذاة ليس) واجبا (من كل وجه ضرورة الفرق بين التعلق) منجزا كما في الخطاب الشفاهي (والتعليق) كما في الكلام النفسي وإذا كان فرق بالتعلق والتعليق فيجوز الافتراق بدخول المعدوم وعدمه هذا (مسئلة * المتكلم داخل في عموم متعلق الخطاب) ان كان داخل في الصيغة (عند الأكثر) من الخفية وغيرهم الحاصل أن التكلم ليس قرينة الخروج عن متعلق الخطاب (مثل) قوله تعالى (وهو بكل شيء عليم وأكرم من أكرمك ولا تهنه وقيل لا) يدخل (لنا التناول لغة) لان الكلام فيما يتناول بحسب اللغة (والعرف) المغير (لم يعرف) قالوا المتبادر خروج المتكلم أجاب بقوله (ودعوى التبادر بخروجه لاسمع) فانها بلا دليل (نعم قد يخصص) الخطاب بغير المتكلم (بالعقل) اذا لم يمكن تعلق الحكم به عقلا (نحو الله خالق كل شيء) بناء (على أنه شيء لا كاشياء) أخر مخلوقة ويمكن أن يقرر بأنه شيء بمعنى شاء لا كالأشياء التي بمعنى مشيآت والمراد في الآية المعنى الثاني فهو تعالى خارج عنه لغة ولفظ الشيء يطلق على المعنيين فلا تخصيص (فافهم) فانه الصواب (مسئلة * خطاب الشارع لواحد من الأمة لا يعم غيره لغة وعرفا ونقل عن الحنابلة خلافة) من أن الخطاب لواحد من المكلفين يعمهم كلهم ولما كان القول المختار ضرورياً فانه من الأوليات فانه لغة الواحد والعرف المغير لم يطرأ والمنع مكابرة أول كلامهم وقال (ولعلمهم يدعون عمومهم) للمكلفين (بالقياس) بالغاء الخصوصية ونفي الفارق (وبقوله) صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم (حكى على الواحد حكى على الجماعة) فالعموم بدليل خارجي والجمهور لا ينكرونه وما استدلوأ به من هذا الحديث وفهم الصحابة رضوان الله عليهم لا يفيد أزيد من هذا (ومن ههنا) أي من أجل تنقيح المناط وهذا الحديث (حكم الصحابة) رضوان الله عليهم (على غير ما عزموا بحكمه صلى الله عليه وآله وأصحابه) (وسلم عليه) من الرجم بالزنا وقصته على ما روى مسلم عن بريدة رضي الله عنه قال جاء ما عزم بن مالك إلى النبي صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم فقال يا رسول الله طهرني فقال ويحك أراجع فاستغفر الله وتب إليه قال فراجع غير بعيد ثم جاء فقال يا رسول الله طهرني فقال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم مثل ذلك حتى اذا كانت الرابعة قال له رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فيم أطهر لك قال من الزنا فسأل رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم أبه جنون فأخبر أنه ليس بمجنون فقال أشرب خمر افقام رجل فاستنكهه فلم يجد منه ريح خمر فقال أزنيت قال نعم فأمر به فرجم ثم ان ههنا عمومات دالة على الرجم مثل قوله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم خذوا عني خذوا عني قد جعل الله لهن سبيلا البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام والثيب بالثيب جلد مائة والرجم رواه مسلم قال أمير المؤمنين عمران الله بعث محمداً بالحق وأنزل عليه الكتاب وكان فيما أنزل عليه آية الرجم ورجم رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم ورجم بعده والرجم في كتاب الله حق على من زنى وأحصن من الرجال والنساء اذا قامت البيضة أو كان الحبيل أو الاعتراف رواه الشيخان وأمثال هذا كثيرة فحينئذ لا قطع بأن الصحابة حكموا بالرجم برجم ما عزم رضي الله عنه بل يجوز أن يكون حكمهم بهذه العمومات كما حكم أمير المؤمنين عمر رضي الله عنه لكن الأمر سهل فان هذا مناقشة في المثال والاستدلال بحكم النبي صلى الله عليه وآله وسلم على واحد على غيره ما تورع عن الصحابة في غير موضع ومشتهر بين الأنام ولا حاجة إلى البيان (وأما استدلالهم بقوله) صلوات الله عليه وآله وأصحابه (بعثت إلى الأسود) أي العجم (والأحمر) أي العرب رواه الامام أحمد وابن حبان كذا في التيسير (وقوله تعالى وما أرسلناك إلا كافة للناس) وجه الاستدلال أن البعثة لما كانت عامة كانت خطابات صلى الله عليه وآله وسلم أيضاً عامة (فضعيف لانه لا يدل على أن الكل) أي كل الخطابات (للكل) أي

للاستحسان قولهم المراد به دليل ينقدح في نفس المجتهد لا تساعده العبارة عنه ولا يقدر على ابرازه واظهاره وهذا هو لأن
ما لا يقدر على التعبير عنه لا يدري أنه وهم وخيال أو تحقيق ولا بد من ظهوره ليعتبر بأدلة الشريعة لتصحيح الأدلة أو تزييفه
أما الحكم بما لا يدري ما هو فنأين يعلم جوازه أو ضرورة العقل أو نظره أو بسمع متواتر أو آحاد ولا وجه لدعوى شيء من ذلك
كيف وقد قال أبو حنيفة إذا شهد أربعة على زنا شخص لكن عين كل واحد منهم زاوية من زوايا البيت وقال زني فيها فالقياس أن
لاحد عليه لكننا نستحسن حده فيقول له لم يستحسن سفك دم مسلم من غير حجة اذ لم تجتمع شهادة الأربعة على زنا واحد وغايته أن

لكل واحد من المكلفين فان ما يدل عليه الحديث والآية أن بعثته صلى الله عليه وآله وسلم الى الكل وانما يلزم منه كون شيء من
خطاباته عامًا للكل لأن كل خطاباته عامة لهم وهذا ظاهر فلا يدلان على العموم أصلاً لا لغة ولا عرفاً ولا قياساً فتدبر (مسئلة *
خطابه) تعالى (الرسول) صلى الله عليه وآله وسلم (بخصوصه) نحو يا أيها النبي (هل يعم الأمة) أم لا (فالحنفية والحنابلة)
قالوا (نعم) يعمهم (والشافعية والمالكية) قالوا (لا) يعمهم (تمسك النفاة أولاً بأن مال الواحد لا يتناول غيره لغة) فالخطاب له
صلى الله عليه وسلم لا يعم غيره (ويجيب بأن المراد تناوله عرفاً) ولا ينبغي ما ذكرنا (قيل الأصل عدم طريان العرف) فدعوى
العرف خلاف الأصل فلا يثبت الا بالدليل (أقول دلت الأدلة الآتية على ثبوته) أي ثبوت العرف ثم قيل أنه من الضروريات
أن لفظ النبي ليس مستعملاً في العموم قطعاً وتحقيقاً كلاً من أن المقصود أن خطاب من له رتبة الاقتداء يدل عرفاً على شمول
الحكم لمن يقتدى به لا بأن اللفظ الموضوع بازاء من له رتبة الاقتداء مستعمل فيه وفي أغباره من مقتديه حتى يكون خلاف البديهة
بل نقول ان هذا التركيب أي تعلق الخطاب بعن له رتبة الاقتداء عرفاً لطلب الحكم منه ومن أتباعه كما أن قولك مثلك لا يخل
فانه يدل على الحكم على المثل بعدم الخل لغة لكن أمثال هذا التركيب في العرف لنفي الخل عن المخاطب كذا هذا (و) تمسكوا
(ثانياً) لو كان الخطاب المذكور عاماً (يلزم أن يكون التخصيص على أنه المراد فقط تخصيصاً) وليس كذلك إجماعاً (ويجيب)
في شرح المختصر (بمنع بطلان اللازم) ولا نسلم الاتفاق عليه فانا قائلون بكونه تخصيصاً (فانه كما يرد على العام لغة يرد على
العام عرفاً) وهذا عام عرفي قد يخص بالبعض والتحقيق أنك قد عرفت أن هذا التركيب عرفاً لتناول الحكم للمقتدي به
وأبعاده فاذا أريد الاختصاص به فقد تغير معناه في العرف الى ما ليس له من الحكم على البعض قطعاً فان سمي هذا التغير تخصيصاً
فتخصيص للتركيب والتخصيص كما يرد على المفرد يرد على المركب كسائر المجازات فانها كما ترد على المفردات ترد على المركبات كما
بين في علم البيان فان أراد شارح المختصر بالتزام التخصيص هذا فهو حق وان أراد التخصيص في المفرد فهو احسان الى من
لا يقبله فانا لا نقول بعموم المفرد الذي وضع بازاء من له رتبة الاقتداء به لا تباع حتى يكون معنى لفظ النبي هو صلى الله عليه
وآله وسلم وأتباعه حتى يكون ارادته صلى الله عليه وآله وسلم فقط منه تخصيصاً (واخرج المعمون أولاً بأن الرسول له منصب
الاقتداء به في كل شيء) فانه بعث لذلك (الابدليل) صارف (وكل من هو كذلك يفهم من أمره شمول أتباعه عرفاً) لا بجامع
مشترك حتى يكون عمومه كعموم مال الواحد للكل فانه مع قطع النظر عن الجامع يدل هذا التركيب في العرف على العموم (ومنع)
الشيخ (ابن الحاجب) هذا الفهم (مكابرة) وانكار للضرورة وقد يقرر المنع بأن الشمول لا تباع بواسطة وجوب
الاقتداء مسلم والفهم عن نفس اللفظ ممنوع والكلام فيه وجوابه أن المقصود أن هذا التركيب يدل عرفاً على الشمول وان كان
حدوث ذلك العرف بواسطة الاقتداء لأن الشمول يفهم بأن حكم الاتباع والتبوع واحد بدلالة نص أو قياس وانكار هذا
مكابرة وأما منع دلالة المفرد الموضوع بازاء المتبوع على الشمول فليس بمكابرة لكنه في غير محل النزاع فتدبر (و) احتجوا
(ثانياً بقوله يا أيها النبي اذا طلقتم النساء) الخطاب للنبي صلى الله عليه وسلم والمراد هو وأتباعه (و) بقوله تعالى فلما قضى زيد
منها وطراً زوجناكمها (لكيلا يكون على المؤمنين حرج في أزواج أدعيائهم) فانه لو لم يكن الخطاب له متناول لا تباع لما تحصل هذه
الفائدة وتزويجه صلى الله عليه وسلم زوجة زيد (و) بقوله تعالى وامرأة مؤمنة ان وهبت نفسها للنبي ان أراد النبي أن
يستنكحها (خالصة لك من دون المؤمنين) فانه لو لم يكن الحكم له عليه وآله السلام عاملاً لا تباع لما كان لهذا القول فائدة
وأجاب الشافعية عن الاول بأن ذكر النبي صلى الله عليه وسلم للتشريف والمقصود ذكر الخطاب العام وعن الثاني بأنه تنصيص
على ثبوت الاتباع وإشارة الى الحاق بالقياس وعن الثالث أن الفائدة المنع عن الحاق بالقياس وأراد المصنف دفع هذه

يقول تكذيب المسكين قبيح وتصديقهم وهم عدول حسن فنصدقهم ونقدردو رانه في زنية واحدة على جميع الزوايا بخلاف ما لو شهدوا في أربع بيوت فان تقدير التراخف بعيد وهذا هو س لا نأخذ صدقهم ولا نرجم المشهود عليه كما لو شهد ثلاثة وكما لو شهدوا في دور ونقرأ الرجم من حيث لم نعلم يقينا اجتماع الاربعة على شهادة واحدة فدرء الحد بالشبهة أحسن كيف وان كان هذا دليلا فلا تنكبر الحكم بالدليل ولكن لا ينبغي أن يسمى بعض الأدلة استحسانا * التأويل الثالث للاستحسان ذكره الكرخي وبعض أصحاب أبي حنيفة ممن عجز عن نصره الاستحسان وقال ليس هو عبارة عن قول بغير دليل بل هو دليل وهو أجناس منها

هذه الاجوبة فقال (اعلم أن المراد) من هذه الامثلة (بيان التناول العرفي واستقراره في النفوس وهذه أمارات مفهومة) للتناول العرفي (فناقشات المخالفين) فيها (طائفة) فانه لا يزيد على المناقشة في المثال والمقصود أن هذه قرائن ان فهم العموم فتدبر (مسئلة * خذ من أموالهم صدقة لا يقتضي أخذها من كل نوع) يعني أن الجمع المضاف الى جمع لا يقتضي عموم آحاد الاول بالنسبة الى كل واحد واحد من آحاد الثاني وتكلموا في جزئي من جزئياته وهو قوله تعالى خذ من أموالهم صدقة (أما عند الحنفية فلا) أن مقابلة الجمع بالجمع تفيد انقسام الآحاد على الآحاد) فالمعنى خذ من مال غني صدقة ومن مال غني آخر صدقة أخرى وهذا لا يقتضي الأخذ من جميع أموال واحد واحد ولا يقصد استغراق آحاد مال كل ولا أنواعه واستدلوا (بالاستقراء) فخور كبادواهم وجعلوا أصابعهم في آذانهم) فان المعنى ركب كل واحد واحد على دابته وجعل واحد واحد أصبعه في أذنه (الى غير ذلك) نحو اغسلوا وجوهكم فان قلت الانقسام ههنا لعدم صحة العموم فان رجلا لا يركب الادابة ولا يجعل جميع أصابعه في آذان كل ولا يغسل الاوجهه فالاستقراء فيما فيه قرينة صارفة عن العموم مسلم لكن غير مفيد ومطلقا ممنوع قلت التبع في الاستعمالات يحكم بأن المتبادر من مقابلة الجمع بالجمع الانقسام من غير توقف على القرينة (ونقض بقوله تعالى وهم يحملون أوزارهم على ظهورهم) فان المعنى يحمل يوم القيامة كل واحد وزره على ظهره وليس المقصود الانقسام (أقول التخلف في بعض المواد) لصارف كما في المثال المذكور (لا يضر الاستقراء لأن مبناه على الغلبة) والغلبة في الاستعمال لارادة انقسام الآحاد على الآحاد (فتأمل وأما عند) الامام (زقرو) الشيخ الامام أبي الحسن (الكرخي) منا (والآمدى) ومن تبعهم فلا نه اذا أخذ صدقة واحدة من جملة أموالهم صدق أنه أخذ من أموالهم صدقة) فلا يوجب الأخذ من كل نوع من أنواع مال كل واحد (ويجيب) عنه (بمنع الملازمة) فانها دعوى في قوة نفس المطلوب فن لا يسلمه لا يسلمها قيل ان عموم الجمع مجموعي فالمعنى من مجموع مال كل واحد ولا يقتضي هذا الأخذ من كل نوع وسيجي عما فيه ولك أن تبني هذا على أن من التبعض فالمعنى من بعض أموال واحد واحد وهذا انما يتم لو كان الكلام في خصوص هذه الآية لكنه عام سواء كان مدخول من أول افتدبر (والأكثر) من غيرنا (ومنهم) الامام (الشافعي) رضي الله عنه على أنه يوجب) أخذ الصدقة من كل نوع وفي بعض شروح المنهاج أنه رحمه الله تعالى نص في رسالة الامام (لانه جمع مضاف) الى كل واحد من آحاد الجمع (وهو للعموم) فيعم كل نوع من مال كل واحد واحد من الملاك (فالمعنى خذ من كل مال لكل) من المساكين (وأورد) عليه (أولاً أن كل دينار مال) فلو كان عام الدخول كل دينار فيه ويجب أخذ الصدقة منه (ولا يجب أخذ الصدقة منه إجماعا) ويجيب) عنه (بأنه خص بالاجماع) يعني أن مقتضى اللفظ ذلك لكن الدليل الخارجي أوجب الخروج وهو الاجماع فصار العام مخصوصا (فيبقى حجة في الباقي) كما هو المذهب في العام المخصوص على أن ما ذكر إن تم اختصاص هذه الآية الواردة في الزكاة ولا يطرد في سائر أمثاله لان المدعى عام (و) أورد (ثانيا) لو صح ما ذكرتم لما كان بين الرجال عندى درهم وبين لكل رجل عندى درهم فرق لان كلهم للعموم (و) فرق بين الرجال عندى درهم وبين لكل رجل بالاتفاق) فان الاول يجب فيه درهم واحد يشترك فيه الكل وفي الثاني لكل درهم تام فهذا معارضة أو نقض فان قلت الكلام كان في الجمع المضاف وليس بل محلي باللام قلت حكم الجمع المضاف والمحلي واحد فتدبر (ويجيب بأن البراءة الاصلية قرينة) صارفة عن جملة على كل (على كل الجمع على المجموع) يعني أن مقتضى اللفظ ههنا أيضا كان وجوب درهم لكل واحد واحد لكنه عدل بصارف البراءة بخلاف ما نحن فيه اذ لا صارف فيه فتبقى الآية على الظاهر وفيه أن الاقرار ظاهره ثبوت الدين لكل واحد وثبوته لكل خلاف الظاهر فلا مساواة حتى يرجح البراءة أحدهما ولا تصلح صارفة عن الظاهر الى خلافه والالم يكن اقراره مأمرا بالصرف البراءة من الدين الى الوديعة أو الى الوعد وغير

العدول بحكم المسئلة عن نظائر هابديل خاص من القرآن مثل قوله مالي صدقة أو لله علي أن أتصدق بمالي فالقياس لزوم التصديق بكل ما يسمى مالا لكن استحسن أبو حنيفة التخصيص بمال الزكاة لقوله تعالى خذ من أموالهم صدقة ولم يرد المال الزكاة ومنها أن يعدل بها عن نظائر هابديل السنة كالفرق في سبق الحدث والبناء على الصلاة بين السبق والتعمد على خلاف قياس الأحداث وهذا مما لا ينكر وانما يرجع الاستنكار إلى اللفظ وتخصيص هذا النوع من الدليل بتسميته استحسانا من بين سائر الأدلة والله أعلم

ذلك من المجازات اللهم إلا أن يثبت عرف خاص في هذا اللفظ فافهم (قيل) تلك (البراءة مشتركة بين الاقرار والآية) فان الأصل براءة الذمة عن وجوب الزكاة كما أن الأصل البراءة عن وجوب الدين فلا تصلح فارقة بين الآيتين والاقرار (أقول احتياط الامتثال في الآية) فانها موجبة لوجوب الزكاة وفي الاخراج عن كل نوع امتثال بيقين بخلاف الاخراج عن نوع واحد (يعارض البراءة) عن الوجوب (فبقى العموم سالما) عن الصارف (فتأمل) فانه لقائل أن يقول ان الوجوب مشترك بين الاقرار والآية بل الدين حق العبد فالوجوب فيه أكد والانتم في الامتناع عند أشد فهو بالاحتياط أجدر وأحرى وأجيب بأن الاقرار قد يكون كاذبا فلا وجوب فيه في نفس الامر أصلا عند العليم الخبير فلا وجه للاحتياط وفيه أنه ينبغي على هذا أن يفرق بين الاقرار الصادق والكاذب وما لم يظهر كذبه يجب أن يحكم بما فيه الاحتياط لاحتمال الوجوب - كل فتبقى الذمة مشغولة كما اذا مات المقر من غير بيان فتأمل فيه (و) أورد (ثالثا أن عموم الجمع) المضاف أو المحلى (ليس كعموم كل فان ذلك) أي عموم الجمع المذكور (للمجموع من حيث هو مجموع) فلا يلزم من الآية الا الوجوب من مجموع الاموال التي لكل واحد واحد لا الوجوب من كل نوع وحاصل هذا يرجع الى المنع بأنه ان أراد بعموم الجمع العموم المجموعى فسلم لكن لا ينفعكم وان أراد أن عموم كعموم كل فممنوع فقد وضع افتراقه عن الثاني (ورد) هذا (بأنه قول مزيف) لا اعتدابه فان الاستعمال الشائع الحكم على كل واحد واحد ومختار الجمهور أيضا ذلك (نعم اختلف في أنه لكل جماعة أو لكل فرد) وأما الاختلاف في أنه لكل واحد واحد أو لكل فلم يقع ممن يعتد بهم (والحق هو الثاني) كما عرفت (ورابعا أقول) في الاراد في اضافة الجمع الى الجمع (اضافة الجمع الى كل واحد) واحد من آحاد الجمع الآخر (ممنوع بل يجوز أن يعتبر أولا اضافة الآحاد الى الآحاد) ويكون المقصود افادة ذلك لكن لما كان تسمية الآحاد متعسرة أو مؤدية الى التطويل عبر عنه باضافة الجمع الى الجمع كما قال (ثم) اعتبر (اضافة الجمع الى الجمع) لأداء المقصود (فأفراد الجمع هي الآحاد المنقسمة فتدبر) فان قلت كأن حاصل الاستدلال أن أموالهم جمع مضاف وكل جمع مضاف للعموم أما الاول فضروري والثاني مسلم فلا توجيه لهذا الكلام قلت اضافة الجمع الى الجمع نوعان نوع يكون المقصود فيه اضافة الآحاد الى الآحاد ويعبر باضافة الجمع الى الجمع للاختصار فيفيد التوزيع ونوع يقصد فيه اضافة الجمع بالذات وأولا فيفيد عموم الحكم لكل واحد واحد فان أراد الثاني فالصغرى ممنوعة كما يفصح عنه عبارته وان أراد الاول فلا يفيد المستدل وانما أعرض عن التعرض لهذا الشق لكونه بعيدا من أن يريد به محصل في اثبات العموم بالنسبة الى كل واحد واحد ولك أن تقر بالجواب هكذا ان آحاد مطلق المال نوعان الاول الآحاد التي تحصل باضافة المال الى المالك فالزيد فرد من المال وكذا مال بكر وهكذا الثاني الاموال المعينة من الأنواع كالابل والبقر والغنم والذهب والفضة والاشخاص كهذا الذهب وهذه الفضة وغير ذلك فالجمع المضاف الى الجمع انما يعم الافراد من النوع الاول دون الثاني بدليل الاستقراء فان أرادوا بالكبرى القائلة ان كل جمع مضاف للعموم ما يشمل العموم الافراد من النوع الاول فسلم غير مفيد وان أرادوا العموم لجميع الافراد من النوع الثاني فممنوع بل هو أول المسئلة فتدبر (مسئلة * العام قد يتضمن مدحا وذا مثل ان الارراق نعيم وإن الفجار لفي جحيم فهذا) العام (هل يعم) جميع افراد أم لا قال (الأكثر) من الخفية والمالكية والحنابلة (نعم) يعم (خلافا للشافعي) رحمه الله فانه لا يعم عنده (حتى منع بعض) من الشافعية (الاستدلال بقوله) تعالى (والذين يكتزون الذهب والفضة ولا ينفقونها في سبيل الله فبشرهم بعذاب أليم يوم يحمى عليها في نار جهنم فتكوى بها جباههم وجنوبهم) الآية على وجوب الزكاة في الحلى من الذهب والفضة لا من اللؤلؤ وغيره بأن هذا العام وقع في معرض الذم فلا عموم له فيجوز أن لا يتناول الحكم الحلى وجه الاستدلال أنه روى البيهقي عن أم سلمة رضي الله عنها أنها

(الاصل الرابع من الاصول الموهومة الاستصلاح) وقد اختلف العلماء في جواز اتباع المصلحة المرسله ولا بد من كشف معنى المصلحة وأقسامها فنقول المصلحة بالاضافة الى شهادة الشرع ثلاثة أقسام قسم شهد الشرع لاعتبارها وقسم شهد لبطلانها وقسم لم يشهد الشرع لبطلانها ولا لاعتبارها أما ما شهد الشرع لاعتبارها فهي حجة ويرجع حاصلها الى القياس وهو اقتباس الحكم من معقول النص والاجماع وسنقيم الدليل عليه في القطب الرابع فانه نظر في كيفية استثمار الاحكام من الاصول المثرة ومثاله حكما أن كل ما أسكر من مشروب أو ما كول فيحرم قياسا على الخمر لانها حرمت لحفظ العقل الذي هو

قالت يا رسول الله ان لي أوصاحا من ذهب أوفضة أفكره هو قال كل شيء يؤذى زكاته فليس يكنز ومثله عن أمير المؤمنين عمر رضي الله عنه ليس يكنز ما أدى زكاته في رواية ابن أبي شيبة وعن جابر موقوفا في رواية ابن أبي شيبة ومرفوعا في رواية ابن عدي أي مال أدبت زكاته فليس يكنز وعن ابن عمر في رواية مالك وابن أبي شيبة موقوفا وفي رواية ابن مردويه مرفوعا ما أدى زكاته فليس يكنز وان كان تحت سبع أرضين وما لم يؤتز زكاته فهو كنز وان كان ظاهرا وعن ابن عباس موقوفا ما أدى زكاته فليس يكنز في رواية ابن أبي شيبة وعن أمير المؤمنين عمر قال يابني الله قد كبر على أصحابك هذه الآية فقال ان الله لم يفرض الزكاة الا لطيب بها ما بقي من أموالكم وانما فرض المواريث في أموال تبقى بعدكم فكبر عمر رواه ابن أبي شيبة في مسنده وأبو داود والحاكم وصححه والبيهقي في سننه وفي الحديث طول وروي الشيخان وأبو داود عن أبي هريرة أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال ما من صاحب ذهب ولا فضة لا يؤدي حقها الا جعلت له يوم القيامة صفايح ثم أحجى عليها نار جهنم ثم كوى بها جنبه وجهته وظهره في يوم كان مقداره خمسين ألف سنة حتى يقضى بين الناس فيرى سبيله إما الى الجنة وإما الى النار وهذه الروايات كلها مذكورة في الدرر المنتورة وبالجملة الاحاديث والآثار الصحاح من الصحابة والتابعين دلت على أن المراد بكنز الذهب والفضة الامتناع عن أداء زكاته ما هو عام في الآية فيتناول الحكم الحلي هذا واعلم أنه ذهب الشيخ عبد الواحد بن زيد من كبار أولياء الله تعالى ومن كبار أصحاب شيخ الجماعة الحسن البصري قدس سرهما الى أن المراد بالكنز في هذه الآية امساكهما فارغين عن الخوايج الضرورية ليلا فعندهم يجب انفاق ما بقي من قوت نفسه وقوت عياله وامامه في هذا أبو ذر الغفاري صاحب رسول الله صلى الله عليه وسلم ذو المناقب الرفيعة لم يشرك طرفة عين في الجاهلية ولا في الاسلام كان يعبد الله وحده لا شريك له قبل مجيء الاسلام أيضا رضي الله تعالى عنه (لأنه عام بصيغته) لان الكلام فيه (ولا معارض) لعمومه فان المدح والذم لا يصلحان للمعارضة بالضرورة وغيرهما مفروض الانتفاء المخصوصون (قالوا) هذا العام (سبق بقصد المدح والذم وقد عهد فيهما المبالغة) والمبالغة لا تكون فيما هو واقعي بل ذكرا ليس واقعا (أقول) ان أريد أنه لقصد انشاء ما نقول (لأنه سيق له وانشاء لذلك) حتى يصح ذكرا ليس بواقع (بل اخبار) عن أمر واقعي (فيه مدح لا ترى الاخبار بالحمد عن الحمد) وكذا بالذم عين الذم وان أريد أنه خبر سبق للذم والذم بذكرا ليس بواقع فباطل فان شأن الله تعالى بربى عنه بل هو كذب يستحيل عليه سبحانه فاندفع أن المستدل لم يدع أنه انشاء للذم أو الذم حتى يتوجه بل غرضه أن المدح والذم مما عهد فيه المبالغة وبعد فيه تأمل كما لا يخفى (وأجيب في المختصر بأن التعميم أبلغ) في المدح والذم فان تناول الحكم للمثال ثلاث يفيد الأبلغية في الحكم (فالسوق) للذم والذم (لا يدل على عدم ارادته) بل يؤكده ارادته فلا يصلح قرينة على الصرف عن العموم (قيس) في اثبات أن السوق لهم ما يدل على عدم العموم (المبالغة لا يتحقق بذكرا هو الواقع بل) يتحقق (بذكرا العام وعدم ارادة العموم) فالسوق للذم صارف عن العموم والافات المبالغة (أقول) عدم تحقق المبالغة بذكرا هو الواقع ممنوع (بل يتحقق) به أيضا (فان ذكر جميع الامثال ومدحهم مبالغة في مدح كل واحد واحد لانه زيادة) أي لان ذكر الجميع ومدحهم زيادة على مدح واحد واحد وثاقه لثبوت الحكم لكل والمبالغة هي الوثاق في الحكم (ولا يلزم) في المبالغة (أن يكون) الكلام (اغراقا) مخالفا للواقع ثم انه ربما يقرر بأن الاكثر في الاستعمال عند قصد المدح والذم ذكرا العام وعدم ارادة العموم فالخصوص أكثر فهو المتبادر وجوابه أنا لا نسلم ذلك مطلقا بل في كلام المجازين وأما في كلام الله ورسوله فلم يوجد أقل قليل فضلا عن الاكثرية ثم انه لا قطع أيضا أن في كلام الشعراء المجازين عدم ارادة العموم بل يجوز أن يكونوا أرادوا العموم وكذبوا فانهم غير متعنين عنه كما قال تعالى والشعراء يتبعهم الغاؤون ثم انه لو سلم الكثرة فلا يوجب التبادر فان كثره مطلق

مناط التكليف فتحرىم الشرع الجردليل على ملاحظة هذه المصلحة القسم الثاني ما شهد الشرع لبطلانها مثاله قول بعض العلماء لبعض الملوك لما جامع في نهار رمضان ان عليك صوم شهرين متتابعين فلما أنكر عليه حيث لم يأمره باعتناق رقبة مع اتساع ماله قال لو أمرته بذلك لسهل عليه واستحقق اعتناق رقبة في جنب قضاء شهوته فكانت المصلحة في إيجاب الصوم لينزجر به فهذا قول باطل ومخالف لنص الكتاب بالمصلحة وفتح هذا الباب يؤدي الى تغيير جميع حدود الشرائع ونصوصها بسبب تغير الاحوال ثم اذا عرف ذلك من صنيع العلماء تحصل الثقة للوكلاء بفتواهم وظنوا أن كل ما يفتون به فهو تحريف من جهتهم

المجاز في لفظ لا توجب تبادره بل انما يتبادر اذا كان معنى معيناً استعمل فيه اللفظ استعمالاً شائعاً وأما اذا كان لفظ مستعملاً في معنى في استعمال وفي آخر في معنى آخر وهكذا وهذه الاستعمالات تغلب على استعمال الحقيقة فلا يوجب التبادر وقد مر من قبل ما يعينك على فهم هذا فتذكر **(مسئلة *)** اذا علل الشارع حكماً بعللة بأن يقول المجرى حرام لانه مسكر عم في محالها أي فيما يوجد فيه تلك العلة (بالقياس) لا بالصيغة قال مطلع الاسرار الالهية نص عليه الامام الشافعي رضي الله عنه (وقيل) عم (بالصيغة) وعليه النظام (و) قال (القاضي أبو بكر) الباقلاني (لا يعم أصلاً) لا بالقياس ولا بالصيغة بل يحتاج الى دليل زائد كالمناسبة وتنقيح المناط وغيرهما (لنا الظاهر استقلال العلة بالعلية وكما وجدت العلة المستقلة وجد المعلول) فيلزم العموم في محال العلة (وليس) هذا العموم (بالصيغة) والالكان قوله أعنتت زيدا لسواده اقتضى عتق جميع السودان من عبده) لانه حينئذ بمنزلة أعنتت كل أسود (واللازم باطل اتفاقاً) فاللزم مثله فان قلت هذا يلزم على تقدير العموم بالقياس أيضاً فانه يكون بمنزلة أعنتت كل أسود في عموم الحكم لظهور استقلال العلة بالعلية قلت لافانه ما جعل القياس في الشرع سبباً للعتاق أو الطلاق بل لا بد من صيغة دالة عليه دلالة وضعية أو عرفية فلا يلزم على تقدير عدم العموم بالصيغة كما لا يخفى على الخادم للقواعد الفقهية (أقول فيه تأمل) يمنع الملازمة (لان السواد علة صحيحة) للاعتاق (غير مستلزمة) له (بالضرورة بخلاف الاسكار) فانه علة مستقلة فلا يلزم من العموم في العلة المستلزمة العموم في العلة الصحيحة (فتأمل) فانه لا يتم لان العموم لو كان بالصيغة لكان مقارنة للام العلي وما في معناه يدل على العموم ولا دخل للاستقلال والاستلزام فيلزم العتق ضرورة أنه صدر من أهل الاعتاق صيغة دالة عليه وضعا أو عرفا قال في الحاشية الكلام في العلة الجعلية لا الواقعية حينئذ هما سواء فتأمل ففيه كلام بعد ووجه بان الخطابات الالهية وان كانت معللة بالعلل الجعلية لكنها متضمنة لأحكام متعدية فان الشارع انما وضع العلة علة لتحقيق الحكم وإنما وجدت تلك العلة فاعلة لازمة للحكم بخلاف هذه العلة لانها ليست علة للحكم حتى تستلزمه بل لصحة الاعتاق فلا يلزم منه الا صلوحه للاعتاق لا تحققه هذا والحق ما قررناه ولا يرد عليه شيء فتدبر قال (القاضي) يحتمل أن يكون خصوصية المحل جزأ منها) فلا يتجاوز الحكم غيرها (قلنا) أو لاهذا الاحتمال (ضعيف) فلا يعتد به وثانياً انه يلزم بطلان القياس مطلقاً للعموم بالصيغة (قالوا حرمت الخمر لاسكاره كحرمت المسكر) والثاني عام بالصيغة فكذا الاول (قلنا) حرمت الخمر لاسكاره مثل حرمت المسكر (في أصل عموم الحكم) فان الحكم فيه عام (لا في كونه) أي العموم (بالصيغة) فلا يفيده كم مسلم وما يفيد كم ممنوع وكيف يسلم فانه مساو للدعي في الجهالة (أقول لا بد) في حرمت الخمر لاسكار (من اعتبار الكبرى الكلية للاستلزام) أي لاجل استلزامه الحكم المعلل به فان المقدمة الواحدة لا تفيد شيئاً فتقدير الكلام هكذا لانه مسكر وكل مسكر حرام (وانما عمومها) أي عموم الكبرى (بالصيغة لان المقدر كالمفوض) في كونه لفظاً متصفاً بالعموم فهو اذن بالصيغة (فتأمل) فانه لا يتم اذ يجوز أن يكون الغرض بيان نفس علة الحكم لا الاستدلال على الحكم حتى يحتاج الى الكبرى الكلية هذا محصل الحاشية قال مطلع الاسرار الالهية القائل بالعموم بالصيغة لا يقول ان صيغة العلة دالة على العموم مطابقة فهو باطل قطعاً ولا يليق بحال عاقل أن يريد له ولعل مقصوده أن التعليل يقتضي ثبوت الحكم عموماً بطريق دلالة النص ولذا قال به من نفي القياس فلا يستعان بالقياس هذا وهذا كلام متين لكنه يجب أن يتطرق في أنه ان أريد أن هيئة هذا التركيب من الاقتران بحرف التعليل موضوع لغة أو عرفاً لتعميم الحكم فهو أيضاً باطل والالزم في أعنتته لسواده عتق جميع السودان بصدور تركيب لفظي دال على الاعتاق ممن هو أهل له كما مر وان أريد أن تبين علة مستقلة صالحة للاستلزام بوجوب العموم ضرورة بحيث لا يحتاج الى شرع القياس فهذا بعينه ما ينقله المصنف عن الحنفية والامام أحمد

بالرأى القسم الثالث ما لم يشهد له من الشرع بالبطلان ولا بالاعتبار نص معين وهذا في محل النظر فلنقدم على تمثيله تقسيما
آخر وهو أن المصلحة باعتبار قوتها في ذاتها تنقسم الى ماهي في رتبة الضرورات والى ماهي في رتبة الحاجات والى ما يتعلق
بالحسينات والتزيينات وتتقاعدا أيضا عن رتبة الحاجات ويتعلق باذيال كل قسم من الاقسام ما يجري منها مجرى التكلفة
والتمتع لها ولنفهم أولا معنى المصلحة ثم أمثلة مراتبها أما المصلحة فهي عبارة في الاصل عن جلب منفعة أو دفع مضرة ولسنا
نعني به ذلك فان جلب المنفعة ودفع المضرة مقاصد الخلق وصالح الخلق في تحصيل مقاصدهم لكننا نعني بالمصلحة المحافظة

ويختاره أن التخصيص بالعلة يوجب الحكم في الفرع من دون توقف على شرع القياس لجلاء الامر فيه فان النزاع لفظي
(مسئلة * لا آكل مثلاً) أي كلما ورد النفي على فعل متعد ولم يذكر المفعول به ولا قامت قرينة عليه بعينه (يفيد العموم)
بالنظر الى المأ كول (اتفاقاً لان انتفاء الحقيقة) انما يكون (بانتفاء جميع الافراد فلو نوى مأ كولا دون مأ كول لا يصح
قضاء اتفاقاً) لانه نية خلاف الظاهر من الكلام وفيها منفعة فلا يقبله القاضي الحاكم بالظاهر (ولا) يصح (ديانة عندنا
خلاف الشافعية) فهذا العموم غير قابل للتخصيص عندنا خلافاً لهم وعنون مشايخنا الكرام بأن هذا غير عام عندنا باعتبار
المأ كول خلاف الشافعي رحمه الله فان كان غرض المصنف الرد عليهم رحمه الله بقوله يفيد العموم فلا يصح فانهم أرادوا
بالعموم عموماً قابلاً للتخصيص كما وأما سابقا فانه المبحوث عنه في الاصول ثم ينو عدم العموم على أن المأ كول مفهوم اقتضاء
فليس هناك لفظ يدل عليه ملفوظ أو مقدر حتى يتم أو يخص واعترض عليه الشيخ ابن الهمام بأن مقتضى ما يعتبر لتصح
الكلام أو صدقه وههنا لا يتوقف صحته ولا صدقه على المأ كول فانه كثيراً ما ينزل المتعدي منزلة اللازم فلا يتوقف صحته على
اعتبار المأ كول واعترف بالقبول ما قال المصنف (ويتم فرع على أنه هل يلزم تقدير المفعول به) في مثله ويكون مطمح نظر
المتكلم (فيقبل التخصيص) لان المقدر كالملفوظ واليه ذهب الشافعية (أولاً) يلزم تقدير المفعول به ولا يكون مطمح نظره
بل يفهم ان فهم اللوازم الغير المقصودة (فلا) يقبل التخصيص وهذا الاعتراض ساقط فان من الضروريات أن الأكل
لا يتحقق بدون المأ كول فهو من لوازمه وصحة المزموم لا تتصور بدون اللازم فهو مفهوم لتصحح الكلام فيكون من المقتضى
وتنزيله منزلة اللازم انما يقتضي عدم ارادة المتكلم اياه وعدم تقديره في نظم الكلام لانه يصح ان فهمه من غير ان فهم المأ كول
كيف وهذا لا يصح ثم ان ما قرره واعترف به أيضاً هو أن اليه فان عدم التقدير ان اراد به عدمه بحيث لا يكون مفهوماً
للخاطب أصلاً فهو باطل كيف وقد اعترف بالعموم فان لم يكن لازماً مفهوماً فأى شيء يتم وان اراد به عدمه فانه لا يتعلق ارادة المتكلم به
وان كان مفهوماً للخاطب ان فهم اللوازم الغير المقصودة لتعقل معنى الاكل ويتحقق فقد ثبت كونه اقتضاء لانه مما يفهم
لصحة الكلام لان جهة انه تابع له فتدبر (لنا أولاً لو قبل) التخصيص (باعتبار المفعول به لقبيل) التخصيص (باعتبار
المفعول فيه) فلو اراد الاكل في يوم معين صح ولا يثبت وذلك لان الفعل كما لا يوجد بدون المفعول به وهو من لوازمه كذلك
لا يوجد بدون الزمان والمكان ولا يتصور وجود الفعل الا في زمان أو مكان فلو وجب التقدير للمفعول به بقرينة عدم وجود
الفعل بدونه لوجب التقدير للزمان والمكان بهذه القرينة وليس هذا قياساً في اللغة بل لاشتراك المقتضى اللغوي بتحديد الحكم
(واللازم باطل اتفاقاً على ما صرح به الامام) فخر الدين الرازي من الشافعية (في المحصول فالترام ابن الحاجب) جواز التخصيص
باعتبار المفعول فيه (خرق الاجماع) اعلم أنه ذكر صاحب الكشف أن قوله ان أكلت وان شربت لا يصح فيه تخصيص
طعام دون طعام وشراب دون شراب ديانة وقضاء وكذا لا يصح في قوله ان خرجت نية مكان دون مكان وكذا في قوله ان اغتسلت
نية سبب دون سبب وكذا في قوله ان اغتسل اليوم في هذه الدار لا يصح نية فاعل دون فاعل ثم قال وفي هذه المسائل كلها
خلاف الشافعي رحمه الله وهذا يدل دلالة واضحة على أنه لا اتفاق ونقل بعض شراح المنهاج من الشافعية الخلاف فيه أيضاً
لكن هذا المنع لا يضر كثيراً فان هذا خلاف الضرورة الاستقرائية لان الاستقرار الصحيح شاهد بانه لا يخطر بالبال الزمان
والمكان وغيره من المتعلقات عند اطلاق الفعل أصلاً حتى يصح التخصيص وأيضاً لم ينقل الخلاف في الحال أصلاً (وما قيل)
فرق بين المفعول فيه والمفعول به فان الثاني لازم لتعقل الفعل دون الأول اذ الفعل (المتعدي ما لا يعقل الا بمتعلقه) فيجب
التقدير (فذلك) القول (باعتبار الوجود) مسلم فان وجود المتعدي بغير المتعلق غير معقول وكذا الزمان والمكان والحال

على مقصود الشرع ومقصود الشرع من الخلق خمسة وهو أن يحفظ عليهم دينهم ونفسهم وعقلهم ونسلهم ومالههم فكل ما يتضمن حفظ هذه الأصول الخمسة فهو مصلحة وكل ما يفوت هذه الأصول فهو مفسدة ودفعها مصلحة وإذا أطلقنا المعنى المخيل والمناسب في كتاب القياس أردنا به هذا الجنس وهذه الأصول الخمسة حفظها واقع في رتبة الضرورات فهي أقوى المراتب في المصالح ومثاله قضاء الشرع بقتل الكافر المضل وعقوبة المبتدع الداعي إلى بدعته فإن هذا يفوت على الخلق دينهم وقضاؤه بإيجاب القصاص أدبه حفظ النفوس وإيجاب حد الشرب أدبه حفظ العقول التي هي ملاك التكليف وإيجاب حد الزنا أدبه

وغيرها وأما الحاجة في الإرادة فلا (لما تقرر) في علم المعاني (أن كثيرا ما ينزل المتعدي منزلة اللازم) فلا يحتاج إليه في الإرادة أصلا فلا يقدر (و) قال (في شرح المختصر المفعول به قد يحذف) نسيا منسيا بحيث لا يكون متعلق إرادة المتكلم (وقد يقدر) فيكون مراد المتكلم (والاثنتان آتيان في فصيح الكلام وإنما النزاع في الظهور) فذهب الحنفية إلى أن الظاهر الحذف نسيا منسيا والشافعية إلى أن الظاهر التقدير (أقول بنافيه) أي ينافي هذا التحريم من النزاع (الاتفاق على عدم الصحة قضاء) فإنه إذا كان ظاهرا في التقدير ويلزمه قبول التخصيص فنيته نية موافقة للظاهر فيقبله القاضي الحاكم بالظاهر (فتأمل) وهذا ليس بشئ فإن التقدير وأن كان عنده على ما يقتضيه الظاهر لكن التخصيص نفسه خلاف الظاهر كيف لا وبالتقدير إنما يكون المفعول كالمذكور العام والتخصيص فيه خلاف الظاهر فلا يقبل قضاء وهذا ظاهر جدا واعتراض أيضا أن لهم أن يقولوا يكفي للتصديق ديانته صحة التقدير ولو كان خلاف الظاهر فإنه إذا صح التقدير ونوى المفعول مقدرًا مخصوصًا فقد نوى ما يحتمل اللفظ فيقبل فيما بينه وبين الله تعالى ديانته أجاب في الحاشية لو قدر كان كلاً آكل كلاً وإنما النزاع في نفس لا آكل بأن نفي حقيقة الفعل وحدها هل يحتمل التخصيص أم لا وهذا شئ عجيب فان ما ل هذا يرجع إلى أن بعد حذف المفعول به وإرادة نفي حقيقة الفعل النزاع في صحة التخصيص باق وتجويز التخصيص بعد هذا لا يليق بحال عاقل فاطنك بمن هو ذو اليد الطولى في العلوم والمعارف ذلك الإمام الشافعي رحمه الله ثم هذا مخالف لما بيني الكلام عليه في صدر المسئلة من تقدير المفعول به فيجوز التخصيص والحذف فلامع أن الفعل في الأول يصير مقيداً ولا يبقى مطلقاً ثم إن كتب الشافعية كلها مشكونة بأن مبني جواز التخصيص وجوب تقدير المفعول به وظهور الكلام في تقييد الفعل المتعدي به ومبني عدم جواز التخصيص ظهور الكلام في عدم التقدير فينبذ قد تقرر الشبهة في مقرها من أن ظهور الحذف لا ينافي جواز النية ديانته فإن إرادة خلاف الظاهر مقبولة عند العليم بالسرائر وقد ورد في الحديث الصحيح وإنما كل امرئ ما نوى وتحقيق مذهبي أن مثل هذا الكلام ظاهر في عدم تقدير المفعول به وعدم اعتبار تقييد الفعل به فتقدير المفعول به خلاف الظاهر فيحتاج إلى القرينة الصارفة كسائر المجازات فإذا ظهرت قرينة دالة على المفعول به بعينه تعين التقدير والا لا يصح وما قال شارح المختصر إن التقدير والحذف كلاهما آتيان في فصيح الكلام إن أراد أنهما متساويان في الاتيان فمنوع كيف وهو نفسه قد سلم الظهور وإن أراد أنيانهما في الجملة ولو كان أحدهما بالقرينة فهو الحق المختار والكلام ههنا فيما إذا لم يكن قرينة دالة على تقييد الفعل بشئ بعينه ولا يكون قرينة معينة للمفعول به سوى أن الفعل متعد وقد عرفت أنه لا يصلح قرينة والالكان ذكر الفعل قرينة على المتعلقات الأخر كالحال وغيرها فإذن إرادة المفعول به واعتبار تقييد الفعل به من دون قرينة معينة للمفعول به وصارفة عن إرادة نفي الفعل مطلقاً خارج عن قوانين اللغة فهذه الإرادة كإرادة الطلاق من لفظ الصلاة وقبول نية خلاف الظاهر عند العليم الخبير إنما يكون إذا كان على وفق القوانين اللغوية فلا يصح نسبة ما كوله دون ما كوله أصلاً وتبين المطلوب بأقوم حجة لا يحوم حوله شبهة أصلاً وأما قوله صلى الله عليه وسلم وإنما كل امرئ ما نوى فخصوص بالأمور الأخرى والمعنى لكل امرئ ما نوى من طلب الدنيا والرياء والسمعة أو مرضاة الله تعالى كما يدل عليه سياقه وشأن نزوله فإنه نزل في المهاجرين فنهى من هاجر لله ومنهم من هاجر للدنيا كما سيجيء إن شاء الله تعالى ولو تنزلنا فهذه الانشآت مخصوصة من عموم هذا الحديث بدليل وقوع طلاق الهازل فافهم وعلى هذا لا يرشئ (و) لنا (ثانياً أن الأكل مطلق) عن التقييد بالمفعول وليس هو لازماً في الاستعمال (فلا يصح) تفسيره بمخصص لأنه مقيد ليس مدلولاً له بأحدى الدلالات ولا قرينة عليه فلا يجوز أيضاً قديقال الشافعية يقولون إن التقدير ضروري لأن المفعول من لوازم الفعل فلا يقتنعون على أن الأكل مطلق بل يمنعونه ولو قيل إن خصوص لا آكل

حفظ النسل والانساب واجباب زجر العصاب والسراق اذ به يحصل حفظ الاموال التي هي معاش الخلق وهم مضطرون اليها وتحريم تقويت هذه الاصول الخمسة والزجر عنها يستحيل أن لا تشمل عليه ملة من الملل وشريعة من الشرائع التي أريد بها اصلاح الخلق ولذلك لم تختلف الشرائع في تحريم الكفر والقتل والزنا والسرقه وشرب المسكر أما ما يجري مجرى التسمية والتمتع لهذه المرتبة فكقولنا المماثلة مربية في استيفاء القصاص لانه مشروع للزجر والتشفي ولا يحصل ذلك الا بالمثل وكقولنا القليل من الخمر انا حرم لانه يدعو الى الكثير فيقاس عليه النبيذ فهذا دون الاول ولذلك اختلفت فيه الشرائع أما تحريم السكر

يفيد نفى الاكل المطلق عرفا يقال لو سلم فلا كلام في خصوص هذا الفعل ودفعه ظاهر فان التقييد بالمفعول به ليس في اللفظ فلا بد من قرينة زائدة دالة عليه وعلى خصوصه وليست اذ الكلام فيما لا قرينة على تقدير المفعول به وأما كون الفعل متعديا فلا يصلح قرينة لما مر أنه كثيرا ما ينزل منزلة اللازم واذا لم يثبت قرينة دالة على التقييد بالمفعول بقي الفعل مطلقا والمطلق لا دلالة له على الخاص بوجه من الوجوه فافهم (ومنع) الشيخ (ابن الحاجب الاطلاق) أي اطلاق الفعل (لاستحالة وجود الكلي) الطبيعي (في الخارج) فالمطلق لا يكون موجودا (مدفوع بما تقرر) في مقره (أن المشتقات تدل على الطبيعة من حيث هي) ولا تدخل فيه لوجود الكلي الطبيعي وعدمه فالاطلاق ثابت ولا مجال للمنع (وبما حقق من وجود) الكلي (الطبيعي بعين وجود الافراد) والمراد به الطبيعة من حيث هي لا هي من حيث الاطلاق حتى ينافي الوجود كما زعم هذا الشافعية (قالوا الا كل مثل لا آكل آكل والثاني يقبل) التخصيص (بالاتفاق) فكذا الاول (قلنا) ان المماثلة متنوعة و (ان) كالا يدل على فرد ما فانه مصدر منون) وهو للفرد المنتشر (فالوفر بعين قبل وأما الفعل فهو للحقيقة من حيث هي) من غير دلالة على الفردية (فتفسيره ببعض الافراد) دون بعض (لا يقبل فتدبر) فان قيل المنون أيضا مطلق فلا يجوز تفسيره بعين كالمصدر المفهوم في الفعل وأيضا ان المصدر مؤكد فالمعنى المفهوم في الفعل ومدلول المصدر المصريح واحد قلت المصدر المفهوم في الفعل من حيث هو لا يجوز تقييده لعدم الدلالة على الفردية أصلا وأما المصدر المنون فدال على الفردية وقدير اذ مطلق الفردية وهو حقيقة فيها وقدير اذ فرد خاص وهو مجاز فيه وكونه للتأكيدي ليس حتما فيه بل قد يكون لبيان النوع أو العدد فيجوز أن يراد نوع خاص أو عدد خاص وأما المصدر المفهوم في الفعل فليس صالحا لأن يراد به فردا أصلا فان الفردية تنافي الاشتقاق منه فان قلت أليس علماء البيان قالوا ان في الفعل استعارة تبعية وماتلك الالتصاف في المصدر المفهوم في الفعل وقد أبيت ههنا من ارادة المقيّد عن المصدر المذكور فالجواب عنه أن لا يمنع التجوز في المصدر المشتق منه ليتجوز بحسبه في الفعل وانما يمنع تقييد المصدر المفهوم في الفعل اذ المقيّد لا يصلح لكونه مشتقا منه ولا يصلح للانتساب الى ذوات كثيرة على ما هو حاصل المشتق والاستعارة التبعية هي الاول والمنوع هو الثاني فتأمل ثم انهم قالوا يلزم على هذا أن لا يصح نية السفر في لا يخرج ولانية الثلاث في بائن أجاب بقوله (أقول اعلم أن بعض الطبائع يكون مشككا) فيكون في بعض أشد وفي بعض أضعف (فهو في حد حقيقة متنوعة يقبل التجزئ وتفاوت الأحكام فالنوى مرتبة من مراتبها صم) تجوزا (كالخروج سفرا وغيره) فانه مشكك فيهما فارادة السفر من الخروج صحيحة (والبينونة خفيفة وغليظة) فيصح ارادة أحد النوعين (فافهم) وفيه شيء فان المتواطئ كالمشكك في هذا الحكم لأن نسبة الافراد الى المتواطئ كنسبتها الى المشكك فكما يصح ارادة بعض المراتب من المشكك تجوزا كذلك يجوز في المتواطئ فلا فرق بين لا آكل وبين لا يخرج فالحق اذن أن يقال ان الفرد الحاصل من التقييد بالمفعول لا يجوز ارادتها في آكل فلا يجوز ارادة آكل تفاحا أو خبزا فان التقييد بالمفعول غير ملحوظ للتكلم لكونه محذوفاً فانساهم نسيا وكذا لا يجوز ارادة هذه الافراد من الخروج في لا يخرج فلا يراد الخروج الى كوفة أو بصرة وانما يجوز فيه ارادة بعض الانواع فانه تصرف في المنطوق فانها أفراد لا بالنسبة الى المفعول ولا يجوز أن يراد أفرادا الا كل مع قطع النظر عن التقييد بما كقولنا أيضا لان حقيقة ليست الا حركات خاصة للبعين ولا يراد خصوصيات هذه الحركات عرفا وليس الكلام ههنا في ارادة هذه الافراد بخلاف ما اذا صرح بالمصدر فانه مصدر منون وهو قد يكون لبيان النوع فيجوز أن يعتبر التنوع باعتبار التقييد بالمفعول الماء كقولنا أما لا آكل فليس فيه المصدر للتنويع ألا ترى أن النخلة أجمعوا على أن المصدر المؤكد لا يكون للنوع ولا يشئ ولا يجمع فهذا يدل دلالة واضحة على أن المصدر المؤخوذ في الفعل لا يصلح دالا على الوحدة أو التعدد والالجاز تأكيده بما يكون النوع

فلا تنفل عنه شريعة لان السكر يستدباب التكليف والتعبد ((الرتبة الثانية)) ما يقع في رتبة الحاجات من المصالح والمناسبات كتسليط الولي على تزويج الصغيرة والصغير فذلك لا ضرورة اليه لكنه محتاج اليه في اقتناء المصالح وتقييد الاكفاء خيفة من الفوات واستغناء المصالح المنتظر في المال وليس هذا كتسليط الولي على تربيته وارضاعه وشراء الملبوس والمطعم ولا جله فان ذلك ضرورة لا يتصور فيها اختلاف الشرائع المطلوب بها مصالح الخلق أما النكاح في حال الصغر فلا يرهق اليه توقان شهوة

أو العدد وهو المثنى أو المجموع فافهم وأيضاً قد بينا أن تقدير المفعول خلاف الظاهر لا يعتبر بدون قرينة دالة على تعيينه فتدبر وأحسن التدبر فان الحق لا يتجاوز عما عليه مشايخنا الكرام ((مسألة)) الاستواء بين الشيئين أيا كان الشيئان (بوجه ما معلوم الصدق) فان كل شيئين متشاركين في وصف وأقله الشيئية والوجود (وسلب الاستواء مطلقاً) من جميع الوجوه (معلوم البطالان) لتحقيق نقيضه الذي هو الاستواء بوجه ما (فلا يفيد الاول ولا يصدق الثاني الا) لكن يفيد ثبوت الاستواء ويصدق سلبه (ببعض الوجوه) المعينة (فقوله) تعالى (لا يستوى) أصحاب النار وأصحاب الجنة أصحاب الجنة هم الفائزون (الآية عام مخصوص لا مخالفة فيه كما ظن) في شرح المختصر وغيره وكيف يجوز عاقل عموم سلب الاستواء من جميع الوجوه ولذا قيل في بعض شروح المنهاج ان المراد عمومها فيما يصح فيه العموم وبهذا قد دريت سقوط ما قيل في تأييد قول الشافعي وأثبت العموم والزام الخفية بان لا يستوى ورد فيه النفي على مطلق الاستواء اذ لا تقييد فيه فلا يصح تقييده بمتعلق من المتعلقات ولا يصح تخصيصه أيضاً بالاحكام الأخرى وصار مثلاً لا آكل وذلك لان نفي المطلق غير معقول ولا يصح عمومها أصلاً فضلاً عن أن يذهب اليه ذاهب فالعقل ههنا قرينة التقييد بالمتعلق فليس مثلاً لا آكل فالتأنيق التقييد وجواز التخصيص فيما يكون فيه قرينة دالة على التقييد صارفة عن الاطلاق فلا بد من تقدير المتعلق في لا يستوى وتعلق لحاظ المتكلم اليه والمقدر كالمفوض فيصح تخصيصه فافهم (وانما النزاع أن عمومها بعد ما خصص) بما يصح (هل يخص الآخرة) وأحكامها من الثواب والعقاب (كما هو رأي) لا مام (أبي حنيفة فيقتل المسلم بالذمى لعموم آيات القصاص) من غير معارضتها هذه الآية وتلك الآيات مثل قوله تعالى لحر بالحر وقوله تعالى ولكم في القصاص حياة يا أُولِي الْأَلْبَاب وقوله النفس بالنفس (أو) أن عمومها بعد ما خصص (يعم الدارين) من الاحكام (كما ذهب اليه) الامام (الشافعي فلا يقتل) المسلم بالذمى عنده (لمعارضه الآيات) الدالة على وجوب القصاص مع هذه الآية ولا حجة مع قيام المعارضة (والظاهر مع) الامام (أبي حنيفة لقوله) تعالى في سياقها (أصحاب الجنة هم الفائزون) ولا شك أن المراد الفوز الاخرى ولان كون صاحب الجنة أو صاحب النار مما لا يدرك فانه موقوف على الخاتمة وذلك مما لا يدرك أصلاً فلا يدخل تحت حكم القاضي أنه من أهل الجنة فلا يقتل بمن هو من أهل النار واردة الكافر ظاهراً من أهل النار والمؤمن ظاهراً من أهل الجنة تكلف ومع هذا لا يصح أصحاب الجنة هم الفائزون (ولحديث ابن السيلاني) بالباء الموحدة واللام المفتوحة بينهما ما يراه ساكنة من التابعين ذكره ابن حبان في الثقات وضعفه الدارقطني كذا في التيسير (قتل رسول الله صلى الله عليه وسلم مسلماً بعهده) وقال أنا أحق بوفاء ذمته رواه أبو داود وعبد الرزاق والدارقطني عن ابن السيلاني عن ابن عمر مرفوعاً كذا في التيسير (ولقول) أمير المؤمنين (علي رضي الله تعالى عنه انما بذلوا الجزية لتكون دماً وهم كدمائنا) وأموالهم كأموالنا قال الشيخ ابن الهمام في فتح القدير لم يجدهم يخرجون بهذا اللفظ وروى الشافعي من طريق الامام محمد بسند فيه أبو الجنوب من كان له ذمة قدمه كدمنا ودينه كديننا وقال أبو الجنوب ضعيف وفي التيسير رواه الدارقطني أيضاً بسند فيه أبو الجنوب ثم ان قول أمير المؤمنين يحتمل أن يكون وجه الشبه نفس حرمة الدم لا وجوب القصاص فلا يصلح حجة والذي ورد في الصحاح من قول أمير المؤمنين لا يقتل مسلم بكافر وهذا ولم يخص دل على عدم اقتصاص المسلم بالذمى لكن الحق قول الامام أبي حنيفة رحمه الله فان النصوص القرآنية العامة لا يعارضها قول أحد كما لا يخفى * (مسئلة جواب السائل) حال كون هذا الجواب (غير المستقل كنعم يساوي السؤال في العموم اتفاقاً وفي الخصوص قيل كذلك) أي يساويه في الخصوص أيضاً اتفاقاً (وهو الاوجه وقيل) في أكثر كتبنا قال مطلع الاسرار الالهية ويدل عليه كلام الآمدي وبعض شراح المختصر لا اتفاق أصلاً بل (يعم) غير المستقل بعد السؤال الخاص (عند الشافعي لترك الاستفصال) أي السائل أو الراوي لم يستقصه ولو كان خاصاً بالاستفصال (وقيه ما فيه) فانه ليس موضع

ولا حاجة تناسل بل يحتاج اليه لصلاح المعيشة باشتباك العشائر والتظاهر بالأصهار وأموار من هذا الجنس لا ضرورة اليها
أما ما يجرى مجرى التهمة لهذه الرتبة فهو كقولنا لا تزوج الصغيرة الا من كفؤ و بمهر مثل فانه أيضا مناسب ولكنه دون أصل
الحاجة الى النكاح ولهذا اختلف العلماء فيه (الرتبة الثالثة) ما لا يرجع الى ضرورة ولا الى حاجة ولكن يقع موقع التحسين
والترزين والتيسير للمرايا والمراشد ورعاية أحسن المناهج في العادات والمعاملات مثاله سلب العبد أهلية الشهادة مع قبول

الاستفصال لان السائل انما كان سأل عن أمر خاص وفهم جوابه فلا مسأغ للاستفصال أصلا (وأما) الجواب (المستقل
فان كان مساويا) للسؤال في العموم والخصوص (يتبع) ذلك الجواب السؤال كما هو ظاهر (وان كان) الجواب (خاصا لا يعنى
الابالقياس) أو غيره من الدلائل (وان كان) الجواب (عاما واردة على سبب خاص سؤال مثل قوله) صلى الله عليه وآله
وأصحابه وسلم (في بئر بضاعة) حين سأل سائل عن ما يباقي فيه ثياب الخيض (ان الماء طهور لا يتجسه شيء) رواه الامام
أحمد والترمذي وأبو داود وهذا المثال انما يصح لو لم تكن الام للعهد كما قاله بعض الحنفية ان ماء بئر بضاعة كان جاريا في
البساتين وهو اشارة اليه في جواب استدلال أصحاب مالك بهذا الحديث على طهارة كل ماء والتفصيل مذكور في فتح القدير وفتح
المنان وشرح سفر السعادة (أو) سبب خاص (غير سؤال كما روى أنه) صلى الله عليه وسلم (مربشة ميمونة فقال أيما آهاب
دبغ فقد طهر) الحديث صحيح كافي فتح القدير وغيره لكن لم ينقل وقوعه في شاة ميمونة والذي وقع فيها قوله صلى الله عليه وسلم
هلا انتقمتم يا آهاب فقالوا انهم أمية فقال انما حرم أكلها رواه الشيخان (فعند الأكثر) من الحنفية والشافعية والمالكية
(العبرة للعموم اللفظ) فيعمل به (لخصوص السبب) حتى يخص الحكم به (و) المروي (عن الشافعي بالعكس) أي العبرة
لخصوص السبب للعموم اللفظ قبل هذا غلط وأشار المصنف الى رده بقوله (وصححه امام الحرمين) فانه أعرف بمذهبه وفي
بعض شروح المنهاج انه خطأ عن الامام وصرح الشافعي في كتابه المسمى بالام أن العبرة للعموم اللفظ وشدد النكير الامام الرازي
على من نسب هذا القول الى الشافعي ونسب فيه هذا القول الى الامام مالك وأبي ثور والمرنى (لنا أولا اللفظ عام) موضوع للعموم
فيجب العمل به الا لصارف ولا صارف يتخيل الا وروده على سبب خاص (وخصوص السبب) لا يصلح صارفا لايامه عما وضع بازائه
(لا يمنع العمل به) كما اقتضاه وهذا ظاهر (و) لنا (ثانيا تمسك الصحابة ومن بعدهم) من غير تكبير بالعمومات الواردة على
أسباب خاصة وهذا يفيد علماء ابا الجاع على عدم منع خصوص السبب عموم اللفظ وذلك (كآية السرقة) تمسكوا بها
(وهي واردة في سرقة المجن أورداء صفوان بن أمية) على ما ذكر في بعض التفاسير (وآية الطهار) نزلت (في سلمة
ابن صخر البياضي) هكذا في كتب الاصول والذي في كتب الحديث أن سلمة طاهر امرأته فأمره صلى الله عليه وآله وأصحابه
وسلم بالكفارة وأعطى من مال الصدقات ما يكفر به (أو أوس بن السامت) هكذا وجدت نسخ المتن وفي كتب الحديث بالصاد
والقصة أن الظهار كان طلاقا في الجاهلية فباعته خولة امرأة أوس بن الصامت الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فأخبرته الخبر
وقد كان قال أوس ما أرى الا وقد حرمت كما في رواية الطبراني فانطلقت الى رسول الله صلى الله عليه وسلم وجادلت رسول الله
صلى الله عليه وسلم فانزل الله تعالى قد سمع الله قول التي تجادلك في زوجها وهذا ثابت في الصحيح والسنن (وآية اللعان) نزلت
(في هلال بن أمية) كما في صحيح البخاري وغيره وقصته أنه وجد شريكا على امرأته فذكر لرسول الله صلى الله عليه وسلم فقال
اليينة أو حدى في ظهره فقال يا رسول الله اذ رأيت أحدا على امرأته رجلا يتطلى يلتمس اليينة فقال رسول الله صلى الله عليه
وسلم مقالته فقال والذي بعثك بالحق اني لصادق والله يبرئ ظهري عن الحد فزلت آية اللعان (أو عويمر) كما في الصحيحين
(الى غير ذلك) يطول الكلام بذكره المخصوصون بالسبب (قالوا أولا لو كان) الوارد في سبب خاص (عاما لجاز تخصيص
السبب) عنه (بالاجتهاد) لان نسبته اليه كنسبة سائر الافراد التي يجوز تخصيصها بالاجتهاد اما مطلقا أو بعد تخصيصه بقطعي
والتالى باطل بالاجماع (قلنا الملازمة ممنوعة للقطع بدخوله فانه جواب) والمطابقة واجبة فهذه المطابقة قرينة الدخول
والتخصيص بالاجتهاد انما يجوز للافراد التي لم تبدل القرينة على دخولها قطعاً فليس نسبته كنسبة سائر الافراد (وأجيب أيضا
بمنع بطلان اللازم) ولا اجماع (فان) الامام (أبا حنيفة) أخرج بالاجتهاد ولدا لامة الموطوعة لسيد هان من عموم قوله عليه
وعلى آله وأصحابه الصلاة و (السلام الولد للفراش) وللعاهر الحجر (فلم يثبت) أبو حنيفة (نسبه) أي نسب ولدا لامة

فتواه وروايته من حيث ان العبد نازل القدر والرتبة ضعيف الحال والمنزلة باستسحار المالك اياه فلا يليق بمنصبه التصدي
لشهادة أما سلب ولايته فهو من مرتبة الحاجات لان ذلك مناسب للصحة اذ ولاية الاطفال تستدعي استغراقا وفراغا والعبد
مستغرق بالخدمة فتفويض امر الطفل اليه اضرار بالطفل أما الشهادة فتتفق أحيانا كالرواية والفتوى ولكن قول القائل
سلب منصب الشهادة لخساسة قدره ليس كقول سلب ذلك لسقوط الجمعية عنه فان ذلك لا يشتم منه راحة مناسبة أصلا وهذا

الموطوعة (منه) أي من السيد (الابدعواه مع وروده في ولد وليدة زمعة وقد كانت أمة مستقرشة) كما روي في صحيح البخاري
وغيره أنه اختص سعد بن أبي وقاص وعبد بن زمعة فقال سعد يا رسول الله ان أخى عتبة بن أبي وقاص عهد الى أنه ابنه انظر الى
شبهه وقال عبد بن زمعة هذا أخى يا رسول الله ولد على فراش أبي وفي رواية الامام أبي يوسف في الامالي قال يا رسول الله هو أخى
ولد على فراش أبي أقرب به أبي فنظر رسول الله صلى الله عليه وسلم فرأى شهابين باعته فقال هو لك يا عبد بن زمعة الولد للفراش
والعاهر الحجر واحتجبي عنه يا سودة فلم تره سودة قط (ولما كان اخراج المورد غير معقول قيل) في توجيهه مذهب أبي حنيفة
رحمه الله (ما أخرج أبو حنيفة السبب الخاص الذي هو ولد زمعة) حتى يلزم اخراج المورد (بل أخرج ما سواه) في الحاشية
القائل العلامة الشيرازي من الشافعية (قيل) عليه (تنقيح المناط يدل على أن السبب الاستفراش ولا مدخل للخصوصية) أي
لخصوصية كونه ولد وليدة زمعة كما لا يخفى ولا شك في متانة هذا الكلام إلا أنه لم تكف أن يقول ان دلالة تنقيح المناط غير
مثبتة لخروج السبب فان السبب هو الخاص وأما المطلق فكما أن تنقيح المناط يوجب سببته كذلك اجتهدا آخر يخرجوه ولا
فساد فيه وليس فيه اخراج السبب أصلا فتأمل فيه (فالصواب في توجيه كلام أبي حنيفة ما نقل عن) الامام حجة الاسلام
(الغزالي وهو أن الحديث لم يبلغه) ولو بلغه لما أخرج (وبذلك) أي عدم بلوغ الحديث (صرح الامام) امام الحرمين
(في البرهان أقول) متبعاً للشيخ ابن الهمام (كل ذلك لعدم اطلاعهم بمذهب أبي حنيفة) رحمه الله والقول بعدم بلوغ
الحديث غير صحيح فإنه مذکور في مسنده (فان الامة ما لم تصر أم ولد ليست بفراش عنده والاخراج فرع الدخول) فلا
اخراج للامة الغير المدعو ولدها وان كانت موطوءة قال مطلع الاسرار الالهية الفراش كناية عن اجتماع الرجل مع أهله
كالاتحاد مع فراشه فالامة المسوسة تكون فراشاً بالمس كيف ولا يفهم في العرف من لفظ الفراش الدعوة نعم الاجتماع
المذكور أمر خفي لا بد من دليل دال عليه وهو الدعوة وعدم التكذيب مع ظهور الاتصال وانبساط الازدواج ولو كانت
الدعوة شرطاً لكانت الاولاد المولودة من السيد المقر بالوطء لكن لم يدع الاولاد كلهم عبيداً ويقول هذا العبد هذا
كلام متين إلا أنه لا يمكن أن يراد بالفراش الموطوءة كما هو قريب من المعنى الحقيقي فإنه يشمل الزنا أيضاً ويخرج المنكوحة الغير
الموطوءة فلا بد من كون الفراش عبارة عن حلال الوطء وهو مع كونه مشتركاً البعد يكون متناولاً للامة الغير الموطوءة فلا بد
من محمل آخر قد أطلق عليه وهو من كانت موضوعه لطلب الولد وهذا بالنسبة الصحيح واقرار السيد بالولد أو الحمل كما ورد
في رواية الامام أبي يوسف وأما عدم انفهامه عرفاً فلو سلم فليس ضاراً لان هذا معني شرعي عرف بالفراش وأما كونها
موطوءة أو منكوحة كما عليه الشافعي فليس مفهوماً في العرف ولا مشار إليه في الشرع بخلاف الاقرار فإنه مشار إليه في رواية
أبي يوسف رحمه الله فإنه استدلل على الاخوة بالتولد على فراش المقر بان ما في بطنها ولده وهذا يفيد أنهم كانوا عابدين باشتراط
الاقرار ثم ان الاقرار واجب على السيد عند ظنه بكونه من مائه فاذا لم يقر علم أنه ليس من مائه فلا يلزم كون الاولاد
المولودة من السيد عبيداً عند عدم الاقرار فإنه لا ينقل عن الاقرار ولو لم يقر مع علمه به فقد ترك الواجب وحينئذ يلزم كونهم
عبيداً ولا بعد فيه لان ترك الواجب يناسب شرع هذه العقوبة وأيضا لهذا الخوف بقربه ويأتي بالواجب فان الانسان
بجملته ينفر عن رقيق ما خلق من مائه فافهم وتأمل وما قالوا من اخراج ولد وليدة زمعة فأجاب بقوله (وأما وليدة زمعة فكانت
أم ولده كما قيل) يعني لا نسلم أن وليدة زمعة لم يدع ولدها ومن ادعى فعله البيان وهذا القدر يكفي لكان لما كانت الدعوة
ثابتة أو رد الكلام في صورة الدعوى وعلى هذا لا يرد عليه انه دعوى من غير دليل ثم الدليل لاثباته أمران أحدهما ما في
رواية الامام أبي يوسف وقدمه والآخر ما أشار اليه بقوله (وبدل عليه لفظ وليدة فإنه فعيلة بمعنى فاعلة) فالوليدة بمعنى والدة
واذا أضيف الى زمعة يتبادر منه أنها ولدت له من مائه وهي أمته فلا يكون ووطؤه باهازا وهذه التسمية كانت من قبل فلا بد

لا ينفك عن الانتظام لو صرح به الشرع ولكن تتنفي مناسبتة بالرؤية والفتوى بل ذلك ينقص عن المناسب الى أن يعتذر عنه والمناسب قد يكون منقوصا فيترك أو يحترز عنه بعذر أو تقييد كتقييد النكاح بالولي أو يمكن تعليله بفتور رأيها في انتقاء الأزواج وسرعة الاغترار بالظواهر لكان واقعيا في الرتبة الثانية ولكن لا يصح ذلك في سلب عبارتها وفي نكاح الكهف وهو في الرتبة الثالثة لان الالقي بحسن العادات استحياء النساء عن مباشرة العقد لان ذلك يشعر بتوقان نفسها الى الرجال ولا يليق ذلك

أن يكون لولد آخر ولدته له والظاهر أنه يقرر الرجل بولده فتثبت أمومية الوالدة بالولد السابق فلا يرد أن الوالدة أهم من أن تكون بالزنا أو بكون الولد له أول غيره ثم على تقدير أن يكون له أهم من أن يكون مع الدعوى أو مع غيرها ثم تنزل وقال (على أنه منع أنه صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم أثبت نسبه بقوله هو لا بل معناه هو ارباك) فأنت مالكه وعنى قوله الولد للفراس أن دعوا كما باطلة فان الولد انما يكون للفراس وليس ههنا فراس لاحد أما زمعة فلمع عدم الدعوى وأما عتبة فلا نه عاهر فلا يرد انه على هذا لا يرتبط قوله الولد للفراس الخ مع قوله هو لا ولا يطابق الجواب السؤال أصلا فان الدعوى كانت في النسب دون الملك ولا يرد أيضا أن كون الام للملك ممنوع بل لمطلق الاختصاص وهو قد يكون بالنسب فانه منع على منع خارج عن قانون التوجيه (ويؤيده قوله) عليه وآله وأصحابه الصلاة والسلام (لسودة) بنت زمعة أم المؤمنين (وأما أنت فاحتجبي منه فانه ليس لك بأخ) فان سلب الاخوة عنه ابنت زمعة واثبات البنوة لزمعة متنافيان وأشار بصيغة المجهول الى ضعفه فانه ورد في صحيح البخاري أنه شركه في الميراث وفي بعض الروايات هو أخوك وأما الأهر بالجواب فاعلم أنه صلى الله عليه وآله وسلم علم انه ليس من ماء زمعة فأمرها احتياطا كما جاء لما رأى من شبه عتبة أو يقال أمهات المؤمنين مخصوصات بالحجاب ممن لم يصدق القلب بالقرابة المحرمة فانهن لسن كاحد من النساء فتدبر (وقالوا) ثانيا (لوعم) الوارد على سبب خاص (لم يكن لنقل السبب) اليها (فائدة وقد دونوا) الصحف (فيه قلنا) لانسلم الملازمة وانما يلزم لو كانت الفائدة منحصرة في تخصيص الحكم وليس كذلك بل (فائدة منع تخصيصه بالاجتهاد) ومعرفة أنه نص فيه (وربما تكون معرفة الاسباب قرينة على فهم المراد) وهذا أجل فائدة (و) قالوا (ثالثا لو قال لا تغدي في جواب) من قال تعال (تغدي عندي لم يعم) فلا يحث الا بالتغدي عنده (قلنا) ان مقتضى حقيقة الكلام العموم لكن صرف عنه الى خصوص التغدي و (ذلك يعرف خاص) فيه دون غيره (ولهذا لو زاد اليوم) وقال لا تغدي اليوم عم وحث بالتغدي ولو في نيته (على أن) الامام (زفر ينع الملازمة) ويقول يعم أيضا (و) قالوا (رابعاً على تقدير العموم) أي عموم الوارد على سبب خاص (لم يكن) الجواب (مطابقاً) للسؤال والمطابقة واجبة (قلنا) ليس المطابقة الا كون الجواب بحيث يفهم منه حال المسؤل عنه وقد حصل ههنا معرفة حال المسؤل عنه مع معرفة أشياء أخرى فطابق وزاد اذ (الزيادة لفائدة) أخرى (لاتنفي المطابقة و) قالوا (خامساً) العام الوارد على سبب خاص (نص في السبب فقط) بالاتفاق (وقد كان) في وضع اللغة (ظاهراً في الكل) فانصرف عن الموضوع له الى معنى مجازي وهو متعدد السبب فقط والسبب مع كل ماعداه والسبب مع بعض ماعداه (فلو عم) الكل فقد أريد أحد معانيه المحتملة المجازية و (كان تحكما باحد مجازات محتملة) وهو باطل فلا يعم (أقول بل يكون حكماً بمجاز مرجوح) لان الراجع السبب فقط بقرينة السؤال أو الحادثة (قلنا) أولاً) لانسلم انه نص في السبب بمجرد اللفظ بل محتمل للكل بسواء (القطع) بدخوله (من خارج فهو المحقق للنصوصية) ولا يلزم منه كون اللفظ مجازاً وانما يلزم لو كانت النصوصية من نفس اللفظ (و) قلنا (ثانياً) سلمنا النصوصية لكن (النصوصية في البعض لا تستلزم المجازية لانها) أي المجازية تكون (بالاستعمال وهو في الكل) فلا مجاز (كذا في التحرير) وعبارته لا مجاز أصلاً لانه بالاستعمال في المعنى لا بكيفية الدلالة وقد استعمل في الكل فهو حقيقة والظاهر أنه معارضة على كونه مجازاً فلا يرد عليه شيء والمصنف حمل على المنع بعد تسليم النصوصية فأورد عليه بآيات المقدمة المتنوعة وقال (أقول تساوى النسبة الى الجميع) أي تساوى نسبة اللفظ الى جميع الافراد (مع قطع النظر عن الخارج لازم الحقيقة بالضرورة فاذا انتفى) التساوى (انتفت) الحقيقة فلا مجال لمنع المجازية بعد تسليم النصوصية في البعض بل لا يكون نصوصية من اللفظ أصلاً في الكل ولا في البعض فان قيل لعله سلم النصوصية من الخارج يقال آكل الى الجواب الاول حينئذ فتدبر (مسئلة الجمهور) قالوا (فعلمه عليه وآله وأصحابه الصلاة والسلام لا يعم الامة الامن) دليل (خارج) وهذا ظاهر (وكذا نقله) أي نقل الراوي الفعل (بصيغة

بالمروعة ففوض الشرع ذلك الى الولي حملا للخلق على أحسن المناهج وكذلك تقيد النكاح بالشهادة لو أمكن تعليله بالاثبات عند النزاع لكن من قبيل الحاجات ولكن سقوط الشهادة على رضاها يضعف هذا المعنى فهو لتفخيم أمر النكاح وتمييزه عن السفاح بالاعلان والاطهار عنده من له رتبة ومنزلة على الجملة فليحق برتبة التمسينات فإذا عرفت هذه الاقسام فنقول الواقع في الرتبة بين الاخيرتين لا يجوز الحكم بمجرد ان لم يعتضد بشهادة أصل الا انه يجري مجرى وضع الضرورات فلا بعد في أن يؤدي اليه

(فعل) لا بصيغة ظاهرة للعموم كفهمة صاحب التلويح (كصلى في الكعبة لا يعم الاقسام والازمان والامة) لا بدليل خارج (لانه حكاية عن وجود جزئي واحد) في زمان معين (وصدقهما بماطابقة المحكي عنه فلا يزيد) على اضافة وجود جزئي في زمان (فلا يعم) الجزئيات كلها ولا الازمان كلها فان قلت فن أين قال الخفية بجواز كل دلائل من الفرض والنفل في الكعبة قلت بالقياس فانه اذا جاز جزئي واحد من الصلاة فيهما علم أن التوجه الى بعض الكعبة كاف والصلاوات متساوية في أمر التوجه فيجوز فيها الصلاوات كلها فرضا ونفلا وزعم البعض من الشافعية أن ما روى أنا صلى الله عليه وسلم صلى العشاء بعد غيبوبة الشفق يدل على أنه صلى العشاء مرة بعد الحجرة ومرة بعد البياض بناء على تعميم المشترك فرده المصنف وقال (وأما نحو صلى العشاء بعد غيبوبة الشفق) وروى أبو داود في حديث امامة جبريل وصلى العشاء حين غاب الشفق (فتعميمه الشفقة في الحجرة والبياض وان دح عند معمم المشترك) لا عندنا فان الشفق لفظ مشترك بين البياض والحجرة (فلا يدل على تكرار الصلاة) بان تكون مرة بعد الحجرة ومرة بعد البياض (لكون البياض دائما بعد الحجرة فصيح أن يراد صلى بعدهما صلاة واحدة) أي دح وقوع صلاة واحدة بعدهما فحكي الراوي عنها هذا اللفظ وهذا ظاهر فان قلت المشترك اذا عم يتعلق الحكم بكل من معنيه بالذات حتى يكون هنالك حكمان لا بان يتعلق بالمجموع من حيث هو المجموع حكم واحد فيلزم تعدد الصلاة حينئذ قلت هذا هو مبني ظنهم لكن الحكم ههنا كون الصلاة بعد كل من الحجرة والبياض وهذه البعدية ثابتة بالنسبة الى كل بالذات ولا يلزم منه تعدد الصلاة فان شيا واحدا يكون بعد أشياء بالذات بالنسبة الى كل فافهم (وربما يتوهم التكرار من نحو كان يصلي العصر والشمس حية بيضاء وكان يجتمع بين الصلاتين في العصر) في السفر والحديثان ثابتان بعناهما في الصحاح والسنن والثاني يرد علينا في عدم تجويز تأخير الصلاة عن الوقت ولو في السفر والمطر وتفصيله مذكور في موضعه واذا فهم التكرار ورد النقض بانه حكاية فعل (فقل) في جوابه (ذلك) أي فهم التكرار (من) لفظ (كان عرفا فلا يقال ذلك) أي لفظ كان (عند صدور الفعل مرة على ما صرح به الامام) الرازي الشافعي (في المحصول) قال الشيخ عبد الحق الدهلوي المحدث في فتح المنان ان هذا أي دلالة كان على المواظبة والتكرار مما يكذب الاستقراء في الاحاديث والله أعلم (وقيل) فهم التكرار (من المضارع فان قولك بنو فلان يكرمون الضيف يفيد العادة) أي يفيد كون عاداتهم ذلك (ولو بدل بالماضي) وقيل بنو فلان أكرموا الضيف (لم يفد) العادة هذا مطابق لما عليه بعض علماء المعاني وبناء عليه قالوا في قوله تعالى لو يطيعكم في كثير من الأمر معناه لو يطيعكم اطاعة بعد اطاعة قالوا انما فهم هذا بآثار المضارع على الماضي ويشير بعض كلمات الشيخ الدهلوي الى أن هذا أيضا غير لازم (وقيل) فهم التكرار (من المجموع) من كان والمضارع (أقول انه أقوى) من الأولين لان كلمة كان فيها نوع دلالة فاذا اقترنت مع المضارع أفادت العادة ويشير كلام الشيخ الدهلوي الى انكاره أيضا وصرح بان كان يفعل لا يفيد التكرار والمواظبة أصلا المعمون حكاية الفعل (قالوا عم نحو سها) رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم (فمسجد وفعلت أنا ورسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم) أي تلاقي الختانين (فاغتسلنا) والحديثان ثابتان في الصحاح (قلنا) لان سلم أنه عم بنفس كونه حكاية بل (من خارج) وهو الحديث القولي أما في الأول فقوله عليه السلام لكل من سجدتان رواه الامام أحمد وأما في الثاني فقوله صلى الله عليه وآله وسلم اذا جاوز الختان الختان فقد وجب الغسل فعلمته أنا الخ رواه الترمذي عن أم المؤمنين عائشة الصديقة رضي الله عنها أو الدليل وقوعهما معا في الجملة الصلاة والجنابة (أو) عم (من تنقيح مناط التفریع) فانه بظاهر مدل على أن السجدة معللة بالسهو وأن الغسل يتلاقى الختان هذا والله أعلم بالحكامه (مسئلة * اذا حكى الصحابي حالا وقيل) في تحرير المسئلة اذا حكى الصحابي (قولا بلفظ ظاهر العموم نحو قضى) عليه وآله وأصحابه الصلاة والسلام (بالشفعة للجار) وقد وجدت مكتوبا بخط مطلع الاسرار الالهية قد ثبت من طرق مرفوعا (ونهي)

اجتهاد مجتهد وان لم يشهد الشرع بالرأى فهو كالاستحسان فان اعتضد باصل فذالك قياس وسيأتي أما الواقع في رتبة الضرورات فلا بعد في أن يؤدي اليه اجتهاد مجتهد وان لم يشهد له أصل معين ومثاله ان الكفار اذا ترسوا بجماعة من أسارى المسلمين فلو كففتنا عنهم اصدموننا وعلبوا على دار الاسلام وقتلوا كافة المسلمين ولورمينا الترس لقتلنا مسلما معصوما لم يذنب ذنبا وهذا لا عهد به في الشرع ولو كففتنا لسلطنا الكفار على جميع المسلمين فيقتلونهم ثم يقتلون الاسارى أيضا فيجوز أن يقول قائل هذا

صلى الله عليه وسلم (عن بيع الغرر) رواه أبو داود (يحمل على عموم المحكي عنه) فتجب الشفاعة لكل جار ويفسد جميع البيوع التي فيها غرر عندنا وليس هذا من حكاية الفعل في شيء كما زعم صاحب التلويح (خلافا لاكثرين) من الشافعية (انائته) أي الصحابي الراوي (عدل) قطعاً فلا يكذب على الرسول صلى الله عليه وسلم (ضابط) فلا ينسب (عارف باللغة) فلا يخطئ في فهم العموم ولا يظن غير العام عاماً (فالظاهر) من حاله (المطابقة) أي مطابقة حكايته لما حكيت عنه فلمزم العموم في قوله المحكي عنه الشافعية (قالوا) يحتمل أن يكون قوله عليه السلام (المحكي عنه) (خاصا فظن) الصحابي اياه (عاما) ومع قيام هذا الاحتمال لا يثبت عموم المحكي (والاحتجاج بالمحكي) لا الحكاية فسقط الاحتجاج بالعموم (قلنا) هذا الاحتمال (خلاف الظاهر من علمه) باللغة ولو أبدى مثل هذه الاحتمالات لأدى الى سقوط الاحتجاج بالسنة فان النقل بالمعنى شائع بل في البعض مقطوع ويحتمل عدم المطابقة بظن غير العام عاماً والمستعمل في الحقيقي مستعملا في المجازي وبالعكس ولعمري ان قولهم هذا كبرت كلمة تخرج من أفواههم (أقول علم الحاكى وقوة فهمه لا يقتضي عموم المحكي عنه صيغة) اذ يجوز أن يكون الفهم بتنقيح المناط والقرائن الاخرى (وانما الكلام فيه) أي في العموم لغة وهذا ليس بشيء فان عادتهم الشريفة كانت الالباء عن نسبة ما استنبطوا بارائهم اليه صلى الله عليه وسلم وما كانوا يحدثون الالباء سمعوا وذلك من كمال ورعهم واحتياطهم ولا مساغ لهذا الظن بجنابهم أصلاً كما لا يخفى على من تدبر آدابهم (مسئلة) المقتضى ما استدعاه صدق الكلام أو صحتة) من غير أن يكون مذكوراً في اللفظ أي الأمر الغير المذكور اعتبر لأجل صدق الكلام أو صحتة ولو لا ما لاختل أحدهما (وعلى هذا فالحذوف منه) فانه غير مذكوراً اعتبر لتوقف الصدق أو الصحة عليه وهذا اصطلاح الشافعية والقاضي الامام أبي زيد منا (ويمثل بقوله) عليه وعلى آله وأصحابه الصلاة والسلام (رفع عن أمي الخطأ والتسليان) فان صدقه لا يتصور الا بتقدير شيء (فان كان خاصاً أو عاماً بعينه) من دون احتمال آخر (لزم ذلك) الخاص أو العام فيقدر (ومنع عمومه لعدم كونه لفظاً) بعد ادخال المحذوف فيه كإوقع عن القاضي الامام (كم هوهم ليس بشيء لان المقدر كالمفوض) في الاتصاف بالعموم والخصوص وأما من فسر بمعنى يفهم التزاماً لأجل تصحيح الكلام أو صدقه من المأكول في لا أكل والبيع في أعنى عبدك عني بالف لا مثل الحديث المذكور ثم ادعى عدم العموم بناء على كونه غير ملفوظ لا حقيقة ولا تقدير كما فعل الامامان نفع الاسلام وشمس الأئمة وعشيرته الكرام فلا يتوجه اليه هذا الرد ثم مقصودهم من نفي العموم عموم ترتب عليه الاحكام من صحة التخصيص وغيره لائق الاستغراق مطلقاً كيف وقد أجمعوا هم على الخشب باكل كل ما كول وسيد المصنف هذا المقتضى ويصرح بأنه لا عموم له فليس المقصود الرد عليهم بل على من نفي العموم عنه مع ادخال المحذوف فيه وأشار في التحرير حيث قال ومنع عمومه هنا لعدم كونه لفظاً ليس بشيء كقوله ههنا الى ان المقتضى لا عموم له في غير صورة الحذف هكذا ينبغي أن يفهم هذا المقام (وان كان ثم تقديرات يصح كل بدلا) من حيث انه مصحح للكلام يعني يكون بحيث يصح هذا الكلام بواحد أو كان وبعد اعتبار واحد لا يحتاج الى آخر (فلا يضمن الكل عندنا) معاً (خلافا للشافعي) رحمه الله تعالى فانه يضمن الكل عنده (بل ان اختلفت أحكامها) بان يكون مع تقدير مفيد الحكم ومع آخر لحكم آخر (ولامعين فحمل) فيتوقف الى أن يتبين المراد (وان لم يختلف) أحكامها (فالمقدر المنتشر) يعني الخيار الى المخاطب في التقدير ولا يتوقف في العمل قال في الكشف ورأيت في بعض كتب أصحاب الشافعي أنه متى دل العقل أو الشرع على اضمحار شيء في كلام صيانته عن التكذيب ونحوه وثمة تقديرات يصح الكلام بأنهم كان لا يجوز اضمحار الكل وهو المراد من قوله المقتضى لا عموم له أما اذا تعين أحد التقديرات بدليل فيقدر كظهوره في العموم والخصوص حتى لو كان مظهره عاماً كان مقدرة كذلك وكذلك كان خاصاً وعلى هذا فلا نزاع فافهم (لثاني) تقدير (الواحد كفاية) لأجل التصحيح بالفرض فتقدير

الاسير مقتول بكل حال حفظ جميع المسلمين أقرب الى مقصود الشرع لاننا علم قطعاً أن مقصود الشرع تقليل القتل كما يقصد
حسم سبيله عند الامكان فان لم نقدر على الحسم قدرنا على التقليل وكان هذا التفاتاً الى مصلحة علم بالضرورة كونها مقصود
الشرع لا بدليل واحد وأصل معين بل بأدلة خارجة عن الحصر لكن تحصيل هذا المقصود بهذا الطريق وهو قتل من لم يذنب
غريب لم يشهد له أصل معين فهذا مثال مصلحة غير مأخوذة بطريق القياس على أصل معين وانقدح اعتبارها باعتبار ثلاثة

الرائد من غير ضرورة (والضرورة تقدر بقدرها) اذ التقدير انما كان لضرورة التصحيح فلا يقدر الرائد الشافعية (قالوا أولاً
اضمار الكل كرفع أحكام الخطأ أقرب الى الحقيقة كرفع ذات الخطأ) فان انتفاء جميع أوصاف الذات أقرب الى نفي الذات
والمجاز الأقرب أولى من الأبعد (أقول كليته) أى كلياته اقربية اضمار الكل (ممنوعة لجواز أن يكون مقتضى في الاثبات)
نحو انما الاعمال بالنيات (على أن اضمار الكل كانه مجازات) كما هو أن الاضمار والمجاز في مرتبة (وقلة المجاز أولى) فهنا
مانع عن الحمل على الأقرب ويحتمل أن يكون معارضة (ومن ههنا) أى ومن أجل لزوم كثرة المجاز (قلنا الاجمال) وان كان
كان خلاف الأصل (أولى من التعميم) أى تعميم التقديرات (وقد يجاب تارة بكفى التحرير بان الحمل على) المجاز (الأقرب انما
هو اذ لم ينفعه الدليل وكون الموجب لاضمار البعض بنى اضمار الكل لانه بلامقتضى أقول) موجب اضمار البعض لا ينفي
اضمار الكل و (اقتضاء البعض مطلقاً أعم من اقتضاء الكل أو البعض فقط) والمنافي لاضمار الكل هو هذا الاذاك (وانما
الكلام في أن أيهما يترجح ولو من خارج فتدبر) وهذا كلام واه فان اقتضاء اضمار البعض ضرورة صحة الكلام يقتضى تقدير
واحد أياً كان وينفي الرائد على الواحد لكونه من غير ضرورة كما هو في دليل المختار فالمقتضى للتقدير انما يقتضى تقدير البعض
فقط ولا شك في نفيه تقدير الكل فافهم (و) قد يجاب تارة (أخرى كفى المختصر بان باب غير الاضمار أكثر) وهذا يقتضى أن
لا يضر شيء ودليلكم يقتضى أن يضر الكل (فوقع التعارض) بينهما (وبقي دليل) اضمار (البعض سالماً) فيعمل به فان
قلت كثرة باب غير الاضمار كما تعارض دليل اضمار الكل كذلك تعارض دليل اضمار البعض قلت لعله بناء على الترجيح بكثرة
الدلة وأيضاً هذا الدليل انما يعارض دليل تقدير الكل معاً وأما تقدير البعض فقطوع غير قابل لان يعارضه شيء قال في الحاشية
وبهذا ينسب ما أشار اليه بقوله (ورد) هذا الجواب (بان الكلام على تقدير لزوم الاضمار صوناً عن الكذب في كلام
الشارع) فلزوم الاضمار فقطوع فلا يعارضه أصالة عدم الاضمار وجه الدفع أن الصون عن الكذب انما يقتضى تقدير
البعض أياً كان وأما تقدير الرائد فلا يقتضيه الصون فالأصالة تعارضه بل تعارض تقدير الكل معاً فيساقطان ويبقى
تقدير البعض فقطع سالماً أى بعض كان فتدبر وأما ما أجاب هذا الراد بان التقابل التام بين الإيجاب الكلى والسلب الكلى
لا يبينه وبين الإيجاب الجزئى فليس بشئ كما لا يخفى (و) قالوا (ثانياً اذا قيل ليس في البلد سلطان فهم نفي جميع الصفات)
السلطانية (من العدل والسياسة وانفاذاً للحكم وغيرها) فيقدر الكل (قلنا) هذا مثال جزئى لا يثبت حكماً كلياً بل (ذلك
يعرف خاص فيه فلا يقاس عليه) غيره من الصور (على أنه يجوز أن يكون من عموم المقدر) أى صفة السلطان (الامن)
قبيل (عموم التقديرات) فلا يدل على جواز عموم التقديرات (مع أنه يحتمل أن يراد بالسلطان صفاته مجازاً) اطلاقاً للحمل على الحال
فلا يكون من باب التقدير حتى يفيدكم (أقول ولك أن تمنع الملازمة) وهى فهم نفي جميع الصفات عندهذا القول (بل المفهوم)
منه (نفي من يجمع) هذه (الصفات) على طريق استعمال السلطان فيه مجازاً من قبيل الاستعارة تشبيهاً للجامع بين هذه
الصفات بالسلطان لأن ههنا تقدير المن يجمع الصفات حتى يرد عليه انه قد لم حينئذ أيضاً كثرة التقديرات فان المقدر حينئذ
من يجمع صفة السلطان وصفة أخرى له وهكذا فافهم (فرع * اعلم أن الحكم دنيوى) كالزوم الضمان أو البراءة عنه
(وأخرى) وهو الثواب أو الاتم والحديث يحتمل التقديرين من رفع ضمان الخطأ والنسيان أو رفع اثم الخطأ والنسيان (ولا
تلازم) بينهما (اذ) قد (ينفي الاتم ويلزم الضمان) كما اذا تلف مال مسلم بانقلاب النائم وأكل المضطرم مال المسلم (قلوا
الاجماع على أن الاخرى) أى الاتم (مراد في الحديث لتوقف) فيه لانه يصير حينئذ مجحلاً (لكنه أجمع عليه فانتفى)
التقدير (الأخر) وهو الضمان (ففسدت الصلاة بالنكلم خطأ أو نسياناً) خلافاً للشافعية رجه الله تعالى اعموم الاحاديث الحاكمة
بالفساد بالكلام من غير معارض فان قلت فلم يفسد الصوم بالآكل ناسياً قال (وانما لم يفسد الصوم بالثاني) أى بالنسيان فقط

أوصاف انها ضرورة قطعية كلية وليس في معناها ما لو ترس الكفار في قلعة بعلم اذا يحمل رحي الترس اذا ضرورة فبنا غنية عن القلعة فنعدل عن اذلم نقطع بظفرنا بها لانها ليست قطعية بل ظنية وليس في معناها جماعة في سفينة لو طرحوا واحدا منهم لنجوا والاغرقوا يجهلهم لانها ليست كلية اذ يحصل بها هلاك عدد محصور وليس ذلك كاستئصال كافة المسلمين ولانه ليس يتعين واحد لا غرق الا أن يتعين بالقرعة ولا أصل لها وكذلك جماعة في شجرة لو أكلوا واحدا بالقرعة لنجوا فلا رخصة فيه

(للنص) الآخر الدال عليه وهو ما روى الشيخان عن أبي هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم من نسي وهو صائم فاكل أو شرب فليتم صومه فانما أطعمه الله وسقاه (وقياس الشافعي الاول) أي حال الخطأ (عليه لا يضرنا) ههنا (لان الكلام في عدم ايجاب الحديث) المذكور لا في دليل آخر (مع انه) قياس (مع الفارق لسدرة الاكل مع التذكر) الصوم فلا ضرورة فيه حتى يعنى دون الاكل ناسيا فانه غالب الوجود والانسان يتبلى به كثيرا فيليق به العفو وايضا الاكل مع التذكر لا يعرى عن نوع جنابة من عدم التثبت والاحتياط دون الاكل ناسيا فانه عار عن الجنابة مطلقا والنسيان من قبل صاحب الحق فلا يصلح جنابة فالعفو حال عدم الجنابة لا يستلزمه حال الجنابة فتدبر (ولا تقاس الصلاة على الصوم) فيحكم بعدم فسادها مع التكلم ناسيا كالصوم مع الاكل ناسيا (لان عذره) أي كون الناسي معذورا (حين عدم المذكر) كفاي الصوم فانه لا يذكر لكون عدم الاكل للعبادة لا للعبادة للضرورة أو لعدم الجنابة وشبهها (لا يستلزمه) أي لا يستلزم كونه معذورا (مع وجوده) أي المذكر (وهو هيئة الصلاة) فانه قلما ينسى مع وجود المذكر فلا ضرورة وايضا لا يعرى عن نوع جنابة للتساهل بعدم الالتفات الى المذكر فلا ينسب هذا النسيان الى صاحب الحق من كل وجه (ولذا) أي عدم صحة قياس حال المذكر على حال عدمه (وجب الجزاء بقتل المحرم الصيد ناسيا) ومثل هذا الفرع فرع آخر وهو أن قوله عليه وآله الصلاة والسلام انما الاعمال بالنيات لا بد فيه من تقدير وهو اما صحة الاعمال أو ثواب الاعمال ولولا الاجماع على الثاني لتوقف لكن الاجماع على الثاني نفي الاول فلا يبطل صحة الوضوء والغسل بفقدها النية ولا يوجب الحديث وجوب النية فيه ما بل لا يشاب عليه فاقد النية واعتراض في التلويح بان الاجماع على تقدير الثواب ممنوع نعم لزوم النية للثواب مجمع عليه ولا يلزم منه أن المقصود في الحديث هذا فان موافقة الحكم لدليل لا يوجب كونه هو الدليل ولك أن تجيب عنه بان الاجماع نقله الثقات فلا وجه للنقض ولو سلم فيمكن التقرير بان الاجماع انعقد على أن الثواب لا يحصل الا بالنية حتى قالوا ان المصلي على ظن الطهارة يشاب ولو كان خطأ وكذا لا يأنم الناسي والخطأ بخلاف الحكم الدنيوي فانه لا اجماع فيه فيقدر تقدير ايفيد الحكم الاجماعي المقطوع ويتوقف في المشكوك فلا يعارض اطلاق آية الوضوء والغسل واطلاق آيات الضمان وأحاديثه ثم انه لا حاجة كنسيرا الى التمسك بالاجماع فان شأن نزول هذا الحديث الهجرة فان هجرة الاكثر كانت لمحبة الله ورسوله وهجرة البعض لكسب الدنيا من التجارة والنكاح فقال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم هذا القول ويدل عليه سياقه أيضا ولم يأمر بتجديد الهجرة مع كونها فرضا فعلم أن الصحة غير مقدرة ولو كانت لفست الهجرة لانها الموردة وأمر عليه السلام بالتجديد وعلم أيضا بالقياس عليه اعدم اشتراط النية في صحة الواجبات التي تكون وسيلة الى أداء عبادات أخرى وأما الحديث المذكور في المتن فقد روى في كتب الحديث بهذه العبارة ان الله تجاوز لي عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه والمتبادر منه التجاوز عن الاثم ثم اعترض أيضا بأنه يجوز أن يقدّر الحكم العام للحكمين الدنيوي والاخرى في الحديثين فيكون المعنى انما حكم الاعمال بالنيات ورفع حكم الخطأ والنسيان فتنتفي الصحة والثواب بانتفاء النية ويجب ارتفاع الضمان بالخطأ والنسيان والجواب عنه ظاهر فان هذا أيضا محتمل فاحتمل ههنا ثلاث تقديرات الثواب أو الاثم والصحة أو الفساد والقدر المشترك لكن الاجماع على خصوص تقدير الثواب أو الاثم نفاه كإثني تقدير الصحة والضمان هذا وما أجيب عنه بان اطلاق الحكم على الصحة والثواب وعلى الضمان والاثم لم يكن في الاطلاق القديم وقت رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وانما هو عرف خاص فيما بين الفقهاء المتشعبة فلا يمكن أن يقدر في كلامه صلى الله عليه وآله وسلم الحكم بالمعنى العام بل انما يقدر الصحة أو الثواب والاثم أو الضمان ففيه أن اطلاق الحكم على المعنى الاعم وان لم يكن لكن المعنى عام الشامل كان معقولا فهلا يقدر لفظ يدل على هذا الاعم وان كان مجازا فتأمل (فرع آخر) قول الرجل لامرأته (طلق نفسك يصح) فيه (نية الثلاث فوهم انه من باب اضممار الكل) فان الطلاق مضمير ليس ملفوظا (فأجيب بأنه متضمن للمصدر لغة) فلا اضممار (لان

لان المصلحة ليست كايه وليس في معناها قطع اليد لالة حفظ الروح فانه تنقدح الرخصة فيه لانه اضراره لمصلحته وقد شهد الشرع الاضرار بشخص في قصد صلاحه كالقصد والحماة وغيرهما وكذا قطع المضطر قطعة من ثيابه الى أن يجد الطعام فهو كقطع اليد لكن ربما يكون القطع سببا ظاهرا في الهلاك فيمنع منه لانه ليس فيه يقين الخلاص فلا تكون المصلحة قطعية فان قيل فالضرب بالتمهة للاستنطاق بالسرقه مصلحة فهل تقولون بها قلنا قد قال بها مالك رحمه الله ولا نقول به لا لابطال النظر الى

معناه أو جدي طلاقا) فيكون المصدر مدلولاً للغة بالتضمن (والمصدر يصح فيه نية الثلاث كما في أنت الطلاق أو طالق طلاقاً) فانه يصح فيه نية الثلاث ولقائل أن يقول انه قد سبق أن اللفظ المفرد لا يدل على معان كثيرة بوضع واحد وان الدلالة التضمنية متحدة مع المطابقة فلا يصح التصرف فيها بل مثل هذه الدلالة مثل الالتزامية المنطقية ولك أن تحجب عنه بأنه لا شأن أن هذه الدلالة ملحوظة للتكامل فان ههنا دالين المادة والهيئة والمادة تدل مطابقة على المصدر وحينئذ فصح التصرف فيه بخلاف المدلول الالتزامي المنطقي الغير الملحوظ للتكامل مع أنه قد مر أن الحكم باتحاد الدالين أمر عسير جداً فتذكر (أقول) هذا (منقوض بنحو لا آكل) فانه أيضاً متضمن للمصدر فيصح فيه نية آكل دون أكل وما كول دون ما كول (فتأمل) إشارة الى الجواب بان المصدر المتضمن فيه نفس الاكل المصدر للفعل وهو مطلق من حيث هو لا يجوز تقييده بحال بخلاف طالق فان المتضمن فيه مصدر آخر وهو الطلاق صالح لان يتصرف فيه فيراد به طلاق دون طلاق هذا محمول ما في الحاشية ولك أن تفرق بأن أفراد الاكل باعتبار تقييده بما كول دون ما كول كاكل التفاح أو أكل الخبز لا يصح أن ينوي لان التقييد بالمفعول لم يعتبر ولم يلاحظ وأما أفراد باعتبار ذاته وهي أنواع حركة اللحيين فلا يلتفت اليه فيه عرفاً بخلاف الطلاق من الباش والرجعي فتدبر (ونقض في المشهور بطالق) فانه اذا قيل أنت طالق لا يصح نية الثلاث مع أن المصدر متضمن فيه أيضاً (ودفع بان الطلاق) المذكور فيه (وصفها وهو أثر التطبيق وتكرار الاثر بتكرار المؤثر) الذي هو التطبيق (والمؤثر غير مكرر) فلا يتكرر الطلاق الذي من صفات المرأة وانما لا يتكرر التطبيق المؤثر (لان الثابت لتصحيح الخبرية من باب المقتضى فلا يقبل العموم) وتفصيلاً أنه أن أنت طالق وطلقتك اخبار عن اتصاف المرأة بالطلاق فلا بد من وقوعه قبيل هذا الخبر ليصدق فيثبت ايقاع من الزوج لتصحيح الخبرية فهو من باب المقتضى الغير المقدر ولا عموم له ولا تعدد فيه فلا يتعدد الطلاق هذا وفيه نظر فانا سلمنا الخبرية وسلمنا أن الايقاع من باب المقتضى لتصحيح الخبرية لكن لا يلزم منه أن لا تصح نية الثلاث فانه لما نوى الثلاث قصد الحكاية عن اتصاف المرأة بالطلاق الثلاث فلا بد من اعتبار ايقاعها كذلك لتصحيح الخبرية ولا ينافي قولهم المقتضى لا يعم ولا يتعدد ما قلنا ان المراد أنه لا يعم عموماً يقبل التخصيص ولا يتعدد تعدداً يقبل النقصان ثم ان ما ذكرتم بعينه جار في أنت طالق طلاقاً فان التطبيق ههنا أيضاً من باب المقتضى فينبغي أن لا يعم ولا يتعدد فتأمل (وقد يقال) أنت طالق (منقول الى انشاء الواحدة) عرفاً (فما فوقها) من الاثنين والثلاث (لا لفظاً) فلا يصح نية الزائد وعلى هذا لا يرد شيء لكن ان دل دليل على هذا النقل وانما هو دعوى محض فتدبر (مسئلة * مفهوم المخالفة عند قائله عموم) لجميع ما وراء المنطوق (خلاف الغزالي) الامام حجة الاسلام (فقيه) النزاع (لفظي يعود الى أن العام هل هو ما استغرق في محل النطق) وبه يقول الامام حجة الاسلام فتنى العموم عنه (أو ما استغرق في الجملة) سواء كان في محل النطق أو غيره كما يقول به الجمهور فاثبتوا العموم (اذل خلاف) لاحد من قائل المذهب (في ثبوت نقيض الحكم لافي محل النطق عموماً) بل الخلاف انما هو في اطلاق لفظ العام عليه وردها بان كلامه لا يساعده والظاهر من كلامه أن يبنى على عدم كونه لفظاً (و) قال (في التحرير جاز أن يقول) الامام (الغزالي بثبوت النقيض) للمسكوت (على العموم وينسبه الى الاصل لا الى المفهوم) بان لا يكون اللفظ دلالة على ثبوت الحكم فيما وراء المنطوق لانها لا تافى ولا اثباتاً فيسبق المسكوت على ما كان قبل فينتفي الحكم لعدم مقتضيه فلا يكون من العموم في شيء اذ لا بد فيه من الدلالة وهذا (كطريق الحنفية) النافين للمفهوم بعينه (أقول أولاً الكلام بعد تسليم المفهوم) وهذا بالحقيقة انكاره (و) أقول (ثانياً النسبة) أي نسبة ثبوت النقيض في المسكوت (عموماً الى الاصل لا يصح اذ ربما يكون المفهوم وجودياً) فلا يمكن استنباده الى الاصل وهذا أيضاً لا يصح عموماً فان بعض الوجوديات أيضاً ينسب الى الاصل لكن لا يضر المورد والاراد ان لا يتوجهان اليه أصلاً فانه من أين علم أن هذا الخبر الامام تكلم بعد

جنس المصلحة لكن لان هذه مصلحة تعارضها أخرى وهي مصلحة المضروب فانه ربما يكون بريئاً من الذنب وترك الضرب في مذنب أهون من ضرب بريء فان كان فيه فتح باب يعسر معه انتزاع الاموال ففي الضرب فتح باب الى تعذيب البريء فان قيل فالزنديق المستر اذا تاب فالمصلحة في قتله وأن لا تقبل توبته وقد قال صلى الله عليه وسلم أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله فاذ آثرون قلنا هذه المسئلة في محل الاجتهاد ولا يبعد قتله اذ وجب بالزندقة قتله وانما كلمة الشهادة تسقط القتل في اليهود

تسليم المفهوم وعبارته المنقولة في التحرير من المستصفي النزاع عائد الى أن العموم من عوارض الالفاظ خاصة أم لا فان من يقول بالمفهوم قد يظن للمفهوم عموماً ويتسلسل به وفيه نظر لان العام لفظ تشابه دلالاته بالاضافة الى المسميات والتسلسل بالمفهوم ليس تمسكاً بلفظ بل بسكوت فاذا قال في سائمة الغنم زكاة فتنفي الزكاة عن المعلوفة ليس بلفظ حتى يعر أو يخص ويجوز أن يكون حاصله أن القائل بالمفهوم يظنه عاماً ويتسلسل به وفيه نظر فانه لا يصح عندنا ان ليس اللفظ هناك دالاً عليه كما زعموا بل هو تمسك بالسكوت فان المسكوت يبقى على ما كان والاصل في الاحكام العدم فيلزم انتفاء الحكم فلا يكون عاماً ولا يصلح للتمسك به ثم ليس المقصود أن لكل كلام مفهوم عاماً ينسب الى الاصل بل المقصود أن المفهوم لو كان ثبت بالسكوت لا بدلالة اللفظ فاندفع الثاني أيضاً وعلى هذا فالنزاع معنوي مبني على خلاف آخر معنوي فتدبر (وقيل) ليس النزاع لفظياً (بل النزاع في أن العموم ملحوظ المتكلم فيقبل التجزى) والخصوص (في الارادة أولاً) ملحوظ المتكلم (بل) هو (لازم عقلي) كلاً كقول في لا آكل عند الخنفية (فلا يقبله وهو مراد) الامام (الغزالي) قدس سره فالنزاع في العموم القابل للتجزى فائتبه الجمهور وأتمكره هذا البحر القم مقام قدس سره وان تذكر تحقيق ما قد سلف يعينك على فهم هذا (وأورد) عليه (أن كلامه لا يتحمل هذا التوجيه حيث قال في ردّه) أي رد القائلين بعموم المفهوم (لان العام لفظ تشابه دلالاته والتسلسل بالمفهوم ليس تمسكاً باللفظ بل بسكوت) فان ظاهره أن المناط أن المعاني لا تتصف بالعموم لا كونه ملحوظ المتكلم وأيضاً رد عليه أن كون المفهوم غير ملحوظ للمتكلم غير معقول على تقدير القول به فاذا كان دلالة اللفظ عليه بالوضع كان المتكلم ملاحظاً مستمعاً للفظ فيه فالعموم فيه لو كان كان قابلاً للتجزى والخصوص كما في سائر الالفاظ العامة وأيضاً الحكم على الشيء من غير اتصاف ما يغيره بنقيضه معقول فلا يكون المفهوم لازماً عقلياً ولو حرر كلام القائل بان العموم استغراق يقصد من اللفظ ولا دلالة هنا للفظ بل قد يفهم بالسكوت عن الحكم عليه انتفاء الحكم كما تفهم اللوازم العقلية لآل الى ما في التحرير ولا يرد عليه شيء (أقول) ليس النزاع كما زعموا (بل النزاع في أن المفهوم هل تشابه دلالاته) على الافراد (فيكون عاماً) فان تشابه الدلالة معتبر فيه (أو تتفاوت) الدلالة عليها (فلا يكون) عاماً (والقوى يجوز أن يتفاوت) في الانفهام (فان قولك في القتل العمدة قد دلالاته على عدمه في الخطا تفاوت دلالاته على عدمه في شبه العمدة) فانها في الاول أظهر دون الثاني (فافهم) وفيه نظر فان الدلالة على المفهوم وضعي ولا شك أن تساوي نسبة الافراد اليه من لوازمه فلا يمكن كون الدلالة على أفراد المسكوت متفاوتة وان كان التفاوت من خارج فلا يضر العموم كما أن دلالة العام على سبب نزوله أقوى منها على ما سواه فان قيل المقصود أن ليس دلالاته عليه بالوضع فلا يشابه قلت هذا بالحقيقة انكار للمفهوم وقد كان على زعمه الكلام بعد التسليم فتدبر (مسئلة مثل قوله صلى الله عليه وآله وأصحابه (وسلم لا يقتل مسلم بكافر ولا ذوعهد في عهده) رواه أبو داود والنسائي لكن بزيادة الأحرف التنبيه (معناه) لا يقتل ذوعهد في عهده (بكافر لانه لو لم يقدر شيء لامتنع قتله مطلقاً) لان المعنى حينئذ يكون لا يقتل ذوعهد أصلاً لا بعموم ولا بكافر (وانه باطل اتفاقاً) فلا بد من التقدير (فيقدر) اللفظ (المذكور سابقاً) في المعطوف عليه (القرينة) أي لقرينة ذكر سابقاً (فيكون عاماً صيغة) لان المقدر كالمقنوط وما في بعض شروح المنهاج انه لا يقدر شيء والمعنى لا يباح قتل ذى عهد أصلاً فانه لما حرم القصاص في قتل المسلم الكافر وعلم أن دمه أدنى حالاً من دم المسلم كان الوهم يذهب الى انه مباح الدم فدفعه بقوله ولا ذوعهد في عهده أي لا يقتل ذوعهد مادام في عهده فان قتله حرام فمع أنه خلاف ما يتبادر من سوق الحديث لا بد حينئذ من تقدير أيضاً فانه لا يحرم قتله مطلقاً بل يباح لأجل القصاص وقطع الطريق وغيرهما من الحقوق فلا بد حينئذ من تقدير يغير حق من الحقوق ولا شك أن تقدير ما في المعطوف عليه أولى (وهذا معنى قول الخنفية) على ما نقله الشافعية (كلما غم المعطوف عليه عم المعطوف) قال الشيخ ابن الهمام انه خرج من هذا مسئلة أصولية هي أن الجملة

والنصارى لانهم يعتقدون ترك دينهم بالنطق بكلمة الشهادة والزندى يرى التقية عين الزندقة فهذا الوقضينا به فخالصه استعمال مصلحة في تخصيص عموم وذلك لا ينكره أحد فان قيل رب ساع في الارض بالفساد بالدعوة الى البدعة أو باغراء الظلمة باموال الناس وحرمتهم وسفك دماهم باثارة الفتنة والمصلحة قتله لكف شره فاذا اتروا فيه قلنا اذا لم يقتحم جريمة موجبة لسفك الدم فلا يسفك دمه اذنى تخليد الجبس عليه كفاية شره فلا حاجة الى القتل فلا تكون هذه المصلحة ضرورية فان قيل اذا

الناقصة اذا عطفت على ما قبلها تقييد بالقيود التي قيد فيها بان عام فعام وأشار الى الاستدلال عليه بقوله (لان العطف للتشريك) بين المعطوف والمعطوف عليه فاذا قيد حكم المعطوف عليه بقيد وجب تقييد المعطوف به أيضا لثلاث تفوت الشركة في الحكم (الابدليل) صارف حينئذ لا يتقيد (خلافا للشافعي رحمه الله) فعنده لا يتقيد وعليه النجاة كافة واعلم أنه صرح الثقات بأنه لا توجد هذه المسئلة في كتب مشايخنا ويشير اليه التحرير أيضا وانما استنبط غيرنا من هذه الفريضة ولا تصلح للاستنباط أصلا فإنه على هذا يصير القول بأنه لو لم يقدر شيء الخ مستدر كاضائعا ولا يتم الاستدلال بكون العطف للتشريك أيضا فان التشريك في أصل الحكم مسلم ولا ينفع وفي الحكم المقيد ممنوع ثم ان مخالفة النجاة كافة وان لم تكن حجة عند معارضة أقوال المجتهدين كما يحجى لكن تصلح مرجحة عند وقوع الشك في كونه قولهم فلا يستنبط من كلامهم مخالف لرأى النجاة أجمعين فالحق عند هذا العبد اذن أن يستنبط من هذه الفريضة أن الجملة الناقصة المعطوفة على ما قبلها لا يصح تعلق حكم ما قبلها بها الا بتقيد مقدر فيقدر القيد الذي في المعطوف عليه دون القيود الاخران عام فعام وان خاصا لخاص وهذا ظاهر جدا فان العطف قرينة قوية عليه وكذا التشريك فتدبر وأنصف (ثم هو) أى الكافر المقدر في المعطوف (مخصوص بالحربى لقتله بالذى اجماعا وتخصيص المعطوف بوجوب تخصيص المعطوف عليه بما خص به) المعطوف (عندهم) وذلك لأن هذا عكس نقيض أن عموم القيد في المعطوف عليه يستلزم تقدير عموم في المعطوف (خلافا للشافعية فيجوز عندهم) أى الحنفية (قتل المسلم بالذى بهوم آيات القصاص) وعدم معارضة هذا الحديث اياها ثم اننا لا نحتاج الى هذا الوجه كثيرا في الاستدلال بعموم الآيات في القصاص فان هذا الخبر لا يصلح للمعارضة لانه خبر واحد فلا بد من تأويله ولعل ما ذكرنا من (ويصير الزام على الخصم لمفهوم المخالفة) فان مفهوم لا يقتل بكافر حربى يقتل بكافر غير حربى فتدبر الشافعية (قالوا أو لا لو كان كذلك) أى لو كان التقيد بقيد عام في المعطوف عليه موجبا لتقييد المعطوف به (الزم تقييد عمرو في نحو ضربت زيدا يوم الجمعة وعمر يوم الجمعة) لانه جملة ناقصة عطفت على مقيد فيجب تقييدها (لان العلة وهو أن العطف للتشريك مطلقا مشتركة) بين الحديث وبين هذا المثال (فلنا يلزم ظهوره) أى ظهور التقييد بيوم الجمعة (فان الجمع بحرف الجمع) كفى التنية والجمع (كالجمع بلفظ الجمع) في افادة المعنى ولو قيل ضربت يوم الجمعة الزيدين وجب تقييد ضربهم ما بيوم الجمعة فكذا في صورة العطف فان قلت هذا مخالف لما عليه النجاة فلا يصح قال (ومخالفة النجاة في نحوه في نحو) أى في جانب عن الصواب (لان المجتهدين هم المتقدمون في أخذ المعاني من قوالها) فلا يقدم قول النجاة على قولهم فلا تعارض وفيه أن عدم المعارضة مسلم لكن اذا ثبت النقل وهما لم يثبت انما استنبط غير متبعين من بعض فروعهم وقول النجاة لا يؤخر عن مثل هذا ومثلية الجمع بحرف الجمع بلفظ الجمع ليس على الاطلاق بل في الاشتراك في أصل الحكم لاني التقييد فتدبر بل الحق في الجواب منع المسلما زمة بانا انما نقول بوجوب التقييد بما في المعطوف عليه فيما اذا لم يصلح المعطوف بدون التقييد بتقييد وليس في المثال المضروب كذلك وان احتج المعطوف الى التقييد بوجوب بما في المعطوف عليه (و) قالوا (ثانيا لو كان) الكافر في المعطوف (عاما لكان الكافر الاول) الذى في المعطوف عليه (للحربى فقط) لانه عندكم مخصوص به (فيفسد المعنى) فانه يلزم منه أن لا يقتل ذمى بذمى بخلاف المسلم (قلنا قد خص الثاني أيضا كما مر) فلان سلم اللازمة (وقد اعترض في شرح الشرح بان) الكافر (الاول خاص البتة سواء قدر) الكافر (الثاني عاما أولا) يقدر عاما (فلا معنى لللازمة) بين تقدير الثاني عاما وخصوص الاول (قيل) في الجواب (هذه اتفاقية عامة) هي ما حكم فيها بصدق التالى على تقدير فرض المقدم سواء كان كاذبا أو صادقا من غير علاقة بل بمجرد صدقه في الواقع (ويكفى ذلك في المطالب) فيه أنه لا يكفي فان الاتفاقية العامة غير متجهة في القياس الاستثنائى (أقول) ليست اتفاقية (بل المعنى لوعم) الثاني (لكان عاما مع خصوص الاول وهذه لزومية) كما لو قيل لو وجد شمس كان

كان الزمان زمان فتنه ولم يقدر على تخليد الحبس فيه مع تبدل الولايات على قرب فليس في ابقائه وجبسه الا ايعار صدره وتحريرك داعيته ليزداد في الفساد والاغراء عند الافلات قلنا هذا الآن رجم بالظن وحكم بالوهم فربما لا يفلت ولا تبدل الولاية والقتل بتوهم المصلحة لاسيما اليه فان قيل فاذا تترس الكفار بالمسلمين فلا نقطع بتسلطهم على استئصال الاسلام لولم يقصد الترس بل يدرك ذلك بغلبة الظن قلنا لا جرم ذكر العراقيون في المذهب وجهين في تلك المسئلة وعلاوا بان ذلك مظنون ونحن

منحصر في هذا الفرد (فافهم) ولو كانوا اقرروا الدليل من أول الامر لوعم الثاني لعم الاول لان عموم الثاني لاجل عموم الاول لم يكن يرد هذا القيل والقال والله أعلم بحقيقة الحال (التخصيصات * وهو) أي التخصيص (قصر العام على بعض مسمياته) في الارادة (وقد يقال) التخصيص (لقصر اللفظ مطلقا) عاما أو غير عام (على بعض مسماء) فيتناول تقييد المطلق (قيل في القصر) الواقع في التعريف (قصورا ذلا يخرج) منه (نسخ البعض) فانه قصر على بعض مسميات العام (وأجيب) عنه (بأن هناك ليس قصر على البعض) فانه ارادة البعض من أول الامر (بل أريد) هناك (الكل ثم رفع البعض) أي حكمه (بخلاف التخصيص) فانه القصر بالمعنى المذكور (فأورد أن النقص باعتبار الحالة الثانية باق) وهي التخصيص الثاني فانه كان المخرج بالتخصيص الثاني داخلا حين التخصيص الاول ثم خرج فلا يكون قصر اخرج من الخدمة مع أنه من المحدود (أقول ليس الاستعمال) للعام (الا واحدا فلا تعدد الارادة) بان يراد أولا جميع ما بقي من التخصيص الاول ثم يراد بعضه وهو ما بقي من الثاني بل يراد من بدء الامر ما بقي بعد التخصيص فيصدق القصر هناك (ولو تعدد) الاستعمال (تعددت) الارادة فيراد في استعمال ما بقي بعد التخصيص الاول وفي آخر ما بقي بعد التخصيص فيكون تخصيصا بالنسبة الى هذا الاستعمال دون الاول (وحيث يجوز أن يكون النسخ في استعمال) وهو الاول (مخصصا في) استعمال (آخر) ولا فساد فيه (نعم) يشكل على رأي من جوز تأخير المخصص الثاني) فانه لا قصر حينئذ حين الاستعمال بل بعد ذكر المخصص الثاني بل لا يشكل على رأيه أيضا فان المتكلم بالعام المخصص بالتخصيصين وأحدهما متأخرا راد ما بقي من التخصيص الاول والثاني ففيه قصر بحسب الارادة وان علم بعد ذكر المخصص نعم يلزم التجهيل لكن لا يضر التعريف على رأيه (والحق أن المترسخ ناسخ مطلقا) أولا كان أو ثانيا فلا يضر الخروج فلا يرد شي (وأكثر الخفية خصوصه بمستقل مقارن) فالتخصيص قصر العام على البعض بمستقل مقارن (فالاستثناء ونحوه) من الصفة والشرط وبدل البعض والغاية (ليس منه عندهم) وظاهر هذا أن الخلاف بيننا وبين الشافعية لفظي راجع الى الاصطلاح وبه صرح كثير من الشافعية والحق أن الأمر ليس كذلك بل النزاع نزاع معنوي فعندهم تقييد العام بغير المستقل قصر له على بعض آحاده فالمراد من بدء الامر ما بقي عندهم وعندنا لا قصر الا بالمستقل المقارن وأما غير المستقل فلا قصر فيه أصلا وبيانه أنه لو كان الشرط قاصرا للعام لكان المراد من الرجال في قوله أكرم الرجال ان كانوا هاشميين الهاشميين ويكون المعنى أكرم الرجال الهاشميين ان كانوا هاشميين وفساده ظاهر وكذا في الصفة يلزم أن يكون المراد من الرجال في أكرم الرجال العلماء ويكون المعنى أكرم الرجال العلماء وكذا في الغاية يكون المراد من المسلمين في أكرم المسلمين الى القرن الثالث المسلمين الذين في أحد القرون الثلاثة فيكون ضرب الغاية ضائعا للمعنى له وكذا يكون المراد من الرجال في جاءني الرجال أكثرهم إلا أكثرهم فيكون البدل بدل الكل من الكل ولا خفاء عند أحد أنه لا يفهم عرفا هذه المعاني من هذه التراكيب فالمعنى في الشرط الحكم بالا كرام للكل بشرط الاتصاف به أي الكل محكومون بالحكم المعلق الا أنه لا يوجد الشرط في البعض فلا ينجز الحكم فيه وهذا لا يلجئ الى أن يريد قصر الحكم المعلق على وجود الشرط كما لا يخرج الحكم الى التحيز في شيء من الافراد في نحو ان كان الاثواب جيرا كان ناهقا فلا يضر في الاستعمال نذاهنا وأما في الصفة فيراد جنس الموصوف أولا ثم يقيد بالصفة ثم يعتبر عمومهم في أفراد المقيد وهذا ليس من القصر في شيء بل من المجموع ثبت التعميم في هذه الافراد فقط وفي الغاية يكون الحكم على أفراد الجنس المغيبا بالغاية وأما في بدل البعض فالمراد من العام كل الافراد لكن لا لأن يتعلق بها التصديق والتكذيب بل لأن يجعل توطئة لأن يصدق أو يكذب ببسمله بقي الاستثناء سند كرا أن لا قصر هناك بل العام باق على عمومهم كما كان لكن من المجموع يستفاد الحكم على الباقي بعد الاستثناء لأن العام مستعمل فيه فافهم وسنبين هناك أن قول القاضي هو الحق وآبل الى ما قلنا فقد بان لك بآبين الوجوه أن لا قصر في

انما يجوز ذلك عند القطع أو ظن قريب من القطع والظن القريب من القطع اذا صار كليا وعظم الخطر فيه فتحقق الاشخاص الجزئية بالاضافة اليه فان قيل ان في توقفنا عن الساعي في الارض بالفساد ضررا كليا بتعريض أموال المسلمين ودمائهم للهلاك وغلب ذلك على الظن بما عرف من طبيعته وعادته المجربة بطول عمره قلنا لا يبعد أن يؤدي اجتهاد مجتهد الى قتله اذا كان كذلك بل هو أولى من السرس فانه لم يذنب ذنبا وهذا قد ظهرت منه جرائم توجب العقوبة وان لم توجب القتل وكأنه التحق

غير المستقل فالتقييد بالمستقل للكشف والايضاح لاخراج غير المستقل فانه غير داخل في القصر كالتقييد بالمقارن فانه ليس لاخراج المتراخي لانه غير داخل أيضا في القصر كما عرفت وأما المستقل فيفيد معنى معارضا للحكم العام في البعض فيعلم أن المراد منه البعض من البدء ففيه قصر ولا يلزم شيء مما ذكر في غير المستقل كما لا يخفى هذا ما عندي الى هذه الغاية ولعل الله يحدث بعد ذلك أمرا (مسئلة * التخصيص جائز عقلا) أي لا يحيل العقل وقوع التخصيص بمخصصات من الكلام وغيره (وواقع) في اللغة (استقراء خلافا للشذوذ) لا يعبا بخلافهم (قالوا) في الاستدلال (انه كذب) فلا يليق أن يتفوه به عاقل (وفي شرح الشرح) انه كذب (أوبداء) وانما زاد هذا (لشمس الانشاء) ويثبت المدعى بتامه ولم يكن شاملا اياه من قبل هذه الزيادة لان الكذب لا يكون في الانشاء بل مختص بالخبر (ودفع بأن الخلاف ليس الا في الخبر على ما صرح به الا مدي وغيره كما في التيسير) فهذه الزيادة ضارة له فلا تصح (أقول ومن ههنا) أي من أجل أن الخلاف في الخبر فقط (تبين ضعف ما قيل ويمكن الجواب) عن عدم شمول الدليل للانشاء (بأن كل انشاء يلزمه خبر) فلو وقع التخصيص فيه يلزم الكذب في الخبر اللازم له (أو أنه لا قائل بالفصل) بين الخبر والانشاء أي يمكن الجواب بانه كذب فلا يصح في الخبر واذا لم يصح فيه لم يصح في الانشاء والاي يلزم الفصل بينهما ولم يقل به أحد وجه ضعف الجوابين أن مبناهما أن الخلاف في الانشاء أيضا وليس كذلك (قائنا يصدق) الكلام الذي وقع فيه التخصيص حال كونه (مجازا) وان لم يصدق حقيقة (فانه لا يلزم من النفي حقيقة النفي مجازا) (مسئلة * وهو) أي التخصيص (جائز بالعقل) بأن يكون المخصص العقل (خلاف الطائفة) قيل منهم الامام الشافعي رحمه الله تعالى ولما كان هذا الخلاف بظاهرة فاسدا لا يليق بحال عاقل أن يريده وكيف يجوز أن الله قادر على نفسه أراد أن يحرر النزاع بحيث يزول هذا الاشتباه فقال (قال السبكي لا نزاع) لأحد (في أن ما يقضي العقل بخروجه خارج) البتة ولا يشمل الحكم (انما هو) أي النزاع (في أن اللفظ هل يشمل) لغة أم لا (فن قال نعم) يشمل (سماء تخصيصا) فانه حينئذ عام لغة قد قصر على البعض (ومن قال لا) يشمل (كما هو ظاهر كلام الشافعي رحمه الله تعالى لم يسمه) تخصيصا اذ لا قصر فيه حينئذ (لنا العموم لغة والخصوص عقلا) أي بالعقل (في قوله تعالى وهو على كل شيء قدير اذ لا شيء من الواجب والممتنع بمقدور عقلا) فلا يتناوله وقد كان داخل لغة لكن في دخول الواجب والممتنع في الشيء مناقشة ولا تزيد على المناقشة في المثال (وفي قوله تعالى والله على الناس حج البيت والأطفال والمجانين لا يفهمون) الخطاب فهم خارجون عقلا مع أن لفظ الناس يتناولهم لغة المانعون التخصيص بالعقل (قالوا أولا لوصح) التخصيص بالعقل (لصحت ارادة العموم لغة) فان التخصيص فرع العموم وضععا والموضوع له صحيح الارادة لغة (والعاقل لا يريد المحال عقلا) فلا تصح الارادة فلا تخصيص بالعقل (وأجيب في التحرير بمنع الملازمة) وليس اللازم للوضع صحة الارادة (بل اللازم الدلالة) على الموضوع له سواء كان مرادا أم لا (أقول انه مكابرة فان اطلاق اللفظ على مسمياته لغة صحيح قطعاً) وان عاق عنه عائق خارج ولعله حل الصحة في الدليل على الصحة الواقعية فنع الملازمة وقال اللازم انما هو الدلالة والانفهام وهما لا يمتنعان والمصنف حل على الصحة اللغوية ولذا يمنع على بطلان التالي ولا اولوية في العدول عن محل يتوجه الايراد على مقدمة منه والحل على آخر يتوجه على مقدمة أخرى ولعل صاحب التحرير انما حل على الاول لانه كان بعيدا يأتى عنه قوله في الاستدلال على بطلان التالي العاقل لا يريد المحال (و) أجيب (في المختصر بأن التخصيص للمفرد) لانه العام (وهو كل شيء مثلاً ويصح ارادة الجميع منه) حال الافراد (الا أنه اذا وقع في التركيب ونسب اليه ما يمنع عقلا نسبته الى الكل كالمخلوقة منعه) أي منع الجميع من الارادة فان اريد صحة ارادة العموم في الجملة فسلم لكنها صحيحة كما في حال الافراد من غير استحالة فلا نسلم بطلان اللازم وان اريد صحتها في كل تركيب فمتنوع (أقول العموم قد لا يكون الامن التركيب كالمكررة في حيز النفي) فلا يتناوله هذا الجواب ولو قرر كلامه بأن العموم للمفرد ولو حال التركيب ويصح منه ارادة العموم

بالحيوانات الضاربة لما عرف من طبيعته وسجيته فان قيل كيف يجوز المصير الى هذا في هذه المسئلة وفي مسئلة الترس وقد قدمتم أن المصلحة اذا خالفت النص لم تتبع كالحجاب صوم شهرين على المولود اذا جامعوا في نهار رمضان وهذا يخالف قوله تعالى ومن يقتل مؤمنا متعمدا وقوله تعالى ولا تقتلوا النفس التي حرم الله الا بالحق وأي ذنب لمسلم يتترس به كافر فان زعمتم أنا نخصص العموم بصورة ليس فيها خطر كلي فلنخصص العتق بصورة يحصل بها الانزجار عن الجناية حتى يخرج عنها المولود فاذا غابته الامر في مسئلة الترس أن يقطع باستئصال أهل الاسلام فبالنا نقل من لم يذنب قصدا ونجعله فداء للمسلمين ونخالف النص في قتل النفس التي حرم الله تعالى قلنا لهذا نرى المسئلة في محل الاجتهاد ولا يبعد المنع من ذلك ويتأيد بمسئلة السفينة وأنه يلزم منه قتل ثلث الامة لاستصلاح ثلثيها ترجيح الكثرة اذا خلا في أن كافرا لو قتل عدد محصور كعشرة مثلا وتترس

في الجملة في تركيب ما وان عاق عنه خصوص التركيب الذي نسب فيه ما يمنع نسبه الى الكل لكاد يتم (والحق) في الجواب (أن لا يمنع من اللغة) ارادة العموم (بالنظر الى نفس الكلام فقط) وان كان متمنعاً باعتبار أنه خلاف الواقع فبطلان التالي ممنوع فان قلت لو جاز لصح ارادة العاقل اياه قال (والعاقل لا يريد كل ما لم يمنع اللغة) بالنظر الى نفس الكلام فقط بل نقول العاقل الكافر يريد المحال (بل) العاقل اذا لم يغلب الهوى عقله يريد (ما لم يمنع الواقع) فقط دون ما لم يمنع اللغة (و) قالوا (ثانياً) أي التخصيص (بيان) للعام (فيتأخر) عنه (والعقل متقدم) فلا يصلح بيانا (قلنا ذاته) متقدمة (لاصفته) من كونه مخصصاً وبيانا (فيتأخر بيانه) مع تقدم ذاته ولا استحالة (و) قالوا (ثالثاً لو جاز) التخصيص بالعقل (لجاز النسخ به) لا أنه بيان مثله (وحكم المثليين واحد) قلنا (لانسلم وحدة الحكم عند الاشتراك في وصف بل ههنا فارق هو) العقل عاجز عن درك المدة المقدرة للحكم فلا يصلح بيانا لها حتى يجوز النسخ به فانه بيان المدة للحكم (بخلاف التخصيص) فانه بيان أن البعض غير صالح لتعلق الحكم وهذا يصح من العقل (أقول وأيضاً) هو (منقوض بالاجماع وخبر الواحد والقياس لجواز التخصيص بها) أما بالاجماع فلا كتاب والسنة جميعاً وأما بخبر الواحد والقياس فلخبر الواحد أو ظني الدلالة (دون النسخ) أي لا يجوز شيء منها (فتأمل) فان خبر الواحد كما يخص مثله ينسخه أيضاً وأما الاجماع والقياس فليسما مخصصين حقيقة كما ينبغي ان شاء الله تعالى فانظروا (و) قالوا (رابعاً تعارضاً) أي العقل والنقل (فالترجيح) للعقل (تحكم) أقول رجحتم العقل على النقل (في) الدليل (الاول) فانكم قلتم العاقل لا يريد المحال وفيه أنه لا ترجح فيه العقل هناك اذ هو فرع التعارض ولا تعارض هناك (مع أنه مناف لما لا نزاع فيه) من أن ما يحكم العقل بخروجه خارج (كأمر) فان فيه ترجيحاً للعقل وفيه أيضاً أنه لا ترجح اذ لا تعارض فان الصيغة لم تتناول لغة عندهم بل الجواب ان التحكم ممنوع بل العقل مقدم فتدبر (مسئلة) لا يجوز تأخير المخصص عن العام بحيث يعد تأخيراً عرفاً (عند الحنفية خلافاً للشافعية) قال الامام نحر الاسلام هذا مبني على الخلاف في قطعية العام قلنا كان قطعياً عندنا وبالتخصيص يصير ظنياً فالمخصص مغیره من القطع الى الظن فهو بيان تغيير ولا يجوز تأخيره فوجب القران بين المخصص والعام ولما كان عنده ظنياً محتملاً للتخصيص والتخصيص ببقية ظنياً كما كان فالمخصص لم يغيره من شيء بل قرر الاحتمال الذي كان فيه قبل فيكون بيان تقرير ولا يجب فيه القران وفيه نظر ظاهر فانه على تقدير الظنية وان لم يكن مغيراً الوصف القطعية لكنه مغير لما يفهم من ظاهره من غير قرينة وهو العموم والاحتمال الذي كان غير ظاهر يجعله ظاهراً فلا يكون بيان تقرير بل بيان تغيير هذا ولك أن تقرر الكلام هكذا ان العام عندهم لما كان ظنياً محتملاً للتخصيص احتمالا لمنع العمل قبل البحث عنه حتى اتفقوا عليه ونسبوا المخالف فيه الى المكابرة فيكون شبيهاً عندهم بالمجمل فان المجمل كما يجب فيه التوقف الى ان يتبين المراد كذلك وجب في العام أيضاً الى ظهور المراد الا أن يتعين المراد في المجمل ببيان من المجمل وههنا بالاستقراء لمعرفة المخصص وعدمه فيكون التخصيص مفسراً لأحد محتملاته لما كان قبل فلا يكون بيان تغيير بل بيان تفسير وهو جائز التأخير بخلاف ما ذهبنا اليه من القطعية نعم لو أوجبوا العمل من دون اشتراط البحث عن المخصص مع احتمال المخصص كما في خاص خبر الواحد والمؤول بالرأي وجب العمل مع احتمال خلافهما لكان التخصيص بيان التغيير فلا يجوز التراخي ثم انهم فرغوا على ما قال هذا الخبر الامام أنه يجوز تأخير المخصص الثاني أعني مخصص العام المخصوص فانه ظني كالعام الغير المخصوص عند الشافعية وهذا التفريق غير صحيح على ما حررنا فان العام المخصوص

بمسلم فلا يجوز لهم قتل الترس في الدفع بل حكمهم كحكم عشرة أكرهوا على قتل أو اضطروا في محضمة إلى أكل واحد وانما نشأ
 هذا من الكثرة ومن كونه كاليا لكن الكلى الذي لا يحصر حكم آخر أقوى من الترجيح بكثرة العدد وكذلك لو اشتبهت أخته بنساء
 بلدة حل له النكاح ولو اشتبهت بعشرة وعشرين لم يحل ولا خلاف أنهم لو تترسوا بنسائهم وذراريهم قاتلناهم وإن كان التحريم
 عاما لكن تخصصه بغير هذه الصورة فكذلك ههنا التخصص ممكن وقول القائل هذا سفل دم محرم معصوم يعارضه أن في
 الكف عنه اهلال دماء معصومة لا حصر لها ونحن نعلم أن الشرع يؤثر الكلى على الجزئي فان حفظ أهل الاسلام عن
 اصطلام الكفار أهم في مقصود الشرع من حفظ دم مسلم واحد فهذا مقطوع به من مقصود الشرع والمقطوع به لا يحتاج إلى
 شهادة أصل فان قيل فتوظيف الخراج من المصالح فهل إليه سبيل أم لا قلنا لا سبيل إليه مع كثرة الأموال في أيدي الجنود أما إذا

وان كان ظنيا لكن لا يتوقف في العمل به قبل البحث عن المخصص بل هو ظاهر في الأفراد الباقية واجب العمل بالمخصص الثاني
 بيان تغيير فلا يجوز التأخير نعم انما يصح عند من يجعل العام المخصوص مجملا كالشيخ الامام أبي الحسن الكرخي كما لا يخفى
 فتدبر (لنا أن العام بلا مخصص يفيد ارادة الكل) لانه لفظ مستعمل مجردا عن القرينة فيتبادر منه الموضوع له (فالتأخير)
 أي تأخير المخصص (تجهيل) للمكلف فانه يعتقد العموم ويعمل من غير أن يكون مراد الحالك تعالى وحكمه مع اظهار
 أن خلاف المراد مرادوه وادعاء لا هداية (ونقض الآمدي بتأخير النسخ فانه يجوز اتفاقا) مع انه تجهيل للمكلف عن مدة
 البقاء (ويجاب بأنك أوجبت العمل إلى سماع الناسخ) فلا تجهيل فان المكلف يعتقد أنه حكم الله إلى مدة أن لا ينسخ ويعمل
 به إلى ورود الناسخ ولا تجهيل ولا اغواء أصلا وأما جهل وورود النسخ فجهل بسيط (بخلاف المخصص) فانه مفيد أن العموم غير
 مراد من الأصل فلو ورد العام بدونه أفاد وجوب اعتقاد ما ليس حكما الهيا والعمل به وهو تجهيل بالجهل المركب واغواء واضلال
 فان قلت سيجوز المصنف نسخ الحكم المقيد بالتأبيد فيزعم المكلف أن الحكم مؤبد ففيه تجهيل قلت اذا جاز نسخه فاعتقاد
 تأبيد هذا الحكم حرام عليه انما يجب عليه اعتقاد أنه حكم الله تعالى ما لم ينسخ وقيد التأبيد لا يوجب بقاء الحكم على هذا
 الرأي وأما على رأي من لا يجوز نسخ المقيد بالتأبيد فلا ورود للسؤال من أصله فتدبر (أقول) وقد يجاب (بأن الدوام قطعا
 ليس بالصيغة هنالك) فان الصيغة ساكتة عن بقاء الحكم فلا تجهيل من الشارع وان اعتقد المكلف دوامه فقد وقع نفسه
 في الجهل ولا استحالة فيه كما أن الفرق الباطلة أوقعوا أنفسهم فيه (بخلاف الكل في العام) فانه مدلول اللفظ فالصيغة مع عدم
 اقتران المخصص تدل عليه وهو غير مراد فالجهل انما نشأ من ازال هذا الكلام فلزم التجهيل فيه وهو مستحيل (فتأمل) اعلم
 أن الدليل يجري في المخصص الثاني أي مخصص المخصوص فلا يجوز تأخيرها أيضا ثم أشار إلى توجيه كلمات المشايخ الدالة على
 جواز تأخيرها وقال (ولعل مراد المجوزين منا) لتأخير المخصص الثاني (تأخير) المخصص (التفصيلي عن الاجمالي لأنه بيان
 الجمل حينئذ والمختار فيه جواز التأخير إلى وقت الحاجة) فالمراد بالمخصص الثاني الكلام الوارد لبيان المخصوص الجمل وأنه
 ليس مخصصا حقيقة الا أنه اطلق عليه تجوزا لكونه بيان له وفي حكمه ثم ان تحمل عباراتهم هذا التوجيه لا يخلو عن بعد كما
 لا يخفى على الناظر فيها * اعلم أن الشافعية انما يجوزوا تأخير المخصص إلى وقت الحاجة كما صرح به صاحب المحصول وحينئذ
 نقول العام لكونه مضمونا عندهم غير مطلوب الاعتقاد بعمومه فان الظن لا يطلب اعتقاده في الشرع ولا هو مطلوب العمل لان
 الكلام فيما قبل الحاجة ووقت العمل ووقت الحاجة لا يجوز التأخير عنه اتفاقا حينئذ لا تجهيل ولا اغواء وأيضا انهم منعوا
 الاعتقاد قبل البحث عن المخصص فحال قيام احتمال نزول المخصص لا اعتقاد مطلوب ولا عمل فلا تجهيل ولا اغواء بخلاف ما اذا
 كان العام مقطوعا فانه يجب اعتقاد الحكم المقطوع فيلزم ايجاب اعتقاد خلاف الواقع وهو اغواء وتجهيل فهذا الدليل أيضا
 مبني على قطعية العام فبناء على هذا يمكن أن يقال في العام المخصوص انه ليس الاعتقاد مطلوب بالظن ولا العمل لكون الكلام فيما
 قبل الحاجة فيجوز التأخير لكننا نقول فرق بين العام المخصوص عندنا والعام مطلقا عندهم فانا اوجبنا العمل به قبل البحث عن
 المخصص فهو يوجب عقد القلب عقدا يصح العمل به وهذا العقد وجد من ازال العام من غير مقارنة ما هو صار فيه فوجد
 التجهيل منه سبحانه بخلاف العام عندهم فانه ان وجد الظن فظن ضعيف لا يغني عن الحق شيئا لا يفيد عقد القلب به فلا تجهيل
 هذا ثم لنا وجه آخر هو أنه لو جاز تأخير المخصص لحاز استعمال المجاز أيضا من دون اظهار القرينة لان المخصص أيضا قرينة

خلت الأيدي من الأموال ولم يكن من مال المصالح ما يفي بخراجات العسكر ولو تفرق العسكر واشتغلوا بالكسب لحيف دخول الكفار بلاد الإسلام وأخيف ثوران الفتنة من أهل العرامة في بلاد الإسلام فيجوز للإمام أن يوظف على الأغنياء مقدار كفاية الجند ثم إن رأى في طريق التوزيع التخصيص بالاراضي فلا حرج لأننا علم أنه إذا تعارض شران أو ضرر إن قصد الشرع دفع أشد الضررين وأعظم الشرين وما يؤديه كل واحد منهم قليل بالإضافة إلى ما يخاطر به من نفسه وماله لو خلت خطة الإسلام عن ذي شوكة يحفظ نظام الأمور ويقطع مادة الشرور وكان هذا لا يخلو عن شهادة أصول معينة فإن لولي الطفل عمارة القنوات

صارفة وهو خلاف ضروريات العربية وأيضا لا تعتقد بعقد ولا فسخ ولا بصدق ولا كذب فانه يجوز أن يكون مجازا تظهر القرينة بعده أو مخصوصا يظهر مخصصه بعده وهذا على القول بالقطعية أظهر فتدبر الشافعية (قالوا أولا جعل) رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم (السلب لا قتال مطلقا) أذن به الإمام أم لا (كما هو قول الشافعي وأحمد وأبو رأي الإمام) فقط (كما هو قول) الإمام (أبي حنيفة ومالك بعد قوله) تعالى واعلموا أنما غنمتم من شيء (فإن لله حقه) وللرسول (الآية) وكان عاما موجبا لا يجاب الخس من السلب (فقد خص) السلب (عنه) متراخيا قالوا المخصص قوله عليه وآله وأصحابه الصلاة والسلام من قتل قتيلًا فله سلبه ر واه الشيخان وجهه الإمامان الشافعي وأحمد على التشريع العام فجعلوا القتال مستحقا له والإمامان أبو حنيفة ومالك قالوا كان هذا إذا ناله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم لكونه إماما فلا يفيد استحقاق القتال مطلقا وهذا هو الأصوب ويؤيده أنه عليه الصلاة والسلام لما أمر خالد بن الوليد رضي الله عنه فلم يعط السلب للقاتل فشكى إليه صلى الله عليه وسلم فسأله فقال أنا استكثرت ما يارسول الله فقال ذلك القاتل لخالد كلمة فغضب عليه رسول الله صلى الله عليه وسلم ولم يعنف خالد ولم ينكره وهو مذكور في صحيح مسلم وسنن أبي داود (قلنا) أولا الآية الكريمة نزلت في غنائم بدر بعد الفراغ عن القتال وانهمز الكفار وأعطى سلب أبي جهل لقاتله معوذ بن عفرأ الانصاري رضي الله عنه حين القتال فالمخصص مقارن أو مقدم لا متأخر فليس من الباب في شيء ولا يضرنا أن الحديث المذكور متأخر عن نزول الآية فانه حينئذ ليس بمخصص بل مقرر له هذا ما عندي وقلنا ثانيا كما أجيب في كتب مشايخنا أنا لا نسلم أن الحديث المذكور مخصص إنما المخصص قوله تعالى بأيتها النبي حرض المؤمنين على القتال وتحقيقه أن الوعد باعطاء السلب نوع من التحريض والامر بالتحريض أمر مطلق فيجوز الاتيان لكل فرد منه وليس هذا من الاستدلال بدلالة النص بأنه لما جاز التحريض جاز اعطاء السلب أيضا بالطريق الأولى حتى يرد أنها لا تصلح لتغير ما ثبت بالعبارة لكن بقي أن الجواب إنما يتم لو لم تكن هذه الآية متأخرة ولم يثبت المجيب فالأولى أن تقرره هكذا هذه الآية معارضة لآية الخس البتة فان كانت متقدمة كما هو الظاهر أو مقارنة فليست من الباب في شيء وان كانت متأخرة فمناسخة لكونها مقطوعين عندنا فافهم وقلنا ثالثا سلمنا التأخير لكن نمنع كونه مخصصا ونقول (كل متراخ ناسخ لا مخصص فصيل) عليه (فيه) أي في كونه ناسخا (ابطال القاطع) وهو العام الكتابي (بالمحتمل) وهو خاص خبر الواحد وهذا لا يفيد الاستدلال فانه كما لا يجوز نسخ القاطع بالمحتمل كذلك لا يجوز تخصيصه به إلا أن يقال المقصود الإلزام بأنه لا يمكنكم القول بالنسخ (فأجيب بأن نسخ البعض بيان من وجه) فانه لا يبطل المنسوخ من كل وجه بل يبقى في البعض معمولا (فيجوز كالتخصيص فالفرق) بينه وبين النسخ (تحكم) فيجوز كلاهما وهذا إنما يتم إن ثبت شهرة الحديث ولا بعد في دعوى الشهرة فان الخلفاء الراشدين علموا به وتلقاه الصدر الأول بالقبول وأما إذا كان خبر الواحد الغير المشهور فلا يجوز به نسخ الكتاب ولا تخصيصه عندنا فلا تحكم (و) قالوا (ثانيا قال) الله تعالى (لنوح) على تبييننا وآله وعليه الصلاة والسلام حتى إذا جاء أمرنا وفار التنور قلنا أحمل فيها من كل زوجين اثنين (وأهلك) الامن سبق عليه القول ومن آمن وما آمن معه الا قليل والاهل كان متناولا لابن (وتراخي اخرج ابنه بقوله) تعالى (انه ليس من أهلك) انه عمل غير صالح حين نادى أنه منه كما نص الله تعالى بقوله ونادى نوح ربه فقال رب ان ابني من أهلي وإن وعدك الحق وأنت أحكم الحاكمين قال يا نوح انه ليس من أهلك انه عمل غير صالح فلا تسألن ما ليس لك به علم (قلنا) لا نسلم أنه مخصص بل (هو بيان المحمل وهو) لفظ (الاهل) فانه شاع في النسب) وحقيقة فيه (و) شاع في (الاتباع) واستعمل فيه ما مثل استعمال الحقيقة فبين تعالى بقوله انه ليس من أهلك أن الاهل الاتباع المؤمنون وعلى هذا فلا استثناء بقوله الامن سبق عليه القول منقطع فان الاتباع ليس فيهم من

واخراج أجرة الفصاد وعن الأدوية وكل ذلك تنجز خسران لتوقع ما هو أكثر منه وهذا أيضا يؤيد مسلك الترجيح في مسئلة الترس لكن هذا تصرف في الاموال والاموال مبتذلة يجوز ابتذالها في الأغراض التي هي أهم منها وانما المخطور سفل دم معصوم من غير ذنب سافل فان قيل فبأي طريق بلغ الصعابة حد الشرب الى ثمانين فان كان حد الشرب مقدرا فكيف زادوا بالمصلحة وان لم يكن مقدرا وكان تعزيرا فلم اقتصر والى الشبه بحد القذف قلنا الصحيح أنه لم يكن مقدرا لكن ضرب الشارب في زمان رسول الله صلى الله عليه وسلم بالتعال وأطراف الثياب فقد ذلك على سبيل التعديل والتقويم بأربعين فرأوا المصلحة في الزيادة

سبق عليه القول ثم انه على تقدير ارادة الاتباع لا ينبغي ان يراد مطلق الاتباع بل الذين بينه وبينهم علاقة القرابة أيضا والاضاع عطف ومن آمن (أو) هو أي المجل (الاستثناء المجهول) وهو (الامن سبق عليه القول) وعلى هذا المراد من الأهل الأهل النسبي ليكون الاستثناء المجهول متصلا مؤثرا في اجمال العام فان قلت لو كان المراد من الأهل الأتباع فامعنى قول نوح عليه السلام ان ابني من أهلي قال (وقول نوح ان ابني من أهلي بظن ايمانه فانه كان منافقا) مستورا الحال عليه الى ان نزل الوحي (على ما قيل) القائل الامام علم الهدى الشيخ أبو منصور المازي يدي رحمه الله تعالى وهذا غير ممتنع في حق الانبياء (أو ظن ارادة النسب) فقال ان ابني من أهلي والخطأ في الاجتهاد جائز عليهم عند أهل الحق بشرط عدم القرار عليه ثم ههنا بحث فانه لا يجوز ان يكون هذا بيانا للمجل فانه لا يجوز التأخير فيه عن وقت الحاجة وههنا قد تأخر عن وقت الامتثال بالأمر بالاركاب وما قيل ان الأمر مطلق عن الوقت فيكون وقت الامتثال مدة العمر فلا تأخر ساقط فان وقت الامتثال محيى أمر الله من الآية الكبرى مع أن هذا بعد غرق الابن ووقت الامتثال قبله كما قص الله تعالى وقال اركبوا فم باسم الله بحريها ومرساها ان ربي لغفور رحيم وهي تجري بهم في موج كالجبال ونادى نوح ابنه وكان في معزل يا بني اركب معنا ولا تكن مع الكافرين قال سأوى الى جبل يعصمني من الماء قال لا عاصم اليوم من أمر الله الا من رحم وحال بينهما الموح فمكان من المغرقين وقيل يا أرض ابلعي ماءك ويا سماء أقلعي وغيض الماء وقضى الأمر واستوت على الجودي وقيل بعد اللقوم الظالمين ونادى نوح ربه الآية ومن تأمل في هذه القصة علم أن وقت الامتثال بالأمر بالاركاب هو وقت فور التنور ومحى الآية الكبرى قبل وصول الغرق ومن ههنا تبين ضعف استدلالهم بوجه آخر فانه لو صح دليلهم لزم تأخير المخصص عن وقت الحاجة وهو ممتنع اتفاقا فالأصوب أن يسقط عن الجواب حديث بيان الاجال ويقال انه بيان تقرير فان المراد بالأهل الاتباع وكان محفوف بالقرينة وأمر عليه السلام ابنه بالركوب اما الزعم الايمان لكونه كافرا منافقا أو حمل الأهل على ذى النسب بالاجتهاد فقرر الله تعالى ما أراده فلهذا عاتبه على الخطا وهو تعود أو المراد بالأهل القريب سببا ونسبا بقرينة ما كانت والابن داخل في المستثنى وهو كان عالما بأن المراد من سبق الكفار لكن كان يظنه هو عليه السلام مؤمنا لثفاقه داخل في الباقي بعد الاستثناء ومن سبق عليه القول مختصا بما مر أنه ولا ذنب في هذا الخطا في الاجتهاد كما زعم بعض الملاحدة من الروافض وغيرهم فانه مخالفة حكمه قصدا وهذا امثال به قصدا فهو محل الثواب ووجه العتاب عليه ان حسنات الأبرار سيئات المقربين فافهم وثبت ويمكن أن يقال ان نداء نوح ابنه كان كناية عن طلب الايمان أي آمن فاركب معنا جاء أن يهتدى عند رؤية الآية الكبرى فلما لم يهتد نادى ربه بانه من أهلي فطمعت في إيمانه ولأنه أهل موعود بالنجاة ووعدك الحق من اغراق الكفرة ونجاة المؤمنين يحكم بأن مات كافرا فأنامته تحير فيه فعاتبه الله تعالى على تعبيره بالأهل اذ شأن الرسل أرفع من أن يقولوا الكفرة أهلهم بل لهم أن يتبرؤا منهم ويعبروهم بالاعداء هذا تأويل حسن لا يحتاج الى القول بالخطا في الاجتهاد لكن يأتي عنه قوله تعالى وأوحى الى نوح أنه لن يؤمن من قومك الا من قدامن الا أن يقال المتبادر من القوم البعداء لا القريب المحض كالابن فهو مسكوت عنه هذا والله أعلم بعافى كتابه والأسرار التي وقعت بينه وبين خواص عباده (و) قالوا (ثالثا) قوله تعالى ان (الذين سبقت لهم منا الحسنى) أولئك عنها مبعدون (نزل) مخصصا (بعد اعتراض ابن الزبير على) قوله (انكم وما تعبدون) من دون الله حصب جهنم بأن المسيح عبده النصارى وعزير عبده اليهود والملائكة عبدهم بنو الملع نخصص اياهم متراخيا فان قلت روى أنه عليه وآله الصلاة والسلام قال في دفع اعتراضه ما أجهلك بلغه قومك ان ما لما لا يعقل أجاب بقوله (وما عرف أنه صلى الله عليه وآله وأصحابه) (وسلم قال ما أجهلك بلغه قومك ما لما لا يعقل فلا أصل له) كما ينافي بل وقرر هذا الجواب في كلام

فزادوا والتعزيرات مفوضة الى رأى الائمة فكأنه ثبت بالاجماع أنهم أمروا بمراعاة المصلحة وقيل لهم اءلوا بما رأيتوه أصوب بعد أن صدرت الجناية الموجبة للعقوبة ومع هذا فلم يريدوا الزيادة على تعزير رسول الله صلى الله عليه وسلم الا بتقريب من منصوصات الشرع فرأوا الشرب مظنة القذف لان من سكر هذى ومن هذى اقترى ورأوا الشرع يقيم مظنة الشئ مقام نفس الشئ كما أقام النوم مقام الحدث وأقام الوطء مقام شغل الرحم والبلوغ مقام نفس العقل لان هذه الاسباب مظان هذه المعاني فليس ما ذكره مخالف للنص بالمصلحة أصلا فان قيل فاقولكم في المصالح الجزئية المتعلقة بالأشخاص مثل المفقود وزوجها

كباره شايعنا بان المسيح والعزير والملائكة غير داخلين فان ما لا يعقل ولم يتسلك بالحديث وهذا انما يصح على رأى من يخص ما بغير العقلاء وأما على ما هو المشهور من أن ما يعقل العقلاء وغيرهم فلا (قلنا) لان سلم عمومهم مطلقا للمعبودين كلهم بل (عمومه انما هو في معبود الخاطبين) وهم أهل مكة (وهو الأصنام كما ذكره السهيلي) فان الموصول انما يعنى في الموصوفين بالصلة (فلم يتناول عيسى والملائكة) وعزيرا (فاعترضه تعنت والنزول) بقوله تعالى ان الذين سبقت الآية (تصريح بما علم) من عدم دخولهم (أو تأسيس) لبيان بعدهم عنها فضلا عن الدخول فيها قطعاً لتعنت الاشقياء (وليس) النزول (بتخصيص فتدبر) وقالوا ارباعاً ان قوله تعالى فان الله جسمه والرسول واذى القربى كان عاماً متناولاً لكل ذى قرابة فخصص وأخرج بنو عبد شمس وبنو نوفل بعد زمان وأجاب عنه المصنف بان القرابة وان كانت عامة لكن المراد ههنا القرابة القريبة فهم غير داخلين في العموم وهذا ليس بشئ فان بنى نوفل وبنى عبد شمس وبنى المطلب كلهم في درجة واحدة من القرابة وبنو المطلب داخلون فيه وأخرج بنو عبد شمس وبنو نوفل ولهذا قال جبير بن مطعم وأمير المؤمنين عثمان هؤلاء اخواننا بنى هاشم لانت كرفلهم لمكانك الذى وضعك الله فيهم كما روى الشافعي وأبو داود والنسائي بل الجواب أن المراد قرابة النسبة والنسب معا وهم لم يكونوا داخلين فيها فلا اخرج وانما هو بيان تقرير ولذا قال عليه وعلى آله وأصحابه الصلاة والسلام في جوابهم ما رضى الله عنهم ما انما بنو هاشم وبنو المطلب شئ واحد هكذا وشبك بين أصابعه كما روى وقالوا خامساً بقرة بنى اسرائيل قيدت بعد زمان وهذا انما يتم لو كان النزاع عاماً متناولاً لتقييد المطلق أيضاً فان البقرة مطلقة غير عامة قلنا كان الأمر أولاً بذكر بقرة مطلقة ثم نسخت فقيدت كما صح عن ابن عباس وسيجيء ان شاء الله تعالى فانتظر (مسئلة * التخصيص الى كم) أفراداً أى منتهى التخصيص ما هو (قالاً أكثر) قالوا يجوز (الى الأكثر) وفسر الاكثر بالزائد على النصف وهذا غير محصل فان أفراد العام غير محصورة في الاكثر فلا يعلم كسوره فلا يعلم الاكثر (وقيل) ينتهى (الى ثلاثة وقيل) ينتهى (الى اثنين وقيل) ينتهى (الى واحد وهو مختار الحنفية) وما قال الامام فخر الاسلام ان العام ان كان جمعاً فيصح تخصيصه الى ثلاثة لانها أقل الجمع فالمراد منه على ما قال الشيخ ابن الهمام الجمع المنكر على ما سيجيء تحقيقه ان شاء الله تعالى (لنا أولاً جوازاً كرم الناس الا لجهال وان كان العالم واحداً اتفاقاً) وسيجيء أن هذا مختلف فيه (وكذا سائر المخصصات المقارنة) لان الكل سواسية في افادة القصر فكذا في قدره ثم هذا الاستدلال انما يتم لو كان حكم المستقل وغير المستقل واحداً وهو في حيز الخفاء بل اقتران غير المستقل ليس بتخصيصا وقصر عندنا كما هو فلا يقاس عليه ما هو قصر وان خصص بغير المستقل فلا ينفع كثير اسمياً عندنا (فتجوز ابن الحاجب) الانتهاء (في الصفة والشرط الى اثنين فقط) حيث قال انه بالاستثناء والبدل يجوز الى الواحد وبالمتصل كالصفة يجوز الى اثنين وبالمنفصل في المحصور القليل يجوز الى الاثنين وفي غير المحصور الى جمع يقرب من مدلوله (تحكم) فان التقييدات الغير المستقلة كلها سواء وأيضاً يجوز انحصار الموصوف بصفة في فرد واحد كما يدل عليه الاستقراء الغير المكذوب والانكار مكابرة فافهم (و) لنا (ثانياً) قوله تعالى (الذين قال لهم الناس) ان الناس قد جمعوا لكم أى لقتالكم (والمراد) بالناس الأول (نعيم بن مسعود باتفاق المفسرين) فأريد بالعام الواحد فهو منتهى التخصيص (والجواب) كما في شرح المختصر وغيره (بان الناس للعهد فلا عموم) له فلا تخصيص فلا يثبت المدعى (مدفوع بأن التخصيص كالعهد فاننا اشتراطنا المقارنة في المخصص) فالعام المخصوص أريد به بعض ما يتناول به دلالة أمره فان كان كذلك في المعهود أريد بعض ما يتناوله الصيغة بدلالة اللام المقارن وردبأنه لا شك أن المعهود غير عام حقيقة فلا يمكن أن يدعى أن ارادة البعض في المعهود نوع من تخصيص العام فلم يبق الا قياس التخصيص على ارادة البعض في المعهود وهو قياس في اللغة فلا يصح هذا واعلم أن دفع هذا السؤال سهل فان من شرط العهد أن يكون له ذكر سابق ولا ذكر لاحق سابقاً

إذا اندرس خبر موته وحياته وقد انتظرت سنين وتضررت بالعزوبة أيفسخ نكاحها المصلحة أم لا وكذلك إذا عقد وليان أو وكيلان نكاحين أحدهما سابق واستبهم الأمر ووقع اليأس عن البيان بقيت المرأة محبوسة طول العمر عن الأزواج ومحرومة على زوجها المالك لها في علم الله تعالى وكذلك المرأة إذا تباعد حيفها عشر سنين وتوقفت عدتها وبقيت ممنوعة من النكاح هل يجوز لها الاعتدال بأشهر أو تكتفي بتربص أربع سنين وكل ذلك مصلحة ودفع ضرر ونحن نعلم أن دفع الضرر مقصود شرعا قلنا المسئلتان الأولىان مختلف فيهما ففي محل الاجتهاد فقد قال عمر تنكح زوجة المفقود بعد أربع سنين من انقطاع الخبر

ولا هو كان معلوما عند المخاطبين حتى يقوم علمهم مقام الذكرك فلا عهد وعند عدم استقامته العموم متعين كما مر لكن في كون المراد نعيما نظروا دعوى الاتفاق ممنوعة غير مسموعة كيف وقد روى ابن اسحق والبيهقي في الدلائل عن عبد الله بن أبي بكر بن محمد بن عمرو بن حزم قال خرج رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم لجرأ الأسد وقد أجمع أبو سفيان بالرجعة إلى رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم قالوا رجعنا قبل أن نستأصلهم لنكرن على بقيتهم فبلغه أن النبي صلى الله عليه وآله وسلم خرج في أصحابه يطلبهم فثنى ذلك أبو سفيان وأصحابه ومر ركب من عبد القيس فقال أبو سفيان بلغوا محمدا أنا قد رجعنا إلى أصحابه نستأصلهم فلما مر الركب برسول الله صلى الله عليه وآله وسلم بحمر الأسد أخبروه الذي قال أبو سفيان فقال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم والمسلمون معه حسبنا الله ونعم الوكيل فأنزل الله في ذلك الذين استجابوا لله والرسول الآية وتعامها الذين استجابوا لله والرسول من بعد ما أصابهم القرع للذين أحسنوا منهم وما تقوا أجر عظيم الذين قال لهم الناس الآية كذا في الدرر المنثورة ومثله روى عن ابن عباس أيضا فيها فالدليل الأتم أن علاقة المجاز متحققة بين الواحد والكل وسماع الجزئيات غير مشروط في صحة التجوز فيجوز استعمال العام في الواحد كما استعماله في المراتب الأخر المندرجة فيه ولم يوجد من اللغة منع ومن ادعى فعله البيان فتدبر الأكترون (قالوا لو قال قتل كل من في المدينة) الحال أنه (قد قتل ثلاثة عدلا غيا) وليس إلا ذلك كركمة العموم وإرادة الثلاثة (قلنا) اللغو غير مسلم إلا إذا لم يذ كر المخصص وحينئذ لا يجوز تخصيص أصلا إلى الثلاثة ولا إلى الأكترو (إذا ذ كر المخصص معه) الدال على أن المراد الثلاثة (منعنا الملازمة) وهو عده لا غيا فان قلت كيف لا يعد لا غيا وقد انحط الكلام عن درجة البلاغة قال (وأما انحطاط الكلام عن درجة البلاغة فليس الكلام فيه) وإنما الكلام في الصحة لغة ثم الانحطاط انما يكون إذا لم يكن التعبير بالعام عن الثلاثة أو الواحد لنكتة وحينئذ ينحط الكلام أيضا إذا بقي أكثر عند خلو التعبير عن النكتة وأما إذا كان نكتة كما إذا كان الثلاثة أو الواحد بحيث يكون قوام البلديهم وقد قتلهم وقال قلت كل من في البلد إقامة لهم مقام الكل فالانحطاط ممنوع وبما ذكرنا ندفع ما يقال إن المقصود من المسئلة أن يحمل في الكلام الإلهي والحديث النبوي على تخصيص إلى الواحد والاثنين ولما كان هذا موجبا لانحطاط الكلام عن درجة البلاغة لا يمكن جعل الكلامين وهما أفصح كل كلام عدهما من كلام البشر عليه وإذا سلم المحجب الانحطاط فقد لزمت أن لا يصح تخصيص إلى الثلاثة وما دونه في كلام الشارع فتدبر المجوزون إلى الثلاثة أو الاثنين (قالوا أنه قصر للعام على بعض المسمى وهو) أي المسمى (في الجمع ثلاثة) عند المجيز إلى الثلاثة (أو اثنين) عند المجيز إلى الاثنين فان قلت هذا الاستدلال لا يعم المطلوب فان العام ربما كان غير الجمع قال (ولعلمهم جوزوا) التخصيص (في غير الجمع إلى الواحد) وهذا على الإطلاق غير صحيح فان الشيخ أبا بكر بن القفال قد سوى بين صيغ العموم جمعاً كان أو مفرداً نعم قد صرح صدر الشريعة واتخذ مذهباً وطنوا أنه مذهب الخبر الهمام الإمام فخر الإسلام وليس كذلك بل الذي قال هكذا وصار ما ينتهي إليه الخصوص نوعين الواحد فيما هو مفرد بصيغته أو ملحق بالفرد أما المفرد بصيغته فمثل الرجل وما أشبه ذلك وإن الخصوص يصح إلى أن يبقى الواحد وأما المفرد بعينه فمثل قوله لا يتزوج النساء ولا يشتري العبيد أنه يصح الخصوص حتى يبقى الواحد وأما ما كان جمعاً بصيغة ومعنى مثل قول الرجل إن اشتريت عبيداً أو تزوجت نساءً فإن ذلك يحتمل الخصوص إلى الثلاثة انتهى وفسر كلامه صاحب الكشف بأنه يجوز في المفرد العام والجمع المعروفة العامة التخصيص إلى الواحد والمراد بالمفرد بالصيغة الأول وبالفرد بالمعنى الثاني وأما الجمع بالمعنى والصيغة فتختص بالجمع المنكر فتنتهي التخصيص فيه هو الثلاثة واختار الشيخ ابن الهمام أيضاً هذا التوجيه وأما تسمية إطلاق الجمع المنكر على الثلاثة فتخصيصاً فلهذا لأنه يسمى الجمع المنكراً عاماً فإطلاقه على البعض يكون تخصيصاً

وبه قال الشافعي في القديم وقال في الجديد تصبر الى قيام البينة على موته أو انقضاء مدة يعلم أنه لا يعيش اليها لانا ان حكمنا بموته
بغير بينة فهو بعيد اذ لا تدراس الاخبار أسباب سوى الموت لاسيما في حق الحامل الذ كر النازل القدر وان فسحنافا الفسخ انما
يثبت بنص أو قياس على منصوص والمنصوص أعذار وعيوب من جهة الزوج من اعسار وجب وعنة فاذا كانت النفقة
دأمة فغايتها الامتناع من الوطء وذلك في الحضرة لا يؤثر فكذلك في الغيبة فان قيل سبب الفسخ دفع الضرر عنها ورعاية جانبها
فيعارضه أن رعاية جانبها أيضا مهم ودفع الضرر عنه واجب وفي تسليم زوجته الى غيره في غيبته ولعله محبوس أو مريض

ثم ان مراده بمنتهى تخصيص الجمع المنكر المنتهى باعتبار المعنى الحقيقي صرح به صاحب الكشف أيضا لأن هذا الخبر جواز
اطلاق الجمع على الاثنين مجازا هذا تقرير كلامه لكن على هذا ينبغي أن يكون العام المخصوص ولو الى الواحد حقيقة كما هو
مختار الامام شمس الأئمة والا يكن حقيقة فانت المقابلة بين انتهاء تخصيصه وتخصيص الجمع المنكر فتدبر والله أعلم بمراده
الكرام (قلنا) لانسلم أن المسمى في الجمع العام ثلاثة او اثنان بل (عمومه باعتبار الاحاد والجماعات) فالجمع العام والمفرد
العام سيان فتدبر (مسئلة * العام بعد التخصيص ليس بحجة مطلقا) معلوما كان المخصص أو مجهولا (عند أبي ثور)
من كبار أصحاب الامام الشافعي الظاهر أن قوله عام في المستقل وغيره لان الكل تخصيص عندهم فعلى هذا لا يبقى شيء من
العام حجة الا قليلا كما لا يخفى (ورد بأن أخص المخصوص) وهو الواحد (مقطوع والالكان) اخراج البعض (نسحا)
وابطالا للعام بالكلية (لا تخصيصا) له واذا كان أخص المخصوص مقطوعا كان حجة فيه فلامعنى لسلب الحجية بالكلية (ان
قيل الواحد الغير المعين بمحل) فلا يكون حجة (قلنا) اجماله (ممنوع فانه) واحد (أى واحد كان) فهو مطلق وهذا
ليس بشيء فان الحكم في العام المخصوص على البعض المعين الباقي بعدم واحد كان أو كثيرا وهو غير معلوم للمخاطب فيكون مجازا
قطعا لا أن الحكم فيه على بعض ما أو ان الباقي بعض ما فتدبر (أقول يرد مثله على الجمهور في) المخصص (المبهم) فانه لا يبقى
عندهم حجة مع أن أخص المخصوص متيقن (فتدبر) فان قلت فرق بين مذهبه ومذهبهم فانهم قالوا ليس بحجة لعدم
العلم بالمراد في حق العمل لكنه حجة في حق الاعتقاد بحقيقة أخص المخصوص وأما مذهبه فهو أنه ليس بحجة أصلا فيرد عليه
أن أخص المخصوص مقطوع فيصيح الاعتقاده وعلى هذا لا يصح الجواب بحديث الاجال قلت من أين علم أن مذهبه ابطال
الحجة علمنا في حقية المراد وعملا بل الذي يظهر من دليله الذي يذكره المصنف أن أحد المجازات متعين لكنه مجهول فهذا يوجب
وجوب الاعتقاد وينع وجوب العمل وكيف يجترئ مسلم على التوقف في اعتقاد حقيقة كلام الشارع (فتدبر وقيل)
العام المخصوص (حجة في أقل الجمع) لعل زعمه انه أخص المخصوص وهو مقطوع (وقيل) العام (حجة ان أخص متصل)
غير مستقل وليس حجة ان أخص مستقل وهو مختار الشيخ الامام أبي الحسن الكرخي والامام عيسى بن أبان في رواية وأبي عبد الله
الجرجاني وعندهم ليس المخصص الا المستقل ولذا لم يفصل في كتب مشايخنا والمصنف انما احتاج الى التفصيل بالمتصل وغيره
لأنه جرى على اصطلاح الشافعية ثم اعلم أنهم انما يقولون ببطلان الحجية اذا كان المستقل كلاما لا غير من العقل وغيره
(و) قال (الجمهور) العام المخصوص (بهم ليس حجة خلافا للفخر الاسلام) الامام وشمس الأئمة والقاضي الامام أبي زيد
وأكثر معتبري مشايخنا (في) المخصص (المستقل) بل لا مخصص عندهم الا هو فانه عندهم حجة طنية (وقيل) اذا كان
المخصص مستقلا مبهما (يسقط المبهم والعام يبقى كما كان) واليه مال الشيخ أبو معين منا (و) قال الجمهور العام المخصص
(بمعين) حجة (طنية الا عند أكثر الحنفية اذا كان غير مستقل) بل ليس هو مخصصا عندهم (قالوا انه) أى المخصص بمعين
غير مستقل (الآن) بعد التخصيص (كما كان) قبل التخصيص حجة قطعية (لنا استدلال الصحابة بالمخصص) من العام
(بمعين) كما استدلووا بقوله تعالى يوصيكم الله الآية مع كونه مخصصا بالقائل والعبد والكافر اذا كان المورث مسلما وبالعكس
وبقوله تعالى أو ما ملكتم أيمانهم مع كونه مخصصا بالاخت الرضاعية وقوله تعالى وقتلوا المشركين كافة مع كونه مخصصا
بالمستأمن وغيرها من العمومات المخصوصة والامام نفرا الاسلام استدله على كون العام المخصص ولو بالمبهم حجة وهو انما
يتم لو ثبت الاستدلال به مع جهالة المخصص وما قالوا انهم استدلووا بقوله تعالى وأحل الله البيع مع كونه مخصصا بالرب المجهول
كما قال أمير المؤمنين عمر رضي الله عنه خرج رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم من الدنيا ولم يبين لنا بابا من أبواب

معذور اضار به فقد تقابل الضرران وما من ساعة الا وقدوم الزوج فيها يمكن فليس تصفو هذه المصلحة عن معارض وكذلك
اختلف قول الشافعي في مسئلة الوليين ولو قيل بالفسخ من حيث تعذر امضاء العقد فليس ذلك حكما بمجرد مصلحة لا يعتد بأصل
معين بل تشهد له الاصول المعينة أما تباعد الحيضة فلا خلاف فيها في مذهب الشافعي ولم يبلغنا خلاف عن العلماء وقد
أوجب الله تعالى التربص بالأقراء الأعلى الاثني يثنى من الحيض وليست هذه من الآيات وما من لحظة الا ويتوقع فيها هجوم
الحيض وهي شابة فمثل هذا القدر النادر لا يسلطنا على تخصيص النص فانالم تر الشرع يلتفت الى النواذر في أكثر الاحوال وكان

الربا فاتقوا الربا والريبة فانما يصح لو كان الربا مجهولا عند المستدلين ومعنى كلام أمير المؤمنين أنه لم يبين الحال في باب منه
أنه منها أم لا ولو كان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم حيا لينه وكشف القناع ألم تر أنه كيف قال فاتقوا الربا والريبة
ولو كان الربا غير معلوم لما أمرنا بالتقاء عنه وبما فيه شبهة فتدبر (و) لنا (بقاء التناول للباقي) بعد التخصيص (بلا مانع)
من العمل (وهو) أي المانع (الاجمال) لكونه راجحا في التبادر قالوا بخلاف المخصوص بالمهم فانه يبقى مجملا (و) لنا
(عصيان من قيل له أكرم بني تميم ولا تكرم فلانا فلم يكرم) واحدا من بني تميم فلم يكن حجة لما حكم بالعصيان (واستدل)
على الحجية (بان دلالة على فرد لا تتوقف على دلالة على فرد آخر) منه (والا) أي وان توقفت (لزم الدور) على تقدير
توقف دلالة كل على الآخر (أو التحكم) على تقدير توقف بعض معين على بعض آخر فقط ولاننا لا نأخذ (واذا لم تتوقف دلالة كل
على دلالة الآخر فالدلالة على الباقي لا تتوقف على الدلالة على المخرج فبقى الدلالة فيبقى حجة) وأوجب بأن دور المعية) وهو
عبارة عن التلازم بين الشئين (لا يمتنع وحينئذ فلا يوجدان الامعا وان أمكن تعقل أحدهما بدون الآخر كما عايناه في
واحدة) وههنا يجوز أن يكون بين الدلالات على كل فرد دور معية وتلازم فلا توجد الدلالة على واحد بدونها على آخر فلا
يتم المطالب ولو ثبت في ابطال التلازم بين الدلالات بأنه يفهم بعد التخصيص ويتبادر بدون البعض فلا تلازم عادى
الاستدلال بالتبادر واستدرك ابطال التوقف بالدور والتحكم كما لا يخفى (وأما الظنية فلأنه) أي المخصص (يتضمن حكما
شرعيا والاصل فيه التعليل) فيحتمل أن يكون معلا بعله تكون موجودة في البعض الباقي في العام (فأمكن) أي احتمال
(قياس مخرج بعضا آخر وهذا احتمال) ناشئ (عن دليل فليس) العام (الآن كما كان) بل لم يكن قبل احتمال التخصيص
ناشئا عن دليل والآن نشأ عنه (أقول لا تقرب) فانه لا يدل على أن كل عام مخصوص يكون ظنيا (فان العام المخصوص
يجوز أن يكون في خبر) والمخصص أيضا خبر فلا يحتمل التعليل انما يكون في الانشآت (ككلمة التوحيد) فان
عامها مخصوص بالاستثناء (وهي قطعية فتدبر) ولا يصح الجواب بأن كلمة التوحيد على عرف الشارع فانه لا يزيد على المناقشة
في المثال والاشكال انما هو بكل خبر فانه غير صالح لأن يعقل فالحق في الجواب التخصيص بالغايات الواقعة في الاحكام الشرعية
ولا بعد فيه والاستدلال قرينة عليه فتدبر ثم في التمثيل بكلمة التوحيد اشارة الى أنه اختار الظنية في الكل من العوام
المخصوصة سواء كان مخصصه مستقلا أم لا على خلاف رأى الحنفية فانهم انما يقولون بالظنية في المخصوص بالكلام المستقل
فقط وهذا موضع تفصيل ينهك على وجهه فرق الحنفية على ما أعطى هذا العبد ربه برحمة فاستمع ما يتلى عليك من مواهب
الرجن من الحق الصراح فاعلم أن الشرط والصفة والغاية وبدل البعض لا تفيد حكما شرعيا مخالفا للحكم العام فلا وجه
للتعليل الموجب لوقوع الاحتمال في العام وأما الاستثناء فالعام فيه مستعمل في العموم وقيد بأخراج البعض فيفهم معنى
مركب يصدق على الباقي بالوضع النوعي الذي للمركبات فيحكم بحكم الصدر عليه وهذا هو معنى كون الاستثناء تكلاما بالباقي بعد
الاستثناء ولكن في ذكر العام ثم اخراج البعض والتعبير بهذا المقيد عن الباقي اشارة الى أن المستثنى متصف بحكم مخالف
للسر فليس حكم الصدر في الباقي موقوفا على حكم المستثنى بل وضع الكلام لهذا الحكم فهذا الحكم مقطوع وحكم المستثنى
أيضا مقطوع لكن في ضمن هذا الحكم فلا يصح تعليل حكمه بعله توجد في الباقي فان فيه ابطال القاطع وبهذا الوجه أيضا
ظهر أن عدم قبول التعليل للصفة والشرط والغاية وان أفادت حكما مخالفا وهذا بخلاف الكلام المستقل فانه ليس العام مقيدا
به بل هو مفسد للحكم الشرعي المخالف لحكم العام ظاهر او هو معارضه مقرينة على أن المراد بالعام بعض أفرادها فإفادة العام
الحكم موقوف على إفادة المخصص الحكم فيفيد الحكم على ما لا يتناول المخصص بعد إفادته وقبل اعتبار حكم المخصص لا يفيد

لا يبعد عندي لو اكتفى بأقصى مدة الحمل وهو أربع سنين لكن لما أوجبت العدة مع تعليق الطلاق على يقين البراءة غلب التعبد فان قيل فقد ملت في أكثر هذه المسائل الى القول بالمصالح ثم أوردتم هذا الاصل في جملة الاصول الموهومة فليخلق هذا بالاصول الصحيحة ليصير أصلاً ناعماً بعد الكتاب والسنة والاجماع والعقل قلنا هذا من الاصول الموهومة اذ من ظن أنه أصل خامس فقد أخطأ لأننا ردنا المصلحة الى حفظ مقاصد الشرع ومقاصد الشرع تعرف بالكتاب والسنة والاجماع فكل مصلحة لا ترجع الى حفظ مقصود فهم من الكتاب والسنة والاجماع وكانت من المصالح الغريبة التي لا تلائم تصرفات الشرع فهي

العام شيئاً والتعليل مقارن لحكم المخصص ولا يقوى العام على منعه لانه لا حكم له في هذه الحال واذا ثبت التعليل فيوجب فيما بقي تغيراً ويخرج بعضاً آخر بالتعليل ولما كان التعليل محتملاً أوجب الاحتمال في العام هذا ما عندي في تقرير كلامهم وبهذا يدفع ما قيل اننا لانسلم صحة تعليل المخصص بعلة تخرجه عن العام بعضاً آخر وكيف يصح ومن شرط التعليل أن لا يوجد نص مخالف في المقيس عليه وههنا العام موجود وذلك لأن العام لا يفيد حكماً قبل اعتبار المخصص لأن افادته موقوفة عليه والتعليل مقارن لحكم المخصص فلا يكون العام معارضاً للتعليل وبما قررنا يدفع أيضاً أنه لا فرق بين الاستثناء والمخصص في افادة الحكم فيصح تعليله كما يصح تعليل المخصص فلا يكون الحكم في المستثنى منه مقطوعاً لأن حكم المستثنى منه غير موقوف على حكم المستثنى بل وضع الكلام لافادة الحكم على ما يصدق هذا المقيد ويفهم الحكم في المستثنى ضمناً فلا يصح تعليل الحكم الضمني المعارض لما يدل عليه الكلام بالوضع فانه مقطوع أيضاً ولا حلك سقوط النقص بما اذا كان الكلام المفيد لحكم مخالف لحكم العام لكن في غير ما يتناوله العام كما اذا قيل حل البيوع وحرم المسرفانه يحتمل التعليل بعلة توجد في بعض العام فيوجب الظنية وذلك لان حكم العام غير متوقف ههنا على حكم ما يقارنه التعليل بل مفيد للحكم بالوضع فلا يصح التعليل المذكور لابطاله القاطع وتبين لك أيضاً سقوط ما يتوهم وروده أن المخصص كما أنه يصلح للتعليل كذلك العام فيلزم ظنية المخصص باحتمال العام التعليل المخرج لبعض أفراد المخصص وذلك لان حكم المخصص قد ثبت أولاً وحكم العام يتوقف عليه ويثبت بعده فلا يصح تعليله بوجه يتغير به حكم المخصص الثابت وبان لك أيضاً سقوط ما قيل ان مذهبكم جواز تخصيص العام بالمخصص الكتابي بالقياس وخبر الواحد ولا تجوزون تخصيص خبر الواحد بالقياس ابتداء فقد جعلتم هذا العام أضعف من خبر الواحد ومساوياً بالقياس أو أضعف منه وهذا لا يلزم من دليلكم فان غاية ما يلزم منه لو تم وقوع احتمال ضعيف فيه وأما وصول الضعف الى هذا الحد فلا وذلك لأن ما يلزم من دليلنا وقوع الاحتمال فيه من التعليل والقياس فلزم مساوئته آياه بل ضعفه منه بخلاف خبر الواحد فان الضعف فيه في الطريق لا في الدلالة ولا يكون القياس مغيراً آياه كما في هذا العام هكذا ينبغي أن يفهم هذا المقام فاحفظه فانه حقيق بالحفظ ولقد أطنبنا في الكلام لما ارتكز في كثير من الأذهان من عدم شفاء ما أورد الحنفية من البيان حتى سمعت بعض العلماء الأغلام المشار اليهم بالبنان يقول انهم مقدمات شعرية لا قضايا برهانية بل حسبوه شيئاً فرياً ومن ههنا سقط استدلال الشيخ الامام أبي الحسن الكرخي من أن عدم العلم بالعلة يوجب جهالة في العام فلا يدري كم بقي لأن التعليل ليس بمقطوع انما هو مجرد احتمال فلا يورث الاحتمال خروج البعض لاخر وجهه بالقطع وعدم العلم به حتى يورث جهالة فيه فتدبر (قال) الامام (نفر الاسلام للمخصص شبه بالاستثناء لاخر اوجه البعض) أي لاخراج المخصص بعض أفراد العام عن الحكم من بدء الأمر ويفاد منه الحكم على الباقي كما في الاستثناء (وشبه بالناسخ لاستقلاله) أي لكون هذا المخصص كلاماً مستقلاً (فاذا كان) المخصص (مجهولاً يبطل ذلك) المخصص (شبه بالناسخ لبطان الناسخ المجهول) فكذلك ما يشبهه (ويبطل العام) بجهالته (شبه الاستثناء لتعدي جهالته اليه) أي يصير العام مجهولاً لجهالة الباقي بجهالة الاستثناء فكذلك احكم ما يشبهه من المخصص (واذا كان) المخصص (معلوماً فمما يشبه الناسخ يبطل العام لصحة تعليله) أي تعليل المخصص لكونه كلاماً مستقلاً كالناسخ فانه مستقل لأنه كما يصح تعليل الناسخ يصح تعليله واذا صح التعليل وهي غير معلومة فلا يدري كم خرج به (فجهل المخرج) فجهل الباقي (وشبه الاستثناء ببقية قطعيته) كما كان لان الاستثناء لا يغير العام عما كان عليه قبله من القطعية واذا اقتضى أحد الشبهين البطلان بالكلية في صورتي الجهالة والعلم والاخر البقاء على ما كان (فلا يبطل العام من كل وجه في الوجهين) لان عمل ما كان ثابتاً لا يبطل بالشك (بل ينزل من القطعية الى

باطلة مطرحة ومن صار إليها فقد شرع كما أن من استحسن فقد شرع وكل مصلحة رجعت إلى حفظ مقصود شرعي علم كونه مقصودا بالكتاب والسنة والاجماع فليس خارجا من هذه الأصول لكنه لا يسمى قياسا بل مصلحة مرسله إذا القياس أصل معين وكون هذه المعاني مقصودة عرفت لا بدليل واحد بل بأدلة كثيرة لا حصر لها من الكتاب والسنة وقرائن الأحوال وتفاوت الأمارات تسمى لذلك مصلحة مرسله وإذا فسرنا المصلحة بالمحافظة على مقصود الشرع فلا وجه للخلاف في اتباعها بل يجب القطع بكونها حجة وحيث ذكرنا خلافا فذلك عند تعارض مصلحتين ومقصودين وعند ذلك يجب ترجيح الأقوى ولذلك

(الظنية للشبهين) المورثين الشك فيظهر في حق العلم دون العمل (وفيه نظر ظاهر لأن شبه النسخ ليس في) المخصص (المجهول الالفاظ والمعتبر المعنى) وليس في المعنى مشابهة كيف والنسخ رافع بعد ثبوت الحكم وههنا من بدء الأمر الحكم على الباقي كما في الاستثناء والعام مع المخصص مثله مع الاستثناء ثم لا يظهر لقوله في المجهول فائدة فإنه عام في المعلوم والمجهول وبعضهم تجاوز الحد وأفرط في سوء الأدب وقال هذه مقدمات شعرية لا علمية وتحقيق كلام هذا الخبر الامام البارع في الفن أن المخصص لكونه كلاما مستقلا غير مرتبط بالصدر وتخصيصه ليس إلا أنه مفيد لحكم مخالف لحكم العام في بعض الافراد فيفهم منه أن المراد بالعام سوى ما يتناوله هذا اختصاصه لأجل المعارضة كما أن النسخ يرفع الحكم لأجل المعارضة وهذا شبه معنوي وليس كاستثناء فإنه قيد المستثنى منه ووضع لفائدة الحكم على هذا المقيّد ويفهم ضمنا الحكم على غيره الذي هو المخرج ثم إن المخصص يحكم على أن الحكم على بعض أفراد العام من بدء الأمر كما في الاستثناء الحكم على الباقي المعين بهذا المقيّد ففي المجهول شبه النسخ يقتضي أن يبطل المخصص لأن المهم لا يصلح معارضا وهذا يبطل النسخ المجهول وشبه الاستثناء يقتضي بطلان العام فلا يبطل بالشك بل ينزل إلى الظنية فإن قلت كيف لا تصلح المعارضة فيمن قال اقتتل المشركين ولا تقتل بعضا منهم قلت على هذا يلزم أن يصح النسخ به أيضا وقد نهوا عنه وفي المعلوم بالعكس كما قررنا فقد ظهر أن هذه مقدمات علمية لا شعرية أصلا ثم إن القول بأن صحة التعليل تبطل العام لعله تنزلي جرى على تسليم ما بنى عليه الامام الكرخي والاحتمال التعليل لا يبطل بل يورث شبهة فقط ثم أورد الشيخ ابن الهمام أن القول ببطلان العام لجهالة القياس المخرج الموجبة للجهالة في الباقي لا يتأتى على رأيه فإنه رضي الله عنه لا يبطل العام بجهالة المخصص وأجاب بأنه بناء على المنع بالعمل بالعام قبل البحث عن المخصص ولما كان احتمال قائما يبطل العمل حتى يظن أنه لا تعليل هذا وهذا لا يراد لا يرد فإنه رضي الله عنه لم يقل بان العام يبطل ههنا بل انما قال ان هذه الجهالة تقتضي بطلان العام وهو رضي الله عنه لم ينفسه بل يقول ان مقتضى الجهالة في المجهول ذلك لكن لا يبطل لما عاين آخر يقتضي بطلان هذا المجهول وما أفاد في الجواب فغير مرضي فان التوقف في العام إلى البحث عن المخصص لم يقل به من أحد كما يلوح من الأسرار وإن شئت أن تقر بالكلام نحو ما أخصر فقل ان المخصص المجهول يبطل في نفسه لعدم صلاحه معارض للنص العام لكن يورث احتمال الخصوص فلم يبق قطعيا والمعلوم يورث الاحتمال لاحتماله التعليل لكن الاحتمال لا يبطل الموجود فافهم أتباع الشيخ أبي ثور (قالوا بطل العموم) بعد التخصيص (وما تحتته) إلى الواحد (محازات) محتملة وليس شيء منها أولى بالإرادة (فكان مجمل فيها) وهو ليس حجة (قلنا ذلك) أي الاجمال (إذا كانت المجازات متساوية وههنا الباقي) بعد التخصيص (راجع لأنه أقرب) إلى الحقيقة ويتبادر الذهن إليه (مسئلة * العام المخصص مجاز عند جماهير الأشاعرة) التابعين للشيخ أبي الحسن الأشعري (ومشاهير المعتزلة وقال الخنابلة وأكثر الشافعية بل جماهير الفقهاء ومنهم الامام) شمس الأئمة (السرخسي) منا العام المخصص (حقيقة وقال امام الحرمين) من الشافعية (وبعض الحنفية) ومنهم صدر الشريعة العام المخصص (حقيقة في الباقي مجاز في الاقتصار عليه) إلا أنه عند هذا الصدر مخصوص بما إذا كان مخصوصا بالمستقل بل لا تخصيص الاياه (و) روى (عن الشيخ) الامام أبي بكر (الخصاص من الحنفية على ما نقل الشافعية) العام المخصص حقيقة (ان بقي غير منصوص) روى (عنه) كما نقل الحنفية وهم ينقل مذهبه أجدر) فانهم أعرف بذهب مشايخهم لاسيما مثله العام المخصص (حقيقة) ان كان الباقي جمعا (وقال) أبو الحسين المعتزلي (وبعض الحنفية) العام المخصص (حقيقة ان خص غير مستقل) وان خص مستقل مجاز وما عرف خلاف بين الحنفية في أن العام المقرون بشرط أو صفة أو غاية أو استثناء ليس مجازا البتة وانما وقع الخلاف فيما خص بمستقل ولفظ

قطعنا يكون الا كراه مبيح الكلمة الردة وشرب الخمر وأكل مال الغير وترك الصوم والصلاة لان الحذر من سفك الدم أشد من هذه الامور ولا يباح به الزنا لانه مثل محذور الا كراه فاذا منشأ الخلاف في مسئلة الترس ترجيح اذا الشرع مارجح الكثير على القليل في مسئلة السفينة ورجح الكل على الجزء في قطع اليد المتأكله وهل يرجح الكل على الجزئي في مسئلة الترس فيه خلاف ولذلك يمكن اظهار هذه المصالح في صيغة البرهان اذ تقول في مسئلة الترس مخالفة مقصود الشرع حرام وفي الكف عن قتال الكفار مخالفة مقصود الشرع فان قيل لا ننكر أن مخالفة مقصود الشرع حرام ولكن لا نسلم أن هذه مخالفة قلنا قهر الكفار

البعض ليس في موضعه قال (القاضي) أبو بكر الباقلاني من الشافعية العام المخصوص حقيقة (ان خص بشرط أو استثناء) والمخصوص بغيرهما مجاز (و) قال (عبد الجبار) المعتزلي (على ما اشتهر عنه) العام المخصوص حقيقة (ان خص بشرط أو صفة) وان خص بغيرهما مجاز (وقيل) هو حقيقة (ان خص بلفظي) ومجاز ان خص بغيره كالعقل أو الحس أو العادة (فهذه ثمانية مذاهب لنا أنه حقيقة في الاستغراق اتفاقا) عند كل من رأيه أن له صيغة (فلو كان الباقي أيضا حقيقة) بعد التخصيص (لزم الاشتراك) اللفظي بين الكل والبعض (هذا خلف) للاجماع على بطلانه ولأن الاشتراك خلاف الأصل ولانه يلزم اشتراك لفظ في معان غير محصورة لان التخصيص الى الواحد وما فوقه من المراتب الى الاستغراق غير محصور والقول بتجوير الاشتراك بين الكل والقدر المشترك فكان مراتب التخصيص من أفرادها فيكون استعمال اللفظ فيه حقيقة لا يجدي فان الكلام ههنا في الاطلاق على البعض بمخصوصه ولا يكفي لكونه حقيقة فيه الوضع للقدر المشترك فافهم وهذا الدليل لا يتم في القصر بغير المستقل فانه ليس العام فيه مقصورا على البعض ومستعملا فيه بل مستعمل فيما وضع له بالوضع الاول وهو الكل فلا يكون مشتركا ولا مجازا فان العام في الشرط مستعمل في الكل وهو متعلق بالحكم التعليقي لكن لا يتجزأ الجزاء في بعض الأفراد لفقدان الشرط وفي الغاية اما العام مستعمل في الكل والحكم على الأفراد التي قبل الغاية واما اعتبر تقييد الجنس بالغاية ثم اعتبر عمومها في أفرادها هذا المقيّد على كلا التقديرين لا قصر ولا استعمال في بعض ما وضع له أصلا وفي الاستثناء العام والحكم على ما يصدق عليه المقيّد باخراج البعض وفي الصفة انما العموم من الواضع لما يصلح له الجنس المقيّد بالصفة وفي بدل البعض العام مستعمل كما كان لكن المقصود بالحكم البديل وقد مر مشروحا (واعترض أولا) كما في شرح المختصر (بان ارادة الاستغراق) في العام المخصوص (باق وخروج البعض طرأ من المخصص) فلا اشتراك ولا مجاز (أقول) في دفعه (ان أراد) المعارض بقوله ان ارادة الاستغراق باق (ارادته تعقلا) حيث يتعقل الكل (ففي كل مجاز كذلك) فان تعقل الحقيقة باق فلا يضر المجازية (وان أراد) ارادة الاستغراق (استعمالا) بأن يكون مستعملا فيه (فلاشك أن الحكم) في العام المخصوص (على البعض والمعتبر الاستعمال الذي يكون مناط الحكم) فلا ارادة للاستغراق استعمالا بل للبعض فالمجازية أو الاشتراك لازم (على أنه) لو كان مستعملا في الكل مع كون الحكم على البعض (يتضمن لغوا ضرورة أن الحكم على البعض يتم بالبعض) أي يتم بارادة البعض المتعلق بالحكم فارادة البعض الآخر معه لغوا فافهم وقد أجيب عنهما بان المراد الشق الثاني والعام مستعمل في الكل ثم أخرج عنه المخرج بالمخصص ثم حكم على الباقي بالحكم على البعض الذي عبر عنه بالكل المخرج عنه البعض وبعبارة أخرى مثل هذا مثل الكناية فان فيها يد كرشي ويكون مناط الحكم شئ آخر يكنى به اليه مثل طويل التجاذف كذا ههنا المذكور العام والمقصود بالحكم البعض بدلالة المخصص وهذا طريق الى التعبير غاية أنه أطول من التعبير بفهوم آخر ولا لغوفيه ومثله مثل أنت وابن أخت ثالث طريقان للتعبير والأول أقصر والثاني أطول فاندفع الجوابان وهذا انما يتم في الاستثناء ونحوه فانه لعدم استقلاله واندر اجه تحت القاعدة يصح فيه الحكم بان العام مع التقييد يعبر به عن الباقي وهو دال عليه دلالة المركبات بالوضع النوعي كما قلنا أو بطريق الكناية كما قيل وأما المستعمل فلا يصح ذلك فيه فانه ليس مرتبطا بالعام بل مقيّد لحكم معارض لحكم العام في بعض الأفراد ولدفع المعارضة بصيرقرينة على أن الحكم في العام على البعض الغير المتناول له هذا المخصص فبالضرورة يكون العام مستعملا في البعض فقط والالزم اللغو قطعاً وأيضاً ليس الاستعمال الاطلاق لفظ على معنى ليكون ما يستفاد منه مناط الحكم ولاشك أنه هو البعض فاللفظ مستعمل فيه والمخصص المستقل قرينة عليه فتدبر وتشكر (و) اعترض (ثانياً بان ارادة الباقي) في العام المخصوص (ليس بوضع

واستعلاء الاسلام مقصود وفي هذا استئصال الاسلام واستعلاء الكفر فان قيل فالكفر عن المسلم الذي لم يذنب مقصود وفي هذا مخالفة المقصود قلنا هذا مقصود وقد اضطررنا الى مخالفة أحد المقصودين ولا بد من الترجيح والجزئي محتقر بالاضافة الى الكلي وهذا جزئي بالاضافة فلا يعارض بالكلي فان قيل مسلم أن هذا جزئي ولكن لا يسلم أن الجزئي محتقر بالاضافة الى الكلي فاحتقار الشرع له يعرف بنص أو قياس على منصوص قلنا قد عرفنا ذلك لا بنص واحد معين بل بتقارب أحكام واقتراح دلالات لم يبق معها شك في أن حفظ خطة الاسلام ورقاب المسلمين أهم في مقاصد الشرع من حفظ شخص معين

واستعمال ثان) غير الوضع الاول للاستغراق والاستعمال فيه (بل) ارادته (بالاول) والاستعمال به (بخلاف المشترك) فان فيه ارادة المعنى الآخر بالوضع الآخر (و) بخلاف (المجاز) فانه باستعمال آخر غير استعمال الحقيقة (ودفع بان لا كلام في ارادة الباقي في ضمن ارادة الكل كما كان قبل التخصيص) ارادة الكل وفي ضمن ارادة البعض (بل) الكلام (في ارادته بخصوصه بقريضة التخصيص) فان الكلام في المخصوص من العام (وهذا معنى ثان لا بدله من استعمال ثان) فان كان له الوضع فالاشتراك والافالمجاز وان قرر بأن في التخصيص استعمالا في الكل والحكم على البعض كما قرر به الاعتراض الاول ففيه ما قد عرفت من أنه يتم في غير المستقل دون المستقل ولا أن تقر الاعتراض بان الاستعمال في المعنى عبارة عن ارادته من اللفظ ليكون مناط الحكم والباقي كما كان يقصد من اللفظ حين الاستغراق ويحكم عليه بالذات فان الحكم المتعلق بالعام متعلق بكل واحد واحد من آحاده غاية ما في الباب أن مع ارادته ارادة بعض آخر متعلق الحكم كذلك بعد التخصيص أيضا الاستعمال في الباقي بالذات وهو مناط الحكم كذلك لأنه سقط الحكم على بعض آخر بالمخصص وهذا لا يغير الاستعمال الاول في الباقي واذا لم يتعد الاستعمال والوضع فهو حقيقة وهذا بخلاف سائر الدولات التضمنية فان فهم الجزء هناك في ضمن فهم الكل وليس مناط الحكم واذا أريد الجزء بخصوصه صار من فهمها بالذات ومناط الحكم كذلك فاختلاف الاستعمال ولا أن تحجب عنه بانه في الاستعمال الاول كان مقصودا ومن فهمها ليكون مناط الحكم الثابت للكل على الاستغراق وكان المقصود من استعمال اللفظ الحكم على الكل وأما الآن بعد التخصيص فاستعماله فيه وارادة الباقي منه انما هو ليقتصر الحكم عليه ويبقى الآخر مسكوتا أو مثبتا فيه الحكم المخالف فهذا الاستعمال مغاير للاستعمال الأول فان كان بوضع آخر فالاشتراك لازم والا فالمجاز فافهم (و) اعترض (ثالثا كما قال) الامام شمس الأئمة (السر حسي ان الصيغة للكل) فانه موضوع له (وبعد التخصيص البعض هو الكل) فهي مستعملة فيما وضعت له أولا فلا اشتراك ولا تجوز (أقول) هذا مندفع (فان العام هو اللفظ المستغرق لما يصلح له حقيقة أو عرفا ولذلك) أي لكونه مستغرقا لما يصلح له (لم يكن الجمع للعهودين عاما) واذا كان مستغرقا لما يصلح له فاستغراقه للبعض لو لم يكن غير موضوع له لكان مشتركا وتوجيه كلامه بان العام موضوع لاستغراق جميع أفراد معنى اللفظ إن مطلقا فالاستغراق لجميع أفراد المطلق نحو الرجال وان مقيد اجمع أفراد المقيد نحو علماء البلد والعام المقرون مع المخصص مقيد به واللفظ متناول لجميع ما يصلح له اللفظ المقيد بهذا القيد نحو الرجال العلماء أو الرجال الا العلماء لا يتم الا في غير المستقل وهذا التحريم الامام لا يراه مخصصا وكلامه انما هو في العام المخصوص بالمستقل فتدبر (الحناية ومن وافقهم) من الشافعية والفقهاء (قالوا أولا التناول) للباقي بعد التخصيص (باق كما كان) قبل (وقد كان حقيقة قبل) فهو حقيقة الآن (قلنا) لانسلم أن التناول له باق كما كان قبل بل (كان) التناول قبل له (مع غيره) فانه كان للكل (والآن) التناول له (وحده فقبل هذا) أي كون التناول له وحده (لا يغير صفة تناوله لما يتناوله) وانما يغير تناوله للخروج (قلنا) لانسلم أنه لا يغير صفة التناول (بل) نقول هو (مغير لأن ذلك التناول كان في ضمن الكل اجمالا وهذا) أي التناول الذي بعد التخصيص (له بخصوصه) ثم انه لو كان الامر كما ذكر كان الانسان المستعمل في الحيوان حقيقة لانه كان متناولا له والآن أيضا متناول ولم تتغير صفة التناول فافهم وتدبر كما أسلفنا فانه ينفعك كثيرا (و) قالوا (ثانيا يسبق الباقي) بعد التخصيص (الى الفهم وهو دليل الحقيقة قلنا) لانسلم أنه يسبق الى الفهم عند الاطلاق بل (يتبادر مع القرينة وهو دليل المجاز) ويحتمل أن يحترمه معارضة (قبل ارادة الباقي معلومة بدون القرينة) فانه كان مفهوما قبل أيضا (انما المحتاج اليها عدم ارادة المخرج) فالباقي متبادر وهو دليل الحقيقة (ويدفع بان الكلام في ارادة الباقي بخصوصه لا) ارادة الباقي (في ضمن) ارادة (الكل)

في ساعة أو نهار وسيعود الكفار عليه بالقتل فهذا مما لا يشك فيه كما أجمعنا كل مال الغير بالا كراه لعلمنا بان المال حقير في ميزان الشرع بالاضافة الى الدم وعرف ذلك بأدلة كثيرة فان قيل فهلا فهمتم أن حفظ الكثير أهم من حفظ القليل في مسألة السفينة وفي الاكراه وفي الخمصة قلنا لم نفهم ذلك اذا اجعت الأمة على أنه لو أكره شخصان على قتل شخص لا يحل لهما قتله وأنه لا يحل لمسلمين أكل مسلم في الخمصة فنفع الاجماع من ترجيح الكثرة أما ترجيح الكل في معلوم إما على القطع وإما بظن قريب من القطع يجب اتباع مثله في الشرع ولم يرد نص على خلافه بخلاف الكثرة اذا اجماع في الاكراه وفي الخمصة منع منه فبهذه

وهذا) أي ارادة الباقي بخصوصه (لا يعلم بدون القرينة) وهو علامة المجاز فتدبر ثم تذكر الفرق بين المستقل وغيره حتى لا تغلط (قال الامام) في الاستدلال (العام كتكرير الآحاد) فكل رجل بمنزلة زيد وبكر الى غير ذلك من الافراد الا أنه وضع العام له ليسهل التعبير (وفيه) أي في تكرير الآحاد (اذا بطل ارادة البعض لم يصر الباقي مجازا) فكذا العام (قلنا ليس) العام (مثله) أي مثل تكرير الآحاد (من كل وجه) بل في افادة المعنى فقط كيف وفي التكرير ألفاظ متعددة مستعملة في معان متعددة وبطلان ارادة الموضوع له في البعض لا يبطل في الباقي من الالفاظ وفي العام استعمال واحد للفظ واحد فاذا بطل ارادة البعض تغير استعماله قطعاً (أقول و) قلنا (أيضاً لتقريب) فيه (فانه لا يستلزم المجازية من حيث الاقتصار) وقد كان داخلاً في المدعى (بل ينافيه كما لا يخفى) لان في تكرير الآحاد اذا بطل ارادة البعض لم يصر الباقي مجازاً أصلاً فكذا ههنا ولعلك تقول هب أن العام كتكرير الآحاد الا أنه اذا سقط البعض فقد وجد الاقتصار في المعنى فالباقى حيثان حيثية أنه بعض الآحاد المتكررة وبهذه الحيثية حقيقة وحيثية كونه مقتصر عن بعض آخر وبهذه الحيثية مجاز ولا يلزم المجازية بحسب الاقتصار كونه مستعملاً فيه حتى يكلف بيانه كما يفهم من التحرير والجواب أن الباقي بالحيثية الاولى هو مدلول مطابق للفظ فيلزم الاشتراك لكونه موضوعاً لكل أيضاً ولا يلزم المجاز لانه غير موضوع له ولنعلم ما قال الشيخ ابن الهمام ان مذهبه مخالف للاجماع على أن لفظاً واحداً بالنسبة الى وضع واحد معني واحد لا يكون حقيقة ومجازاً معاً ففهم وقال (أبو الحسين لو كان الاخراج بما لا يستقل بوجوب تجوزاً) في العام (لزم كون المسلم للعهد مجازاً) بيان الملازمة أن غير المستقل كالاستثناء ونحوه قيد في العام وهو مقيد به كما أن التعيين قيد مستفاد من اللام فلو أوجب التقييد التجوز فيه لأوجب في المعهود وقد مر من الكلام ما يكفي لاتعام هذا المرام وما أجيب به من منع الملازمة بان هذا العام انما صار مجازاً لكونه استعمال في غير ما وضع له وهو البعض بخلاف المعهود فان الاسم باق على معناه والتعيين استفيد من اللام فساقط فانه قد ظهر لك فيما سبق أن العام المقترن بغير المستقل باق على معناه الا أنه مقيد بقيد غير مستقل يستفاد منه ما مفهوم تقييدى يصدق على بعض الافراد فيراد هذا البعض فلو كان فيه تجوز لكان من جهة التقييد وهو موجود في المعهود بعينه فان مدخول اللام على معناه وقد تقييد بالتعيين المستفاد من اللام فيستفاد معنى مركب تقييدى يصدق على فرد معين أو أفراد معينة فتدبر (والجواب) عنه (كما في المختصر بان المجموع) المركب من الاسم واللام (هو الدال) على المعين المعهود وكل من جزأه كزاي زيد لان الكلمتين من شدة الامتزاج صارتا كلمة واحدة (من دفع لانه بعد العلم بانها كلمتان) موضوع كل منهما للمعنى (مجرد اعتبار) منا ولا واقعية له (مع أنه قال الخصم به) أي بكون الدال هو المجموع من العام والمخصص (على ما نقل عنه في المعتمد) فانه نقل عنه أن العام في صورة التخصيص ليس حقيقة ولا مجازاً ومجموع الامر من العام والاستثناء حقيقة هذا ثم ان هذا القول بعيد محض ولعل مراده أن العام في صورة التخصيص ليس حقيقة في الباقي ولا مجازاً فيه فانه غير مستعمل فيه بل في الكل وانما الحقيقة فيه مجموع العام والاستثناء فانه موضوع للباقي بالوضع النوعي الذي للركبات فتدبر (وما قيل) في الجواب (ان للعرف بالعهد وضعين للجنس قبل دخول اللام) حالة التنكير (وللمعهود بعده) فلا يلزم المجازية فيه بخلاف هذا العام لان وضعه ليس الا للكل (فلا يخفى ما فيه) لانه ليس الاسم موضوعاً للمعنيين والالزام الاشتراك بل الاسم موضوع للجنس واللام للعهدية فيحصل من المجموع الشخص المعهود كهذا الانسان وفيه تأمل يظهر بالتأمل ولا ناسئنا أن العام موضوع للكل لكنه مستعمل فيه والاخراج من الاستثناء فيحصل من المجموع معنى هو الباقي وبعد النزول يمكن أن يقال مثله في العام المقارن لغير المستقل ثم أراد أن يحقق الحق في وضع المعرف فقال (والحق أن لافرق بين المعرفة والنكرة الا بالاشارة الى المعلومية) في الاولى (وعدمها) في الثانية

الشروط التي ذكرناها يجوز اتباع المصالح وتبين أن الاستصلاح ليس أصلاً خامساً رأسه بل من استصلح فقد شرع كما أن من استحسن فقد شرع وتبين به أن الاستصلاح على ما ذكرنا وهذا تمام الكلام في القطب الثاني من الأصول

﴿القطب الثالث في كيفية استثمار الأحكام من مثرات الأصول﴾ ويشتمل هذا القطب على صدر ومقدمة وثلاثة فنون

﴿صدر القطب الثالث﴾ اعلم أن هذا القطب هو عمدة علم الأصول لأن ميدان سعي المجتهدين في اقتباس الأحكام من أصولها واجتنائها من أغصانها إذ نفس الأحكام ليست ترتبط باختيار المجتهدين ورفعها ووضعها والأصول الأربعة من الكتاب والسنة

وتحقيقه أن الاسم موضوع للجنس من حيث هو والانتشار انما يحجب عن التنوين وإذا دخل عليه اللام الموضوع للإشارة وأسقط منه التنوين زال الانتشار وصار الجنس مشاراً معهوداً فاللام ليس للتعريف الجنس ثم قد يقصد الإشارة لخصوص المقام إلى حصته المعينة المعهودة وقد يقصد إلى حصته المنتشرة وقد يقصد إلى جميع الأفراد وقد لا يقصد الفردية أصلاً على حسب ما يقتضيه المقام كذا قال أهل العربية (وعلى هذا فعموم المعرف بتعريف الجنس انما ينشأ من المقام) ونشأته من المقام تحتل وجهين أحدهما أن يفهم الجنس المشار إليه من المعرف ويعلم تحقيقه في كل الأفراد من قرينة خارجية وهي المقام وهذا باطل قطعاً وان ارتضى به أكثر علماء العربية فإنه قد تواتر استدلال الصحابة رضوان الله عليهم ومن بعدهم من المهرة بنفس اللفظ على عموم الأحكام ولم ينظروا إلى أمر آخر يدل على أن الجنس المحكوم عليه متحقق في الكل بل انما حكموا بالانفهام العموم بنفس اللفظ فقط الثاني أن يكون المعرف بلام الجنس مستعملاً في العموم مجازاً وهذا أيضاً بعيد والانتقال من أحد منع العموم في صورة عدم القرينة الصارفة من مطلق الجنس إليه ولم ينقل بل الذي تواتر هو جعلهم المعرف على العموم من دون حاجة إلى قرينة دالة عليه وصرفهم إلى الجنس انما كان للصارف من العموم (لكن عدوه من الصيغ الموضوعية) والعاذون هم أهل الأصول قاطبة من الحنفية والشافعية والمالكية والحنبلية بل الظاهرية أيضاً وهذا أيضاً يدل دلالة واضحة على بطلان رأي أهل العربية فانهم أشد مهارة من أهل العربية فالقول المخالف لاجماعهم باطل البتة ثم أشار إلى ما قيل في تأويل الاجماع بقوله (الآن يقال صار) المعرف باللام (حقيقة عرفية) في الاستغراق (فتدبر) وما قال أهل العربية باعتبار أصل الوضع وهذا أيضاً بعيد فإن الوضع انما يعرف بالاستعمال والتبادر وإذا جوز جعل التبادر على كونه معنى عرفياً وفتح هذا الباب انسداد باب العلم بالوضع قال المصنف في الحاشية أقول يمكن أن يقال إن المتعارف في الوضع العام للموضوع له الخاص وإن كان أن الموضوع له جزئيات حقيقة للمفهوم الكلي الذي جعل آلة للوضع لكن يجوز أن تكون كليات تحتها جزئيات وإذا عرفت ذلك فلا يجوز أن يكون لأم التعريف من هذا القبيل فانها مع اشارتها إلى معلومية الماهية تنوع إلى أقسامه المعروفة وحينئذ تكون تلك الأقسام معاني وضعيتها لها وعلى هذا عموم مدخولها كعموم مدخل كل والنكرة الواقعة تحت النفي وهذا وإن كان تكلفاً لكنه أوفق بمذهب أهل العربية وعلماء الأصول انتهى ولعل وجه التكلف أن اللام لم يبق حينئذ موضوعاً لتعريف المدخول فقط بل له مع استغراق الآحاد والمعهودية وهذا مخالف لظواهر أقوال أهل العربية ثم على هذا يكون العهد الذهني والإشارة إلى الجنس من الموضوع له وهذا ينبو عنه قواعد الأصول وأيضاً يشهد بالتبع أن الحمل عليها فيما إذا لم يستقم العهد والاستغراق ففهمهما بالقرينة ولذا لم ينقل عن أحد التكلم في جواب المستدلين به بإبداء احتمال واحد منهما فالحق أن الاسم في حالة التنكير للجنس أو للفرد المنتشر وفي حالة التعريف إذا لم يكن هناك معهود لجميع الأفراد استغراقاً لتواتر استدلال السلف به والمصلح للكلام أهل العربية يستحق أن يقال في حقه * ولن يصلح العطار ما أفسد الدهر * هذا والعلم الحق عند علام الغيوب (و) قال (القاضي مثله) أي مثل ما قال أبو الحسين (الآن أن الصفة عنده كائنه) الظاهر كأنها (مخصص مستقل) فلم يجعل المخصوص بها حقيقة ولما كان الظاهر فيها عدم الاستقلال أشار إلى توجيهه وقال (وتحقيقه أن تخصيصها ليست لفظية بل من خارج) والمخصوص منه مجاز البتة وعدم كونه لفظياً (بدليل أن الصفة قد تشمل) جميع أفراد العام فلا يكون التوصيف نفسه تخصيصاً بل التخصيص فيه من خارج (كذا في شرح المختصر أقول) ليس الأمر كما ظن هو (بل) التخصيص بها (لفظية) لأن التوصيف تقييد وهو ضد الإطلاق) ومن البين أن التناول حال الإطلاق أكثر منه حال التقييد فان قلت يجوز أن يكون التقييد باعتبار العقل فقط وحينئذ فتكون الصفة مساوية للموصوف قال (وقلما يكون) التقييد (اعتبارياً) فلا

والاجماع والعقل لا مدخل لاختيار العباد في تأسيسها وتأصيلها وانما مجال اضطراب المجتهد واستنباطه استعمال الفكر في استنباط الأحكام واقتباسها من مداركها والمدارك هي الأدلة السمعية ومرجعها الى الرسول صلى الله عليه وسلم اذ منه يسمع الكتاب أيضا وبه يعرف الاجماع والصادر منه من مدارك الاحكام ثلاثة إما لفظ وإما فعل وإما سكوت وتقرير ونرى أن تؤخر الكلام في الفعل والسكوت لان الكلام فيهما أو جز * واللفظ اما أن يدل على الحكم بصيغته ومنظومه أو بفحواه ومفهومه أو بمعناه ومعقوله وهو الاقتباس الذي يسمى قياسا فهذه ثلاثة فنون المنظوم والمفهوم والمعقول

يقاس عليه (على أنه منقوض بالشرط) فإنه قد يكون مساويا للجزء فلا يكون نفسه مخصصا فال تخصيص فيه من خارج أيضا فلا يكون لفظيا (فتأمل) وقال الشيخ أبو بكر الجصاص الرازي الاستغراق في العام غير شرط فيمكن انتظام الجمع فيكون حقيقة فيما بقي أكثر من اثنين كذا نقل الحنفية والشافعية نقلا عنه أن العام ما يشمل غير المحصورين فاذا بقي غير محصور يكون حقيقة وعلم من هذا الكلام أن قول هذا الامام ليس الا في لفظ العام فهو ليس من هذا المقام في شيء فان الكلام ههنا في صيغ العموم لا في لفظ العام فايراد قوله هذا في صدر المسئلة غير مناسب فتأمل * (ثم المخصص متصل) ان كان غير مستقل (ومن فصل) ان كان مستقلا هذا على مذهب الشافعية وأما عندنا فالمخصص هو الثاني فقط (والاول خمسة الاول الاستثناء المتصل والمنقطع لا تخصيص فيه) اذ لا اخرج فيه بوجه (اعلم أنه اختلف في اطلاق لفظ الاستثناء عليه) أي على الاستثناء المنقطع (ف قيل) لفظ الاستثناء (مجاز) فيه حقيقة في المتصل (وقيل مشترك) بين المتصل والمنقطع (وقيل هو متواط) موضوع لمعنى واحد مشترك فيهما (وهو ما دل على مخالفة) للحكم السابق (بالا وأخواتها) سواء كان بحيث لولا الا واخواتها الدخل ما بعدها فيما قبل أولا (وقيل لا يسمى) المنقطع استثناء (حقيقة ولا مجازا وهذا) المذهب الأخير (لا يعود الى طائفة) فان اطلاق لفظ الاستثناء على المنقطع أجل من أن يخفى على أحد أو المعنى أن هذا النزاع لا يعود الى طائفة فانه يرجع الى الاصطلاح لكن الأخير فيه أنه تظهر فائدة الخلاف فيمن حلف لا أستثنى أو ان استثنيت فكذا فاستثنى باستثناء منقطع (ثم لا خلاف) لأحد (في صحته) أي صحة الاستثناء المنقطع (لغة والشرط) لصحته (المخالفة) للصدر (بوجه ما فيما يتوهم) فيه (الموافقة) فالفائدة فيه دفع هذا التوهم (مثل لكن) فانه للاستدراك أي دفع التوهم من السابق (نحو جاء القوم الاحرار) فانه يتوهم من محي القوم محي الحار لانه المركب فدفع بالاستثناء المنقطع (وما زاد الا ما نقص) فانه يتوهم من نفي الزيادة وجود النقصان فنفي النقص بالادفع الهذا الوهم وهذا المثال يحتمل الاتصال أيضا لكن اذا قصد وجود النقصان على الكمال والمعنى ما زاد شي الا النقصان واذا كان من شرطه المخالفة فيما يتوهم الموافقة (فلا يقال ما جاءني زيد الا أن الجوهر الفردي حق) مسئلة * أداة الاستثناء حقيقة في المتصل اتفاقا و (مجاز في المنقطع) في المختار (وقيل حقيقة) فيهما ثم اختلفوا (ف قيل مشترك) لفظي فيهما (وقيل متواط) ولما يكن التواطؤ معقولا في الأداة فانها موضوعة للجزئيات بوضع عام فسر فقال (أي وضعت) لهما (لمعنى فيهما) أي لأجل تصور معنى واحد مشترك بينهما وجعل مرآة لهما (وضعا واحدا) عاما (لأن المتصل أظهر) منه في الاستعمال (فلا يتبادر من نحو جاء القوم الا) أي قبل ذكر المستثنى (الا ارادة اخرج البعض فلا يكون مشتركا) لفظيا بينهما والا لا احتيج في معرفة الارادة الى القرينة (ولا) موضوعا (المشترك) بينهما والالتبادر هو وفيه نوع مساححة كما لا يخفى (ومن ثمة) أي من أجل تبادر ارادة الاتصال (لم يحمله علماء الامصار عليه ما أمكن المتصل ولو) كان (بتأويل فملاوا له على ألف الا كرا على قيمته) لا على الانقطاع وان خلا عن التأويل فتدبر * (مسئلة) قد اختلف في نحو على عشرة الا ثلاثة دفعا للتناقض المتوهم بين ثبوت العشرة وبين اخراج الثلاثة عنها (فالجمهور) من الشافعية قالوا (المراد بعشرة انما هو السبعة) مجازا (والا ثلاثة قرينة) عليه صارفة عن حقيقتها الى مجازها. اعلم أن مشايخنا حكوا عن الشافعي رضي الله عنه أن الاستثناء يدفع عن بعض المستثنى منه بطريق المعارضة وفسره بعضهم بان الحكم في المستثنى منه على الكل ثم المستثنى يفيد حكما معارضا له في البعض واذا تعارضتا سقطا ويبقى في الباقي حكم المستثنى منه وهذا ليس بشيء فإنه مع كونه باطلا في نفسه وموجبا للتناقض في الاخبار يوجب أن لا يكون في المستثنى الحكم المخالف لحكم الصدر وهو خلاف تصريح الشافعية وقال صدر الشريعة حاصلة أن المراد بالصدر الباقي

(الفن الاول في المنظوم وكيفية الاستدلال بالصيغة من حيث اللغة والوضع) ويشتمل هذا الفن على مقدمة وأربعة أقسام القسم الاول في المحمل والمبين القسم الثاني في الظاهر والمؤول القسم الثالث في الامر والنهي القسم الرابع في العام والخاص فهذا صدر هذا القطب (أما المقدمة) فتشتمل على سبعة فصول الفصل الاول في مبدء اللغات أنه اصطلاح أم توقيف الفصل الثاني في أن اللغة هل تثبت قياسا الفصل الثالث في الاسماء العرفية الفصل الرابع في الاسماء الشرعية الفصل الخامس في اللفظ المفيد وغير المفيد الفصل السادس في طريق فهم المراد من الخطاب على الجملة الفصل السابع في المجاز والحقيقة

مجاز والاستثناء قرينة ولعله الى هذا أشار بقوله (كسائر المخصصات) وتحقيقه أن الاستثناء يفيد حكما معارضا للظاهر من حكم الصدر فلا أجل هذا يحكم العقل أن المراد في الصدر سواء كالمخصصات المستقلة فالاستثناء بحكمه قرينة صارفة الى التخصيص ثم أبطل هو رحمه الله تعالى أن هذا لا يصح في أسماء العدد فان عشرة مثلا موضوعا لعدد مخصوص لا يحتمل أن يطلق على ما تحته أو ما فوقه من المراتب العددية أصلا فلا يجوز أن يراد به الباقي ولو سلم فيكون مجازا وهو خلاف الاصل وسيجيء ماله وما عليه ان شاء الله تعالى فان قلت قد أبطل المشايخ الكرام القول بالمعارضة بأنه يلزم التناقض في قوله تعالى فلبث فيهم ألف سنة الا خمسين عاما وهذا انما يستقيم لو فسر بالتفسير الاول لا الثاني كما لا يخفى قلت تقريره على الثاني بأن يقال اسم العدد لا يتحمل اطلاقه على الأقل فلا يحمل الالف على تسعمائة وخمسين فيبقى الحكم على الاول مع ثبوت نقيضه في البعض فتأمل فيه فانه ينبوعه ظواهر عبارات المشايخ (أقول وهو الصحيح لان تناول اللفظ) المستثنى منه المستثنى (باق) بعد الاستثناء (كما كان) قبل (فان العشرة مفهوم واحد لا يزيد ولا ينقص فهو من حيث هو هو لا يمكن أن يتصف باخراج الثلاثة منها) فلو كان العشرة باقية على الحقيقة لما صح الاستثناء والاخراج فهو مستعمل في سبعة بقرينة الاستثناء فان قلت لان سلم أن العشرة حقيقة لا يزيد ولا ينقص بل السبعة أيضا من أفراد العشرة ألا ترى أن أهل المنطق قالوا الانسان الذي ليس بحيوان من أفراد الانسان واحتاجوا الى اخرجه بقيد الامكان ولو لم يكن من أفرادها احتاجوا الى التقييد قال (وما قالوا في تحقيق) القضية (الحقيقية) الحاكمة على الأفراد مطلقا فرضية كانت أو موجودة (ان الانسان الذي ليس بحيوان بل) الذي (ليس بانسان من الأفراد الفرضية) للانسان وقيدوا في الأفراد بالامكان لخروجه (فهو مخالف للعرف واللغة) وكلامنا فيما يرضيان به (والمنع مكابرة) بل مخالف للعقل أيضا كما قال بعض المحققين ان الفرد الكلي حقيقة ما يصدق هو عليه في نفس الامر بالفعل أو بالامكان وليس الانسان الذي ليس بحيوان مما يصدق عليه الحيوان أصلا فلا يكون فردا له حقيقة (ولو سلم الاتصاف) أي اتصاف العشرة بالزيادة والنقصان (فلا يمنع التناول) للثلاثة (أيضا) فيلزم أن يكون مخرجا عنه وغير مخرج على تقدير أن تكون العشرة باقية على الحقيقة وذلك (لأن العشرة عشرة أطلق أو قيد ولو) كان التقييد (بالنقيض) كما اذا قيد بخروج الثلاثة ونقصانه الى السبعة (كيف لا وثبوت الذاتيات للذات ضروري في مرتبة الذات) فلا يبطل الذاتي بالتقييد البتة هذا وما قالوا العدد لا يكون جزء العدد لا ينافية فان المراد أن ثلاثة أجزاء للعدد فيكون ثابتا في مرتبة الذات فلا يجوز أن لا يتناول * واعلم أن هذا غير وافي فانه لا شك عند أحد في أنه اذا حل مركب ثم نقص عنه جزء يبقى الجزء الآخر ألا ترى أن النبات اذا انحل وبطل نفسه التباقي يبقى الجزء الجسدي قطعاً وكذلك في الذهن اذا حل العلوم المركب الى جزأين وطرح أحدهما يبقى الآخر فاذا أخذ الذهن عشرة وحلها الى سبعة وثلاثة وأسقط الثلاثة يبقى سبعة قطعاً ويصدق عليه أن العشرة اذا نقصت عنها ثلاثة صارت سبعة أي الذي كان عشرة يبقى منه بعد النقيض سبعة فيصدق على السبعة أنه عشرة منقوص منها ثلاثة في العرف واللغة وان لم يصدق عليه أنه عشرة فان صدق المقيد لغة لا يستلزم صدق المطلق فيعبر بهذا المقيد عن السبعة كما يعبر عنها بلفظها فبازائه عبارة أطول وأقصر فالمعبر أن يعبر بأيها شاء وحينئذ اندفع ما قال المصنف فانه ان أراد أن العشرة لا يزيد ولا ينقص أن حقيقته لا تبقى بعد الزيادة والنقصان بل تصير حقيقة عدد آخر فلم يكن لا يلزم منه أن يكون لفظ العشرة مجازا عن السبعة بل لفظ العشرة على الحقيقة وحكمه عليه بتنقيض بعض الأجزاء عنه وهو الثلاثة مثلاً وبقاء الجزء الآخر وهو السبعة والمركب التقييدي يصدق عليه وان أراد أن العشرة لا تتحمل هذه التصرفات فيا بطل قطعاً وبهذا ظهر اندفاع ما في

«الفصل الاول في مبداء اللغات» وقد ذهب قوم الى أنها اصطلاحية اذ كيف تكون توقيفا ولا يفهم التوقيف اذالم يكن لفظ صاحب التوقيف معروفا للمخاطب باصطلاح سابق . وقال قوم انها توقيفية اذ الاصطلاح لا يتم الا بخطاب ومناداة ودعوة الى الوضع ولا يكون ذلك الا بلفظ معروف قبل الاجتماع للاصطلاح . وقال قوم القدر الذي يحصل به التنبيه والبعث على الاصطلاح يكون بالتوقيف وما بعده يكون بالاصطلاح . والمختار أن النظر في هذا اما أن يقع في الجواز أو في الوقوع أما الجواز

التحرير أنه حينئذ يلزم اللغو في الكلام فان ذكر جميع الافراد والحكم على البعض مما لم يوجد في الاستعمال ومسافة طويلة مع امكان التعبير عن البعض بلفظ دال عليه وجه الاندفاع أن الدال عليه عبارتان أطول وأقصر والمتكلم مخير بأيهما شاء يتكلم كما ان شاء يقول الانسان ماش وان شاء قال الحيوان الناطق ماش فكذا ههنا ان شاء عبر عن السبعة بلفظ السبعة وان شاء فلفظ عشرة الثلاثة ثم انه لو صح هذا المذهب أي القول بان العشرة مجاز عن السبعة لزم اللغو قطعاً كيف لا واذا كان العشرة بمعنى السبعة فأى معنى لقوله الثلاثة فان الاخراج قطعاً بطابق أهل اللغة والمستثنى مع الأداة لغو قطعاً فان قلت انه قرينة على أن المراد بها السبعة ولولا ما علم قلت هب أنه قرينة لكن القرينة لا تكون مهمة وههنا تصير الأداة مع المستثنى مهملاً والسرفيه أن الاستثناء لما كان غير مستقل يقتضى الارتباط مع ما قبله واذا صار ما قبله بمعنى السبعة فلا يصح الارتباط به فيلغو قطعاً . وحينئذ لا يتوجه ما لو قيل ان الاستثناء يدل على حكم معارض لحكم المستثنى منه فمعنى الثلاثة ليس على ثلاثة وبه تبين أن المراد بالعشرة السبعة كما في سائر الخصصات كما يعزى الى الشافعي رحمه الله تعالى فلا يكون الاستثناء مهملاً وذلك لأن غير المستقل لا يفيد معنى من غير أن يرتبط بما قبله وهذا ظاهر جدا . واذا أريد بالعشرة السبعة لا يصح أن يرتبط به الا ثلاثة فلا يفيد شيئا وهذا بخلاف المخصص فانه لاستقلاله يفيد حكما مخالفا للعام فيدل على أنه مخصوص ثم ان ما يعزى الى الامام الشافعي رحمه الله تعالى لو كان حقا لكان المفهوم من قولنا له على عشرة الاثلاثة عشرة لا ثلاثة منه وليس ما فوق سبعة الى العشرة واحدا وهو خلاف ما يفهم في العرف فافهم ويلزم أن يكون في ألف الأربعة وخمسين الألف بمعنى تسعمائة وستة وأربعين مع أنه لا يلتفت اليه المتكلم ولا يفهم حين الاستعمال أصلا بل يحتاج الى تأمل بالغ بعد معرفة معنى اللفظ فافهم واحفظ فقد بان بطلان هذا القول بأقوم حجة لا يدحضها شبهة أصلا وظهر منه أيضا أن لا تخصيص فيه بل العام المستثنى منه باق على معناه والباقي انما يفهم من المجموع بمعنى أنه يفهم معنى مركب يصدق على الباقي فهذا التجاز ما وعدنا سابقا ثم ان المصنف لما اختار أن المراد من المستثنى منه الباقي فلا اخراج منه وأما الاخراج عن الحكم فلا يصح على رأى أحد اراد أن يحقق ذلك وقال (ثم لا اخرج) للمستثنى (عن الحكم على الكل) من المستثنى منه (أيضا) كما أنه لا اخراج عنه (اذلا حكم الاعلى السبعة بالاتفاق) فلا حكم على العشرة حتى يخرج منه (لزوم التناقض) فانه يلزم حينئذ أن يكون العشرة مثبتا ومنفيا (فلا اخراج عن الحكم) المذكور في الصدر (الاتقدير بمعنى لولا ما دخل) أي لولا الاستثناء لدخل المستثنى في الحكم (فلا استثناء يمنع الدخول) للمستثنى (في الحكم) فالعشرة انما استعمل في التركيب لا فائدة أن الحكم (المذكور في الصدر على السبعة فقط فتأمل جدا) وهذا ظاهر لكن طريقه أي هو اما أن يكون العشرة على معناه والسبعة مستفاد من المجموع أو يكون مستعملا في السبعة الحق هو الاول ومختار المصنف هو الثاني (واستدل) على هذا المذهب (بأنه لا يراد بالعشرة كمالها لأنه ما أقر السبعة اتفاقا) ولو كان العشرة بكاملها مرادة يلزم الاقرار بها (وأجيب بأن الاقرار) انما يكون (باعتبار الاسناد ولا اسناد الا بعد الاخراج) فكونه اقرارا بالسبعة لا يستلزم أن لا يكون العشرة على معناها فان الاسناد الى ما بقى بعد اخراج الثلاثة فلا تقرب فتأمل (وقال جماعة ومنهم) الشيخ (ابن الحاجب المراد عشرة أفراد لكن اخرج ثلاثة) عنها (ثم أسند الى الباقي) وهذا يحتمل وجهين الاول أنه أطلق العشرة على كمال معناها وأسند الى جزء معناها المفهوم في ضمنه وهو السبعة الثاني أن يقيد باخراج الثلاثة عنها فصل مركب تقيدي هو العشرة المنقوص منها ثلاثة وهو لا يصدق الا على سبعة فيراد السبعة بهذا الوجه فان كان مراد ابن الحاجب الاول كما زعم صدر الشريعة منا وغيره فيلزم عليه اللغو فان ذكر البعض الآخر يلغو حينئذ وان أريد الثاني فهو حق غاية ما يلزم التعبير عن السبعة بطريق أطول ولا بأس به (أقول) في ابطاله (قد لا يكون العموم المصحح للاخراج الا بعد الاسناد) كما اذا وقع النكرة في سياق النفي (نحو ما جاءني الا زيد) واذا كان العموم بعد

العقلي فشامل للذهاب الثلاثة والكل في حيز الامكان أما التوقيف فبأن يخلق الاصوات والحروف بحيث يسمعها واحد أو جمع ويخلق لهم العلم بانها قصدت للدلالة على المسميات والقدرة اللازمة لا تقتصر عن ذلك وأما الاصطلاح فبأن يجمع الله دواعي جمع من العقلاء للاستعمال بما هو مهمهم وحاجتهم من تعريف الامور الغائبة التي لا يمكن الانسان أن يصل اليها فيبتدئ واحد ويتبعه الآخر حتى يتم الاصطلاح بل العاقل الواحد ربما ينقدح له وجه الحاجة وامكان التعريف بتأليف الحروف فيتولى الوضع ثم يعرف الآخرين بالاشارة والتكرير مغها اللفظ مرة بعد أخرى كما يفعل الوالدان بالولد الصغير وكما يعرف الاخرس ما في ضميره

الاسناد فكيف يكون الاسناد بعد الاخراج (فتأمل) فان فيه نظرا أما أولا فلا ن هذا ردي عليكم أيضا فان العام مخصوص عندكم قبل الاسناد والالزم التناقض ولا عموم قبله فلا تخصيص فما هو جوابكم فهو جوابنا وأما ثانيا فلا ن عموم النكرة المنفية عندنا بالوضع للأجل وقوع النفي عليه عقلا وإذا كان بالوضع فالذي يذكر بعد النفي لأن تعلق النفي عام قبل الاسناد فيصح الاخراج والمثال المذكور مفرغ فالمستثنى منه العام مقدر وهو كالمفوض واليه الاسناد حقيقة لكن بعد اخراج المستثنى نعم اذا كان عموميه باعتبار تعلق النفي واقتضائه العموم عقلا كما ذهب اليه المصنف لا يصح الاخراج ولا التخصيص والالزم التناقض الا أن يراد الاخراج والتخصيص عن العموم البدي الذي يكون في النكرات ثم يعمم ويرود النفي في الباقي لكن على هذا يجوز الاستثناء عن النكرة في الاثبات أيضا هذا والله أعلم ما هو الصواب وهذه الجماعة (قالوا) في ابطال الرأي الاول (أولاً لو لم يكن المراد بالمستثنى منه (الكل) بل كان المراد منه الباقي (لزم عود الضمير الى النصف في نحو اشتريت الجارية الانصفها) لان المذكور سابقا حينئذ هو النصف والضمير انما يعود الى المرجع المذكور سابقا وعود الضمير الى النصف باطل اذ يكون المعنى اشتريت نصف الجارية الانصفها (فيكون المخرج الربع) وقد كان المقصود استثناء النصف هذا خلاف ثم الربع اذا كان مستثنى بقي الربع وهو المراد بالجارية حينئذ فيكون المخرج ربع الربع وهكذا الى غير النهاية (قلنا) لان سلم أن الضمير يعود الى النصف بل (المرجع اللفظ باعتبار المفهوم) الموضوع له فالجارية مستعملة في النصف والمرجع الجارية باعتبار المفهوم اللغوي وفيه نظر ظاهر فان حقيقة الضمير أن يعود الى المراد بالمرجع لا الى ما وضع له المرجع وسيصرح المصنف به أيضا كيف لا وهل هذا الا مثل أن يقال رأيت أسدا مسلحا ثم يرجع الضمير اليه باعتبار الاسد المقترن فلا يجوز الا بالتكلف المحض المستغنى عنه فانه يجوز أن يستعمل الجارية في معناها كما مر ثم يرجع الضمير اليها فتدبر (و) قالوا (ثانياً اجماع أهل العربية أنه اخراج بعض عن كل) ولا يمكن الاخراج عن الحكم بعد ثبوته فانه تناقض ولو لم يكن الاخراج عن المستثنى منه بطل الاخراج مطلقا ويلزم خلاف الاجماع فلا بد من تناول المستثنى منه للمستثنى (قلنا المراد) لأهل الاجماع من لفظ الاخراج (الاجزاء تقديرا) بمعنى المنع عن الدخول وكونه بحيث لولا الاستثناء لدخل فيه (و) المراد بلفظ الكل (الكلية باعتبار المفهوم) اللغوي (طاهرا) لا باعتبار المراد وفيه أنه لا بد للتأويل من ضرورة ملجئة لاسميافي كلام أهل الاجماع فانه لو كان مرادهم هذا المحمل البعيد ليلين أحد ومن البعيد عادة أن يهمل هذا الجمل الصغير في موضع الاشتباه العظيم فتدبر (و) قالوا (ثالثا فيه) أي في كون الباقي مراد من لفظ المستثنى منه (ابطال نصوصية العدد) اذ صح حينئذ ارادة عدد من عدد وهذا هو الذي مر من صدر الشريعة (أقول فرق بين المفهومية والمراد بالحكم) فان معنى ربما يكون مفهوما بحسب اللغة ولا يكون مرادا كما في المجاز (وليس العدد نصا لا باعتبار الأول) أي باعتبار كونه مفهوما لا باعتبار المراد وفيه أنه منع لمقدمة منقولة من أهل العربية فلا يقبل من غير حجة والقول بكونه نصا باعتبار ان فهم المفهوم اللغوي فليس مخصوصا بالعدد فان كل لفظ نص في المفهوم اللغوي بمعنى أنه هو المفهوم من اللفظ وان لم يرد في بعض المواضع بل النصوصية ليست النصوصية الارادة فافهم ولا تلتفت الى ما يبدى احتمال كونه نصا في غير الاستثناء قال في التحرير مجيبا عن هذا الوجه ان النصوصية بمعنى عدم احتمال الغير لا تكون من اللفظ نفسه بل انما تكون من خارج فلو كان العدد نصا كان نصوصية بخارج وهاهنا الخارج وهو الاستثناء قائم دال على أنه أريد به معنى آخر فيكون نصا في الباقي بعد الاستثناء ولا يبعد أن يقال معنى نصوصية العدد عدم صحة التجوز فيه مما وضع له الى مرتبة تحتانية أو فوقانية وبالجملة لا يجوز اطلاق عدد على آخر ولا يحتمل هذا النحو من التجوز وقد صرح به أهل العربية فلا مجال للمنع هذا ثم انه قد يستدل على أصل المدعى بأنه لو كان المراد من المستثنى منه الباقي تجوز لم تبق النصوص أي المفسرات مفسرات

بالإشارة وإذا أمكن كل واحد من القسمين أمكن التركيب منهما جميعا أما الواقع من هذه الأقسام فلا مطمع في معرفته يقينا
الايبرهان عقلي أو بتواتر خبر أو سمع قاطع ولا مجال لبرهان العقل في هذا ولم ينقل تواتر ولا فيه سمع قاطع فلا يبقى الا رجحان الظن
في أمر لا يرتبط به تعبد على ولا ترهق الى اعتقاده حاجة فالخوض فيه اذا فصول لأصله وإن قيل قال الله تعالى وعلم آدم
الاسماء كلها وهذا يدل على أنه كان يوحى وتوقيف فيبدل على الوقوع وإن لم يدل على استحالة خلافه قلنا وليس ذلك دليلا
قاطعا على الوقوع أيضا إذ يتطرق اليه أربع احتمالات أحدها أنه ربما ألهمه الله تعالى الحاجة الى الوضع فوضع بتدبيره وفكره

لا احتمال الاستثناء هناك فبقى احتمال المجاز وعلى هذا ينطبق جواب التحرير انطباقا تاما فان هذه النصوصية من خارج وإذا
كان هناك استثناء يكون نصافي الباقي والأظهر أن يقال ان المفسر كما انه بطل فيه احتمال المجاز الآخر من الخارج يجب بطل فيه
احتمال الاستثناء أيضا من خارج فتأمل فيه (وقال القاضى المجموع) وهو عشرة الاثلاثة (موضوع بازاء سبعة) يعنى
أن المستثنى منه مع أداة الاستثناء والمستثنى موضوع بازاء الباقي (كما يوضع لشيء اسمان مفرد ومركب واليه مال كلام طائفة
من الحنفية) بل محققهم ومنهم صدر الشريعة رحمه الله تعالى (أقول يلزم) عليه (أن يكون وضع له بل لكل عدد أسماء
غير متناهية فان مراتب الأعداد لا تقف عند حد) وكل عدد اذا استثنى منه ما زاد به على عدد معين بقى ذلك العدد وقد قلتم ان
المجموع موضوع بازاء الباقي فلزم أن تكون المراتب كلها مع استثناء ما زادت به على عدد موضوعه بازائه (فتدبر) فان استحالة
اللازم في حيز الخفاء كيف لا وقد وضعت الالفاظ المركبة الغير المتناهية بالوضع النوعى بازاء معان غير محصورة وأيضا كما
أنه يجوز وضع لفظ بازاء معان غير متناهية بوضع واحد كذلك يجوز العكس أيضا فافهم (ورد أيضا يلزم وعود الضمير في الانصافها
الى جزء الاسم) لأن الجارية الانصافها بمنزلة معديكرب حينئذ والجارية جزؤه أعجبنى قولهم هذا بعد فهمهم من قول القاضى
ان الجارية الانصافها صار اسما من قبيل بعلبك فأين الضمير حتى يرجع بل الضمير حينئذ مثل زاي زيد نعم كان في الاصل ضميرا
راجعا ولم يكن جزء لفظ حينئذ فافهم (و) رد (يلزم تخصيصه) وافادته الحكم المخالف (كفهوم القاب) فانه حينئذ
أفاد الحكم على اسم جنس نفي الحكم عما عداه وهو مردود عند الجمهور وإن قال به من لا يعتد به (و) رد (يلزم التركيب)
أى تركيب الاسم (من) كلمات (ثلاثة أقول بل) التركيب (من) كلمات (أربعة في نحو ثلاثون الا أحد عشر وهو)
أى تركيب اسم من ثلاثة حال كونه (في غير المحكى) فتوأتب شرافاته يجوز (و) الحال (الاول غير مضاف) نحو
أبى عبد الله فانه جائز اتفاقا (ولا معرب) ظاهره يفيد أن امتناع التركيب من ثلاثة انما هو اذا لم يكن الاول معربا وهما كذلك
فينبغي أن لا يمتنع وهو خلاف المدعى والأظهر في العبارة الاول معرب غير مضاف والاولى أن يجعل من التعريب فيكون
إشارة الى جواز ذلك في الاسماء المنقولة الأعجمية (ولا حرف خلاف اللغة بالاستقراء ثم لما كان) هذه الايرادات اغتردا اذا
أراد القاضى أنها كلمات ركبت وجعلت كلمة واحدة وكان (قول القاضى) المنسوب اليه عند هذه الارادة مع قطع النظر
عن لزوم تلك الاستحالات (خلاف البديهة للقطع بأن المفردات باقية على أوضاعها) أعلم أن المصنف قد سلم البديهة ببقاء
المفردات على أوضاعها وحينئذ قد بطل القول بأن العشرة مستعملة في سبعة فتدبر (أول) قوله (بأن مراده أن المجموع
حقيقة في السبعة) وأنه موضوع بالوضع النوعى الذى للركبات بازاء السبعة (يعنى أن المفردات مستعملة في معانيها)
الموضوعة لها هي (ومحصل المجموع معنى يصدق على السبعة) وهو عشرة نقص عنها ثلاثة وليس هو الا السبعة (لا يتبادر
الى الفهم غيرها) قال المصنف موافقا لما في التحرير وغيره (وهذا يرجع الى أحد المذهبين) لكن الرجوع الى المذهب الاول
غير صحيح فان المذهب الاول محصلة أن المستثنى منه مجاز عن الباقي وفي هذا المستثنى منه مستعمل فيما وضع له فأين هذا من
ذلك وأما المذهب الثانى فقد عرفت أنه يحتمل احتمالين أحدهما أن الحكم على بعض المستثنى منه والمذكور السك بقرينة
الاستثناء وعلى هذا لا رجوع اليه فان محصلة أن الحكم على أفراد يصدق عليه هذا المجموع المدلول لهذا المركب وبناء على
هذا ثالث صدر الشريعة وقال المذاهب ثلاثة واختاره هو الأخير الذى ذهب اليه القاضى وحينئذ لا يتوجه ما فى التلويح ان
الدلالة على الباقي بالوضع النوعى للمركب مسلم عند الجميع لكن الكلام فى كيفية الدلالة فهذا المذهب ليس قسما للمذاهب الباقية
والعجب منه كيف خفى عليه أنه اذا كان المراد بالمستثنى منه الباقي مجازا بقرينة الاستثناء فأين الوضع النوعى للمركب وانما الدلالة

ونسب ذلك الى تعليم الله تعالى لانه الهادي والمهملهم ومحرك الداعية كما تنسب جميع أفعالنا الى الله تعالى الثاني أن الاسماء ربما كانت موضوعا باسطراح من خلق خلقه الله تعالى قبل آدم من الجن أو فريق من الملائكة فعليه الله تعالى ما تواضع عليه غيره الثالث أن الأسماء صيغة عموم فلعله أراد به أسماء السماء والأرض وما في الجنة والنار دون الاسامي التي حدثت مسماياتها بعد آدم عليه السلام من الحرف والصناعات والآلات وتخصيص قوله تعالى كلها كتخصيص قوله تعالى وأوتيت من كل شيء وقوله تعالى تدمر كل شيء بأمر ربها وهو على كل شيء قدير اذ يخرج عنه ذاته وصفاته الرابع أنه ربما علمه ثم نسيه

للمستثنى منه فقط لا للركب وان حمل المذهب الثاني على هذا الاحتمال فالرجوع صحيح فقد ظهر لك مما تلونا عليك مرارا أن المذهب الاول باطل قطعاً والمذهب الثالث هو الحق ومحملة أن المستثنى منه على حقيقة وأخرج عنه المستثنى والدال عليه الأداة فصل من هذا المركب مفهوم مركب يعبر به عن الباقي واللفظ المركب موضوع بازاء هذا المفهوم المركب بالوضع النوعي كما مر مرارا وأن المذهب الثاني ان حمل عليه فهو حق والافه وباطل مشتمل على اللغو وقد ظهر لك أيضاً أن هذا التركيب يدل على الباقي بالوضع وقد تقدم أن المدلول الوضعي يكون مقطوعاً وأن هذه الدلالة غير متوقفة على حكم المستثنى كما في التخصيص فلا يصح تعليل حكم المستثنى المعارض لهذا الحكم على الباقي كما قدمنا قد بر ونقول أيضاً ان في ذكر العشرة ثم تقييده بما يفيد اخراج البعض ثم الحكم على ما يصدق عليه هذا المركب اشارة الى أن حكم المخرج مخالف لهذا الحكم أي الحكم المخالف يستفاد من أن لا يكون مقصوداً أصلاً بالذات ولا بالعرض فثبت الحكم المخالف في المستثنى بطريق المنطوق فليس كمفهوم اللقب فافهم وقد أطنبنا الكلام في هذا المقام وان أففى الى التكرار لما أنه كان قد ارتكز في أذهان الفحول من العلماء أن قول الحنفية في تجويز تعليل المخصص دون الاستثناء وكون الاول موجبا للظنية دون الثاني شيء فرى حتى سمعت بعض من يشار اليهم بالبنان يقول قولاً لا يليق به حسن أدب بالراسخين الكرام أن يتفوه به فيمن وصلا المقامات العظام والله الهادي وبه الاعتصام (مسئلة * شرط الاستثناء الاتصال) أي اتصاله بأول الكلام (ولو) كان الاتصال (عرفاً) بان يعتد في العرف متصلاً (فلا يضر) الاستثناء (الانقطاع بسعال مثلاً) أو غيره من الأعذار ويضر الانقطاع بالاختلاف في كلام آخر فإنه يعتد كما واعر اضاعرفا (و) روى (عن ابن عباس في خلافه روايات) في رواية يصح التأخير الى شهر وفي رواية الى سنة وفي رواية الى العركلة كذا في الحاشية (ولبعده جداً) أو براءة مثل ابن عباس عن التفوه بهذا البعيد فضلاً عن التذهب به (حمل) ما روى عنه (على ما قال) الامام (أحمد يصح التأخير بالنية قياساً على غيره) من المخصصات وهذا القياس انما يتم على من يجوز تأخير المخصص وقد يقرر بالقياس على غيره من المتصلات وهذا أخش جداً فان قلت فينبغي أن يصح تأخير الشرط بالنية أيضاً (أقول لا ينتقض بالشرط كما في المنهاج لقولهم بتأخر الشرط) كما في الاستثناء (فلا اتفاق) فلا الزام (وقيل يصح الفصل) في الاستثناء (في القرآن خاصة) دون غيره لما روى في قوله تعالى لا يستوى القاعدون من المؤمنين غير أولي الضرر والمجاهدون في سبيل الله ولم يكن نزل غير أولي الضرر أو لا ثم نزل بعد المدة وشكاية عبد الله بن أم مكتوم وغيره رضوان الله عليهم ويمكن دفعه بان المراد بالقاعدين من المؤمنين القاعدون ممن وجب عليهم الجهاد وكان ذلك معلوماً من ضرورة الدين فان المتبادر من القعود القعود عن أداء الواجب ولا يقال عرفاً للفلاس انه قعود عن الحج والزكاة فقوله تعالى غير أولي الضرر ليس مخصصاً ولا مستثنى بل هو بيان تقرير يجوز أوقع حالاً مؤكدة منه ويجوز فصله بالاتفاق فليس مما نحن فيه في شيء فتأمل قال المصنف الظاهر أنه مثل قول العباس الا اذ خرجين نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن قطع أشجار مكة شرفها الله تعالى ونباتها فان قوله متعلق بمحذوف ولا يذهب عليك أنه حينئذ يكون المعنى لا يستوى القاعدون من المؤمنين مطلقاً الا أولي الضرر فيكون اخراجاً من حكم كان عاماً ولا يكون الا بفسخ وهو لا يصح فانه خبر وأيضاً حكم الجهاد لم يكن عاماً لا اصحاب الضرر الا أن يقال الحكم الاول كان مخصوصاً ثم نزل هذا الحكم مع الاستثناء تقريراً له فافهم (وقيل يصح) التأخير (مادام المجلس) وهو قول تاج الأولياء الحسن البصري قدس سره وطاوس كذا في التحرير (لنا أولاً اجماع الأدباء) على وجوب الاتصال بين الاستثناء والصدر (ولهذا القول على عشرة ثم زاد بعد شهر الاثلاثة بعد لغوا) عرفاً بالاجماع فلا يصح أن يرتبط بما قبله (و) لنا (ثانياً) لولم يجب الاتصال (لم يحزم بصدق وكذب) في شيء من الاخبار لا احتمال الاستثناء فان كان العموم في

أول يعلم غيره ثم اصطلح بعده أولاده على هذه اللغات المعهودة الآن والغالب أن أكثرها جاذبة بعده
 (الفصل الثاني في أن الأسماء اللغوية هل تثبت قياساً) وقد اختلفوا فيه فقال بعضهم سموا الخمر من العنب خمر لأنها تخمر
 العقل فيسمى النبيذ خمر التحقق ذلك المعنى فيه قياساً عليه حتى يدخل في عموم قوله صلى الله عليه وسلم حرمت الخمر لعينها وسمى
 الزاني زانياً لأنه مولى فرجه في فرج محرم فيقاس عليه اللائط في اثبات اسم الزاني حتى يدخل في عموم قوله تعالى الزانية والزاني
 وسمى السارق سارقاً لأنه أخذ مال الغير في خفية وهذه العلة موجودة في النباش فيثبت له اسم السارق قياساً حتى يدخل تحت

الواقع حقاً فيبقى احتمال الكذب بالاستثناء والافيقى احتمال الصدق به (وعقد وفسخ) أي ولم يجز بلزوم عقد من العقود
 كالبيع وغيره وفسخ كالطلاق وغيره لاحتمال الاستثناء المغير (روى أن) الامام (أبا حنيفة دفع عتب المنصور الدوانيقي
 ثاني) الخلفاء (العباسية في مخالفة جده) ابن عباس (في هذه المسئلة) فإنه يجوز تأخير الاستثناء والامام يمنع (بلزوم)
 عدم لزوم (عقد البيعة) بيعته الناس إياه على قبول إمارته وهذه الحكاية دلت على أن مذهب ابن عباس كان مشتهراً بين الناس
 وفي التيسير كان عتب المنصور بسعاية محمد بن اسحق صاحب المغازي وهذا بعيد عن مثله ولو كان نسبة السعاية إليه حقاً فهو
 ممن لا تقبل روايته قطعاً كما ذهب البعض إليه من عدم توثيقه فإن السعاية إلى الظالم كبيرة أي كبيرة لاسيما سعاية مثل هذا
 الامام في فتوى أمر كان حقاً وكان في سبيل الله تعالى (واستدل) على المختار أولاً (لوجاز) التأخير (لم يعين تعالى لبرأيوب)
 على نبينا وآله وأصحابه و (عليه) الصلاة والسلام في حلقه على ضرب امرأته حسنة بنت يوسف عليه السلام أو رجة
 بنت إبراهيم بن يوسف حين أبطأت في حاجته مائة خشبة بعد الصلوة (أخذ الضغث) مفعول لقوله لم يعين يعني لوجاز التأخير
 لم يعين لبرأيوب أخذ الضغث الذي فيه أكثر من مائة خشبة والضرب به (بل كان الاستثناء) أولى لبطلان الحلف به حتى لا يحتاج
 إلى البر فيه (و) استدلالاً لوجاز التأخير (لم يقل صلى الله عليه) وآله وأصحابه (وسلم) من حلف على عین فرأى غيرها خيراً
 منها (فليكفر عن يمينه) وليفعل غيرها واه مسلم عن أبي هريرة بل يخير بين الاستثناء والتكفير بل الأول أولى لأنه أسهل ودأبه
 الشريف اختيار الأسهل للأمة (والمراد) في الاستدلال (لم يعينه مطلقاً) أي لوجاز التأخير لم يعين هو صلوات الله عليه وعلى
 آله وأصحابه التكفير مطلقاً بل يجوز الاستثناء في صورة بالنية ويعين التكفير في غيرها (فاندفع ما قيل أنه لا ينتهض) هذا
 الدليل (على من جوزه) التأخير (بالنية) ثم لا يتوجه هذا الجواب أن أورد على الدليل الأول فإن إيجاب أخذ الضغث
 والضرب به لبر في حادثة معينة لم يحل فيها النية فيجوز أن يكون تعيينه لفقدان النية فلا يتم على من جوزه التأخير بالنية ولقائل
 أن يقول هذا منقوض باتصال الاستثناء فإنه لوجاز لم يكن التكفير متعيناً بل يجوز الاستثناء المتصل الغير المؤخر فيما يصح
 الاستثناء والتكفير فيما لا يصح والحل أن اليمين الذي تعلق به الاستثناء متصلاً كان أو مؤخر اليمين بما بالفعول على ما يشمل
 المستثنى فإنه تكلم بالحاصل بعد النية حينئذ لا يصح الاستثناء واليمين منعقد في المستثنى وأما فيما انعقد اليمين فيستعين التكفير فلا
 يصح الاستدلال بالحديث على عدم جواز التأخير فتدبر ولا يخفى متانة هذا الكلام لكن لا يبعد أن يحاج عنه بأنه فرق بين
 الاستثناء المؤخر والمتصل فإن اليمين في الأول منعقد ظاهر بخلاف الثاني ومورد الحديث هو الحلف المنعقد ظاهر أو اليمين
 أوجب برؤية الخلاف خير انقض اليمين والكفارة فإنه انما ينعقد اليمين لو لم يكن هناك استثناء وهو في حيز الخفاء لجواز أن
 تسخ له إرادة الاستثناء بخلاف صورة الاتصال وإذا كان المراد في الحديث الحلف المنعقد ظاهر أفصح الاستدلال بأنه لوجاز
 التأخير لما تعين للحلف الظاهر النقص والكفارة بل يصح الاستثناء أيضاً بل هو أولى لأنه أسهل ولو تزلنا قلنا الحديث مخصوص
 بما لم يكن الاستثناء متصلاً لا إجماع على صحته فلا يصح التخصيص بما قيد بالاستثناء مؤخر لعدم الإجماع هناك ولو قرر الدليل
 من بدء الأمر بأنه لو صح التأخير في الاستثناء لما علم عين يكون نقضه واجبا مع الكفارة وقت رؤية غير المحلوف عليه خير أو التالى
 باطل أما الملازمة فلا احتمال الحاق الاستثناء وأما بطلان التالى فلأنه لا يبقى شيء يكون مصداق الحديث المذكور لم يرد هذا
 السؤال من الأصل لكن يبقى الاشكال بعدم انتهاض الدليل لابطال التأخير بالنية يظهر بالتأمل (أقول فيهما نظراً لأن جوازه)
 أي جواز التأخير (لا يستلزم رجائه على عدمه) الذي هو الاتصال فيجوز أن يكون الاتصال مستحسناً بالنسبة إلى التأخير
 (فتأمل) وهذا ليس بشيء فإن الله تعالى أوجب أخذ الضغث والضرب به لبر وكذا أوجب الحديث نقض اليمين والكفارة

عموم قوله تعالى والسارق والسارقة وهذا غير مرضي عندنا لان العرب ان عرفتنا بتوقيفها انا وضعنا الاسم للسارق المعتصر من الغنم خاصة فوضعه لغيره تقول عليهم واخترع فلا يكون لغتهم بل يكون وضعنا من جهتنا وان عرفتنا انها وضعت لكل ما يخامر العقل أو يخمره فكيفما كان فاسم الخمر ثابت للنبيذ بتوقيفهم لا بقياسنا كما أنهم عرفتونا أن كل مصدر فله فاعل فاذا سمينا فاعل الضرب ضاربا كان ذلك عن توقيف لا عن قياس وان سكتوا عن الامر من احتمال أن يكون الخمر اسم ما يعتصر من الغنم خاصة واحتمل غيره فلم نتحكم عليهم ونقول لغتهم هذا وقد رأيناهم يضعون الاسم لمعاني ويخصصونها بالمثل كما يسمون الفرس

ولو كان تأخير الاستثناء جائزا لما كان الايجاب معنى وأما الايجاب فالورود الامر وهو الوجوب فربحان عدم التأخير لا يلزم منه الوجوب البتة وان لم يمتنع الاستحباب فان قلت لا بد من الحمل على الاستحباب فان ايجاب النقص انما يكون اذا كان المحلوف عليه معصية وليس المراد بالخير ترك المعصية كيف وقدرى الشيخان عن أبي موسى أن رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم قال اني والله ان شاء الله لا أحلف على يمين فأرى غيرها خيرا منها الا كفرت عن يميني وأتيت الذي هو خير منه فليس المراد بالخير ترك المعصية والالجاز أن يحلف رسول الله صلى الله عليه وسلم على اتيان المعصية ولا يجترئ عليه مسلم وأيضا ورد فيما اذا منع الأشعرين اعطاء المركب ولم يكن اعطاءهم المركب واجبا قلت هب المراد بالخير المستحب بل الأعم منه ومن المباح ومن الواجب لكن الحلف على تركه واجب النقص كيف وقد قال الله تعالى قد فرض الله لكم تحلة أيمانكم وورد في الحلال وأيضا ورد ولا تجعلوا الله عرضة لأيمانكم أن تبروا الى غير ذلك من النصوص الدالة على وجوب النقص وبقاء الامر في الحديث على الاصل ولعل العلة فيه والله أعلم أنه لا يليق بحال العبد أن يلتزم ترك المندوب ويضيق عليه ما وسع الله فيه احترامه لاسم مولاه فانه نوع هتك لاسمه جل مجده فأوجب الله نقض هذا اليمين وأوجب الكفارة لترك الاحترام بالحنث فيه والله أعلم بأحكامه وحكمته المجوزون للتأخير (قالوا أولا ألحق صلى الله عليه وآله وأصحابه) (وسلم ان شاء الله تعالى وهو كالاستثناء) في ايجاب الوصل عندكم (بقوله) متعلق بالحق (لا غزون قريش بعد سنة فحمل ابن الحاجب) السكوت (على السكوت العارض) بنحو السعال وغيره مما لا يضر بالاتصال عرفا (لا يصح) لان السكوت العارض لا يكون سنة وهذا غفلة منه بالرواية فانه ما شعر بهذا القدر من التأخير (قلنا) لان سلم الا للاحاق لقوله عليه السلام لا غزون قريشا (بل يقدر تأييدا) مثله فيتعلق به فلا محذور وهذا شائع (و) قالوا (تأيا سأل) صلى الله عليه وآله (اليهود عن مدة) مكث (أهل الكهف) الذين فروا بدينهم زمن سلطنة دقيانوس الكافر فاختلفوا في الكهف ولهذا القبوا بأهل الكهف وأصحابه ولهم شأن عجيب على ما قص الله تعالى في كتابه (فقال) صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم (غدا أجيبكم فتأخر الوحي بضعة عشر يوما) لتركه الاستثناء والبضع من الثلاثة الى التسعة فظن قريش بهذا التأخير ظنا فاسدا لا يليق بحال عاقل أن يظن بهذا (ثم نزل ولا تقولن لشيء) اني فاعل ذلك غدا الا أن يشاء الله (الآية فقال) صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم بعد النزول (ان شاء الله) ولا بد من كلام يتعلق به (وما ثمة ما يرتبط به) من الكلام (الا) قوله عليه السلام (غدا أجيبكم) فصيح الاستثناء مؤخر (قلنا) لان سلم أنه ليس هنالك ما يرتبط به (بل المعنى أمثل) به (ان شاء الله) تعالى فهو متعلق به (و) قالوا (ثالثا) قد قال ابن عباس بجواز التأخير (ابن عباس) رضي الله عنه عربي (فصيح) فأين مثله فبين بعده (فقوله متبع) واجب الاتباع (قلنا) فضله وفصاحته مسلم لا ينكره الا من هو شقي لكن قوله هذا (خلاف الاجماع) وفيه من هو أعلى منه في الفضل والفصاحة (فقول) أي فقوله مؤول وتأويله الحسن ما ذكره بعض أهل الحديث ان المراد ايجاب الحاق كلمة ان شاء الله تعالى بعد التذكرة في صورة النسيان عند العدة بمعنى أن يعيد العدة ويلحق به ان شاء الله تعالى كما روي عنه في تأويل قوله تعالى واذ كرر بك اذا نسيت وهكذا جاء عن امام المحدثين الحسن البصري رحمه الله وعلى هذا فليس قول ابن عباس من هذا الباب في شيء وأما عتب المنصور فلسوء الفهم وقلة التدبر في قوله وان صح حكاية محمد بن اسحق فرواية الساعي عند السلطان الظالم غير مقبولة فتأمل (مسئلة * الاستثناء المستغرق) ليستثني منه (باطل قيل) باطل (اتفاقا والحق) أن الاتفاق ليس على الاطلاق بل (اذا كان) الاستثناء (بلفظ المصدر) نحو عبيدي أحرار الاعبيدي (أو) اذا كان بلفظ (مساويه) في المفهوم نحو عبيدي أحرار الامماليكي (وأما) الاستثناء المستغرق (بغيرهما) كعبيدي أحرار الا هؤلاء والاسالماء وانما وراشدوا (الحال أنهم) هم

أدهم لسواده وكيتا لجرته والثوب المتلون بذلك اللون بل الآدمي المتلون بالسواد لا يسمونه بذلك الاسم لانهم ما وضعوا الأدهم والكميت للأسود والأجر بل لفرس أسود وأجر وكاسمو الزجاج الذي تقر فيه المائعات قارورة أخذ من القرار ولا يسمون الكوز والخوض قارورة وان قر الماء فيه فاذا كل ما ليس على قياس التصريف الذي عرف منهم بالتوقيف فلا سبيل الى اثباته ووضع بالقياس وقد أطنبنا في شرح هذه المسئلة في كتاب أساس القياس فثبت بهذا أن اللغة وضع كلها وتوقيف ليس فيها قياس أصلا

(الكل) من العبيد (فعند الحنفية لا يمتنع) ثم انه لما كان في زعم المصنف أن المراد من المستثنى منه الباقي بقريضة الاستثناء فيلزم عند خروج الكل عدم استقامته اعتذر وقال (أقول فلعلهم اكتبوا) ههنا (بالأفراد الممكنة) أي اكتبوا ببقائها تحت العام فلا يبطل بالمرّة (وعلى هذا فينبغي أن يجوزوا التخصيص) الذي هو بالمستقل (الى الاحتمال) أي الى أن يحتمل بقاء فرد ممكن تحته (لا الى الواحد) المتحقق (فقط) والقول بأن المراد من الواحد أعم من أن يكون متحققا أو ممكنا مفروضا بعيد عن عباراتهم ولا يمكن القول بأن قياس التخصيص على الاستثناء قياس في اللغة لأن الاستثناء كالمستقل في كونها قريبتين واستعمال العام فيهما على نط واحد (فتأمل) وتحقيق كلام مشايخنا الكرام أنك قد عرفت مرارا أن الاستثناء موضوع لأن يتقيد به المستثنى منه ويفاد بالمجموع المركب مفهوم فيتهلق حكمه بما يصدق عليه فاذا جاز في الاستثناء بجميع أفراد المستثنى منه الغير المساوي له في المفهوم فيفاد بهذا المركب مفهوم تقيدى عند العقل بممكن الصدق على فرد ولا يأتى عنه اللغة والعرف غاية ما في الباب أنه يلغو الكلام اذا لم يكن الحكم صالحا للعلق بالأفراد الفرضية الممكنة ولا بأس به ونظيره التوصيف بصفة لا تتحقق في شيء من الافراد الموجودة وانما يكون الموصوف بهذه الصفة ممكنا مفروضا ويلغو الحكم المتعلق به اذا لم يكن صالحا له نحو عبيدى المعدومون أحرار في الحال ولا يبطل هذا التوصيف لغة وعرفا فكذا الاستثناء كيف لا وليس بين قولنا عبيدى الا هؤلاء وعبيدى الغير هؤلاء فرق في المؤدى وهذا بخلاف التخصيص فان المخصص لاستقلاله يفيد حكما مخالفا للحكم العام فيما يتناول هذه المخصص فيحكم في العام بارادة الافراد التي سواء ضرورة تصحيح الكلام ويكون المخصص يحكمه قريضة عليه لهذا واذا كان مستغرقا لجميع أفراد فلا يمكن التصحيح بارادة ما سواه بل يلغو حكم العام فلا يصلح قريضة التخصيص ونظيره ما اذا قرن لفظ خاص بأمر مانع عن الحمل على الحقيقة والمجاز معا فهذا الامر لا يصلح قريضة المجاز أصلا كقولك رأيت أسدا وهو منسلخ ذوقوا ثم يفتقر بخلفه وبأكل اللحم فهذا لا يصلح قريضة على ارادة الشجاع وهذا كله ظاهر لمن له أدنى تدبر فقد اتضح الفرق بأقوم حجة لا يأتى الباطل من بين يديه ولا من خلفه (والأكثر) من الشافعية والمالكية (على جواز) استثناء (النصف والأكثر) منه بعد اتفاقهم على منع استثناء الكل وان كان أخص منه في المفهوم (ومنعهما الخبايلة) قيل انما يمنعون الأ أكثر فقط دون النصف (والقاضي) أبو بكر الباقلاني من الشافعية (وقيل عنهما ان كان) المستثنى منه (عددا) وفي البديع قال به القاضي آخر (لنا) في جواز استثناء الأكثر (في غير العدد أولا) قوله تعالى (ان عبادى ليس لك عليهم سلطان الا من اتبعك من الغاوين) خطابا لبليل حين قال فبعزتك لأغوينهم أجمعين (ومن ههنا بيانية لأن الغاوين كلهم متبعوه) بالضرورة الدينية فلا تكون التبعية (فاستثنى الغاوين) عن عبادى (وهم) أى الغاوين (أكثر لأن قوله) تعالى (وما أكثر الناس ولو حرصت بمؤمنين) خطابا مع حبيبه صلوات الله عليه وآله وأصحابه (دل على أن الأكثر ليس بمؤمن وكل من ليس بمؤمن فهو غاو) قال أكثر غاوين وهم مستثنون عن عباد الله فصح استثناء الأكثر ثم ان الاولى أن يستدل على أكثرية الغاوين بما صح في الخبر كما يدل عليه ما روى البخارى عن أبي سعيد الخدري رضى الله عنه أنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول الله يوم القيامة يا آدم يقول لبيك ربنا وسعديك فينادى بصوت ان الله يا امرئ أن تخرج من ذريتك بعثالى النار قال يارب وما بعث النار قال من كل ألف أراهم قال تسعمائة وتسعة وتسعون فينشذ تضع الحامل حملها ويشيب الوليد وترى الناس سكارى وما هم بسكارى ولكن عذاب الله شديد فشق ذلك على الناس حتى تغيرت وجوههم فقال النبي صلى الله عليه وسلم من يأجوج ومأجوج تسعمائة وتسعة وتسعون ومنكم واحد أنتم في الناس كالشعرة السوداء في جنب الثور الأبيض أو كالشعرة البيضاء في جنب الثور الأسود إني لأرجو أن تكونوا ربيع أهل الجنة فكبرنا ثم قال ثلث أهل الجنة

(الفصل الثالث في الاسماء العرفية) اعلم أن الاسماء اللغوية تنقسم الى وضعية وعرفية والاسم يسمى عرفيا باعتبارين أحدهما أن يوضع الاسم لمعنى عام ثم يخص عرف الاستعمال من أهل اللغة ذلك الاسم ببعض مسمياته كاختصاص اسم الدابة بذوات الأربع مع أن الوضع لكل ما يدب واختصاص اسم المتكلم بالعالم به لم الكلام مع أن صك كل قائل ومتلفظ متكلم واختصاص اسم الفقيه والمتعلم ببعض العلماء وبعض المتعلمين مع أن الوضع عام قال الله تعالى وعلم آدم الاسماء كلها وقال تعالى خلق الانسان علمه البيان وقال عز وجل فالهؤلاء القوم لا يكادون يفقهون حديثا الاعتبار الثاني أن يصير الاسم

فكبرنا ثم قال شطر أهل الجنة فكبرنا فنسبة أهل الجنة الى أهل النار نسبة الواحد الى الالف وان نسبتنا الى بأجوج وبأجوج نسبة الملح الى الطعام وبأجوج وبأجوج كفرة غاؤون وأما الاستدلال بهذه الآية فللمناقشة فيه مجال فانه يجوز أن يكون الناس معهودين هم العرب أو أهل مكة ويدل عليه قوله عز من قائل ولو حرصت كمالا يخفى ثم الاستدلال انما يتم لو لم يكن المراد الناس والملائكة أجمعين من لفظ عبادي ولو لم تكن إضافة العباد للعظيم والاستثناء منقطع أي ليس لك على عبادي المكرمين القاعين بحقوق العبودية سلطان لكن لك سلطان على من اتبعك من الغاوين واليه ذهب بعض المفسرين أيضا هذا (وقيل لا حاجة) في الاستدلال (الى اثبات أن من البيان بل يكفي) فيه (كون المتبعين أكثر) لان الكافرين أكثر بالآية الثانية ففي الدليل استدراك (أقول ربما يمنع حينئذ الكبرى) الواقعة في دليل اثبات أكثرية المتبعين (القائلة كل من ليس بمؤمن فهو متبعه فيحتاج) لدفع هذا المنع (الى أن كل من ليس بمؤمن فهو غاو) وكل غاو (فهو ومتبعه) فهو أي من ليس بمؤمن من متبعيه وهذه الكبرى انما تصح اذا كان من البيان بل ليس بينه وبينها فرق في المؤدى (فيرجع الى ذلك) فلا استدراك ولقائل أن يقول كون الكفرة الذين هم أكثر من متبعي الشيطان ضروري ديني لا يقبل المنع حتى يحتاج الى البيان ولو جوز منعه فللقائل أن يمنع الصغرى فانها ليست أجلى من الكبرى الممنوعة لان كمالها ضروريان دينيان فاذا جوز منعه احدا عما واحتج الى الاثبات فيجوز منعه الاخرى أيضا فتدبر (و) لنا (ثانيا) قوله تعالى بلسان رسول الله صلى الله عليه وسلم (كلكم جائع الا من أطعمته كافي صحيح مسلم) وفيه تعريض على من جعله مثالا مشهورا (ومن يطعمه الله أكثر) والمستثنى أكثر وعلى ما قررنا لا يرد ما قيل ان الخطاب للحاضرين والمعنى كلكم جائع الا من أطعمه رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ومن أطعمه رسول الله صلى الله عليه وسلم يجوز أن يكون أقل مع انه ان أريد اطعامه الظاهري فكون الذين لم يطعمهم جائعين غير ظاهر وان أريد الاطعام بمدد الباطني بناء على أن كل ما يصل من الفيوضات الدنيوية والدينية فهو من مدد الباطني فغير المطعم قليل بل لا يكاد يوجد فافهم وينبغي أن يعلم أن الحديث يحتمل معاني منها كلكم جائع دائما الا من أطعمته ليس بجائع دائما بل مطعم في وقت من الاوقات وعلى هذا فالظاهر أنه دليل لما اختاره مشايخنا فانه لم يبق أحد موصوف بدوام الجوع الا في الامكان والفرض ومنها أن كلكم جائع في وقت الا من أطعمته فانه ليس بجائع في وقت أصلا وعلى هذا لا يتم الدليل فان المطعم دائما أقل القليل بل لا يكاد يوجد ومنها أن كلكم جائع في نفسه لكن من أطعمته اندفع جوعه وعلى هذا الاستثناء منقطع فليس مما نحن فيه ومنها أن كلكم جائع للعلوم والمعارف الا من أطعمته طعاما روحانيا من المعارف والعلوم وعلى هذا أيضا لا يتم الاستدلال فان العلماء الكاملين وهم الاولياء الكرام أقل من العامة ومنها أن الاستثناء مفرغ من عموم الأحوال أي كلكم جائع في كل حال الاحال اطعام من أطعمته وهذا بعيد من اللفظ قريب المعنى لكن لا يتم الاستدلال حينئذ أيضا فان أحوال الاطعام أقل من سائر الأحوال (و) لنا (ثالثا) أنه عرف من اللغة للتعبير عما في الضمير طريقا أقصر كالتعبير عنه بلفظ موضوع مفرد بازائه وأطول ومنه الاستثناء وتعيين أحدهما الصورة تحكم غير مسموع وكذا منع التعبير عن الافراد الممكنة القرضية بطريق أطول دون أقصر تحكم فتدبر (و) لنا في جواز استثناء الاكثر (في العدد اتفاق الفقهاء) أجمعين (على لزوم واحد في) له (على عشرة الاتساع) على المقرر (وهو دليل الصحة لغة) وعرفا فانهم عارفون باللغة ولو لم يصح لغة حكموا بطلان الاستثناء كما لو قال له على عشرة الا عشرة حكموا بطلانه ووجوب العشرة فتدبر الخبيلة والقاضي (قالوا أولا الأصل عدمه) أي عدم جواز الاستثناء مطلقا لا استثناء الاقل ولا الأكثر (لانه انكار بعد اقرار) وهو لا يجوز (وخالفناه في الأقل) للضرورة (لانه ينسب) الأقل كثيرا (فيستدرك) بخلاف الاكثر والنصف لانه قلما ينسب فلا ضرورة فبقى على الأصل ومن حكى

شائع في غير ما وضع له أو لا بل فيما هو مجاز فيه كالغائط المطمئن من الارض والعذرة البناء الذي يستتر به وتقضى الحاجة من ورائه فصار أصل الوضع منسيا والمجاز معروفا سابقا الى الفهم بعرف الاستعمال وذلك بالوضع الاول فالاسامي اللغوية اما وضعية واما عرفية أما بما انفرد المحترفون وأرباب الصناعات بوضعه لادواتهم فلا يجوز أن يسمى عرفيا لأن مبادئ اللغات والوضع الاصلى كلها كانت كذلك فيلزم أن يكون جميع الاسامي اللغوية عرفية

(الفصل الرابع في الاسماء الشرعية) قالت المعتزلة والخوارج وطائفة من الفقهاء الاسماء لغوية ودينية وشرعية أما

خلاف الحنابلة في الأثر فقط نسب هذا الاستدلال الى القاضي قلنا أولا لانسلم أن الأصل عدمه وليس هو انكار بعد اقرار بل هو أداء المقصود بطريق أطول ولا يجسر على التكلم في التعبير والعجب من القاضي مع قوله بأن المركب موضوع بازاء الباقي كيف ادعى أنه انكار بعد اقرار وقلنا ثانيا لو صح ما ذكره لما وقع الاستثناء في كلامه تعالى لأنه يرى عن الضروريات وعن النسيان و (قلنا) ثالثا ما ذكرتموه مظنة (والمظنة لا تعارض المثنة) فان وجود هذا النحو من الاستثناء ثبت بل لا ريب فتدبر (و) قالوا (ثانيا عشرة الادانقاود انقا الى عشرين) فانه مستقيم (والمجموع ثلث العشرة) فلو كان الاستقباح موجبا لعدم الصحة لما صح في صورة استثناء الأقل أيضا (والحل) أنا لانسلم أن الاستقباح لبقاء الأقل بل (الاستقباح للطول) من غير فائدة و (لا ينافي) الاستقباح (صحة العبارة) لغة وانما ينافي البلاغة (ولا كلام) لنا (في البلاغة) بل نقول استثناء الأثر فيما يحل بالبلاغة مستقيم كاستثناء الأقل وفيما لا يحل لا فتدبر (مسئلة * الحنفية قالوا شرط الاتصال) أي كون الاستثناء متصلا (بعضية) أي كون المستثنى بعضا من المستثنى منه (قصدا) بأن يقصد معنى متناولا له مجازيا كان أو حقيقيا (لا تبعاً) من غير قصد اليه ولعل هذا متفق عليه وانما نسب الى الحنفية فقط لكونه مذكورا في كتبهم ولذا قالوا في له على ألف الاكرام من الحنطة معناه الاقيمة الكبرليكون من متناولات الألف (ومن ثمة أبطل) الامام (أبو يوسف استثناء الاقرار من الخصومة في التوكيل بها) كما اذا قال وكلت بالخصومة الا الاقرار (اذا الخصومة لا تنظمه) قصدا فان الاقرار مسألة وهي منازعة (وانما ثبت) الاقرار له عنده (من حيث ان الوكالة اقامته مقام نفسه) فليجوز لنفسه يجوز لو كيله فثبت الاقرار له لزوما من غير قصد منه قال مطلع الاسرار الالهية هب أن الوكالة اقامته مقام نفسه لكن فيما وكل به لا فيما عداه ولم يوكل هو الا في الخصومة فيقوم مقامه فيها في الاقرار فلا يلزم ثبوت الاقرار وهذا كلام متين لكن لا ينبغي أن يقال ان الوكالة وان كانت في الخصومة لكنه اقامه مقام نفسه في جواب المدعى ولهذا يسقط وجوبه عنه ولو لم يملك الوكيل الجواب مطلقا لم يسقط الجواب بالاقرار الواجب على الموكل اذا كان المدعى محققا في ذمته باقرار الوكيل فعلم أنه قائم مقامه في الجواب مطلقا فيصح اقراره وانكاره كالموكل فتأمل فيه والحق عند العليم بأحكامه (وانما أجاز) أي استثناء الاقرار من الخصومة الامام (محمد لا اعتباره الخصومة مجازا في الجواب) مطلقا في مجلس القضاء وهو متناول للاقرار قصدا (لان الحقيقة) ههنا (مهجورة شرعا) لانها حرام (لقوله تعالى ولا تنازعوا) والمهجور شرعا كالمهجور عرفا فلا يحمل عليها بل ينتقل الى المجاز ثم هجران الحقيقة أن لا ينتقل الذهن اليها من اطلاق اللفظ وهذا غير ظاهر في لفظ الخصومة فان الحرمة لا توجب أن لا تستعمل الخصومة في معناها فالاولى أن يقرر هكذا الحقيقة غير مرادة لانها محرمة شرعا والتوكيل بالمحرم باطل فلو أبقى على الحقيقة بطل التوكيل فلا بد من الحمل على مطلق الجواب في مجلس القضاء ولعلمهم أرادوا هجران الحقيقة الهجران في التوكيل بها خاصة لبطلان التوكيل بها فلا ينتقل الذهن في عرف المؤمنين المتشريعين من التوكيل بالخصومة الا الى التوكيل بالجواب كما لا ينتقل من الجامعة الا الى الفعل الحلال في عرفهم فتدبر (وعلى هذا) أي كون الخصومة مجازا عن مطلق الجواب في مجلس القضاء (صح استثناء الانكار أيضا عنده) لكونه فردا منه (وبطل عند أبي يوسف للاستغراق) أي لكونه مستغرقا للمستثنى منه لكونه مساويا لها في المفهوم فان الانكار هو الخصومة وهذا والعجب أنه أبطل الاستثناء ولم يحمل الخصومة على المجاز بقرينة الاستثناء مع كونه تشديدا فتدبر (ولها فروع) مذكورة (في الهداية في كتاب الاقرار) يطول الكلام بذكرها (مسئلة * الاستثناء من الاثبات نفي وبالعكس) أي من النفي اثبات (عند الجمهور) من الشافعية والمالكية والحنابلة

اللغوية فظاهرة وأما الدينية فأنقلته الشريعة إلى أصل الدين كلفظ الإيمان والكفر والفسق وأما الشرعية فكما الصلاة والصوم والحج والزكاة واستبدل القاضي على إفساد مذهبهم بمسلكين الأول أن هذه الالفاظ يشتمل عليها القرآن والقرآن نزل بلغة العرب قال الله تعالى أنا جعلناه قرآناً عربياً وبلسان عربي مبين وما أرسلنا من رسول إلا بلسان قومه ولو قال أطعموا العلماء وأراد الفقراء لم يكن هذا بلسانهم وإن كان اللفظ المنقول عربياً فكذلك إذا نقل اللفظ عن موضوعه إلى غير موضوعه أو جعل عبارة عن بعض موضوعه أو متناولاً لموضوعه وغير موضوعه فكل ذلك ليس من لسان العرب الثاني أن الشارع

(وطائفة من الحنفية) المحققين (ومنهم) الامام (نحر الاسلام) والامام شمس الأئمة والقاضي الامام أبو زيد وغيرهم من المحققين (وفي الهداية لو قال ما أنت الا حرعتي لان الاستثناء من النفي اثبات على وجه التأكيد) وانما صار مؤكداً لكونه مقصوداً عليه دون غيره (وأكثرهم على أن لا حكم فيه أصلاً) لان فيار لا اثباتاً بل هو مسكوت (وانما هو لبيان أن الحكم) أي حكم الصدر (على ما عداه) من متناولاته (فانقل الشافعية أن خلافهم في العكس) أي في كونه من النفي اثباتاً (فقط) وأما كونه من الاثبات نفيًا فتفق عليه (ليس بمطابق) لما ثبت عنهم من الخلاف في الوجهين (وتوجيهه) أي توجيه نقلهم (بالبراءة الأصلية) أي الأصل براءة الذمة فينتفي الاثبات فيه بالأصل فثبت الاتفاق في كونه نفيًا من الاثبات الا أنه عند الشافعية باللغة وعندهم بالأصل وأما الاثبات فلا يمكن اثباته بالأصل (أو) توجيهه (أن الأصل في الممكنات العدم) والاثبات ممكن فيكون عدمه أصلاً فثبت في المستثنى المسكوت للاتصال وفقدان دليل الثبوت (كما قيل معارض بالاباحة الأصلية) يعني أن الأصل في الأشياء الاباحة فيبقى المسكوت عليه والمستثنى من النفي مسكوت فيكون مثبتاً بحكم الأصل فالاستثناء من النفي والاثبات بيان في افادة الحكم المخالف بالأصل وعدم الافادة باللغة فتدبر (لنا أولاً كما أقول لو لم يكن المدعى) من افادة الاستثناء حكماً مخالفاً (حقاً للغا) الاستثناء (المنقطع لان الذكر) اياه (وعدمه حينئذ سواء) ان لا يفيد الاخراج والسكوت كان قبل ذكره أيضاً فان قلت هب أن في المنقطع حكماً لكن من أين يلزم في المتصل وفيه الكلام قال (والفرق) بينهما بافادتهما الحكم دون الآخر (تحكم) فان استعملهما على غلط واحد قال في الحاشية وفيه ما فيه ووجهه ظاهر فأنك قد عرفت أن الأداة مجاز في المنقطع ولا يلزم من افادة الحكم حين التجوز افادته حين الحقيقة ولا تحكم بل يجوز أن يكون وضع الاستثناء لاجراج المستثنى وجعله مسكوتاً لكن ربما يستعمل مجازاً لافادة الحكم المخالف فيما يتوهم الموافقة هذا (و) لنا (ثانياً) النقل من أهل العربية أنه كذلك) أي من النفي اثبات ومن الاثبات نفي (وعليه مبني) كلام (علماء المعاني) أن ما زيد الاقائم يصلح رداعلي من زعم أنه ليس بقائم) ولو لم يكن فيه حكم لما صلح رداً والبناء عليه انما يصلح لو كان مرادهم أنه لغة ووضعاً يصلح جواباً وأما لو أرادوا أنه يصلح لاجل الدلالة عليه مثل الدلالة على الكيفيات والمزايا كما هو وظيفتهم فلا لكن الكلام غير متوقف عليه فتدبر (و) لنا (ثالثاً) كلمة التوحيد) وهي لا اله الا الله فأنها كلمة توحيد باجماع المسلمين بل أهل اللسان كافة ولا تكون كلمة توحيد الا اذا كان في المستثنى حكم مخالف (فانه انما يتم بالنفي) أي نفي الألوهية عن غير الله تعالى (والاثبات) أي اثباته تعالى (وأورد عليهم ما أولاً النقل محمول على الحكم النفسي) يعني أن مرادهم بالحكم المخالف للمستثنى منه عدم الحكم النفسي متعلقاً بالمستثنى (لأعلى النسبة الخارجية) أي ليس مرادهم عدم النسبة الخارجية وعدم الحكم النفسي انما يكون بعدم تعرض النفس اياه بالحكم (وعدم التعرض يستلزم عدم الحكم السابق ذهناً) وهو يكون بالسكوت عنه (لا) عدم الحكم (خارجاً) حتى يكون مفيداً للحكم المخالف ولما فرغ من الاراد على الاول أشار إلى الاراد على الثاني بقوله (وكلمة التوحيد على عرف الشارع) الخاص فيه فلا يلزم من كون استثناء اثباتاً كون سائر الاستثناءات من النفي اثباتاً وبالعكس (وأجيب) عن الوارد على الدليل الاول (بأنه لا يتأتى) ما ذكرتم (فيما هو العدة في مأخذ الاحكام وهو الانشاء لعدم النسبة الخارجية فيه) وانما فيه النسبة النفسية وقد سلمت انتفاءها في المستثنى فلا يلزم من الحكم المخالف لها فيه (فيلزم أن يكون فيه الاتفاق) مع أن الخلاف فيهما على السواء (وفيه ما فيه) فان تعرض النسبة الخارجية وقع تمثيلاً والمقصود أن النقل محمول على أن ليس في المستثنى حكم نفسي عما أنه نفسي وعاية ما يلزم منه عدم تعرض النفس اياه بالحكم ولا يلزم منه تعرضها بانتفاء الحكم بل قد يكون بالسكوت فلا يثبت مدعى الخصم هذا وقد يجب بانه قد تقدم أن الالفاظ موضوعة للمعاني من حيث

لوفعل ذلك للزمه تعريف الأمة بالتوقيف نقل تلك الاسامى فانه اذا خاطبهم بلغتهم لم يفهموا الامور موضوعها ولو ورد فيه توقيف لكان متواترا فان الحجة لا تقوم بالاحاد احتجوا بقوله تعالى وما كان الله ليضيع ايمانكم واراد به الصلاة نحو بيت المقدس وقال صلى الله عليه وسلم نهيت عن قتل المصلين واراد به المؤمنين وهو خلاف اللغة قلنا اراد بالايان التصديق بالصلاة والقبلة واراد بالمصلين المصدقين بالصلاة وسمى التصديق بالصلاة على سبيل التجوز وعادة العرب تسمية الشيء بما يتعلق به نوعا من التعلق والتجوز من نفس اللغة احتجوا بقوله صلى الله عليه وسلم الايمان بضع وسبعون بابا علاها شهادة أن لا اله الا الله وأدناها

هى لا من حيث انها قائمة بالنفس فاذا كان الاستثناء موضوعا لانتفاء النسبة النفسية لا يكون وضعه لانتفاءها من حيث هى نفسية بل من حيث هى فليز من انتفاءها فى نفسها ثبوت مخالفها فثبت المدعى ولك أن تقول هذا غير واف فان مقصود المجيب أن الاستثناء موضوع للاخراج وجعل المستثنى فى حكم المسكوت وعبر عنه بانتفاء النسبة النفسية أى عدم تعرضها وهذا لا ينافى الوضع للعانى من حيث هى فانه موضوع للاخراج من حيث هو وعدم التعرض كذلك فتدبر والحق فى الجواب أن النقل لا يتحمل هذا التأويل فانهم صرحوا بانه من النفي اثبات ما هو منفي وبالعكس وهذا مناف لعدم التعرض (و) أجيب عن الوارد على الدليل الثانى (بأن عرف الشارع حادث والكلام) فى كلمة التوحيد (قبل حدوثه فى أول الاسلام) حين الخطاب بهم مع الكفار فانهم فهموا منها التوحيد من غير معرفة بالشرع وعرفه (الأن يقال) فى دفع هذا الجواب (المخاطب حينئذ ما كان دهريا) منكر الوجود لله تعالى (بل) انما كان (مشركا) كما قال الله تعالى ولئن سألتهم من خلق السموات والارض ليقولن الله واذا لم يكن دهريا كان وجود الله تعالى مسلما عنده فلم يخاطب بالتصديق والاقرار به لكونهم ما حاصلين (ثم صار) التوحيد بعد ذلك (عرفا) للشارع (و) أورد عليهم ما (ثانيا النزاع فى الدلالة لغة) فعندهم لا يدل لغة على المخالف وعند الجمهور يدل لغة (والنقل) المذكور (محمول على ثبوتها عرفا) ولا كلام لهم فيه كيف (وقد قالوا به فيلزم سبعة) عندهم (فى مثل ليس على السبعة) ولولم يكن عرفا لاثبات السبعة لما لزم (ويتم التوحيد) أيضا لانه يفهم عرفا النفي والاثبات (وبهذا يدفع ما قيل ان انكار دلالة ما قام الا يزيد على ثبوت القيام لزيد) كما هو رأيهم من عدم الدلالة على الثبوت والسلب (يكاد يلحق بانكار الضروريات) وجه الدفع أن القدر الضروري هو الدلالة عليه عرفا وهم لا ينكرونه وانما ينكرون الدلالة بالوضع فالمشكر ما ليس ضروريا وما هو ضروري غير منكر (أقول) فى رد الجواب (ثانيا هذا التجوز مع بعده) فى نفسه (فانه لا دليل على اللغة الا النقل من أهلها) واذا قد حملتم النقل على العرف فليجرب فى كل نقل فلا يثبت وضع لفظ وهذا سفسطة فأهل اللغة انما حكوا الموضوع اللغوى ولا يصح حمله على بيان العرف (يستلزم أن لا يصح الاستثناء من الاستثناء لغة) فان الاستثناء يقتضى حكما فى الصدر واذا حكم لغة فى الاستثناء فلا يصح الاستثناء منه (نحو على عشرة الاثمانية السبعة وقد صح) على المذهب الأصح (فتدبر) فان المجيب له أن يمنع صحة الاستثناء من الاستثناء لغة كيف واذا قدم الحكم فيه لغة فلا يمنع هذه النجاة أولى هذا على التنزل والافله أن يمنع استدعاء الاستثناء حكما سابقا كيف والحكم بعد الاجراج على ما يعبر عنه بالمقيد فيمكن أن يعتبر المستثنى مقيدا بخروج البعض ثم يقيد المستثنى منه بخروج هذا المستثنى المقيد ثم يحكم على ما يصدق عليه هذا المركب التقييدى أى العام المنقوص عنه المستثنى المنقوص عنه البعض فالمثال المذكور اقرار بعشرة منقوص عنهما ما يعبر عنه بثمانية منقوص عن سبعة وهو الواحد فيبقى من العشرة بعد نقصانه تسعة فهو مقرب لانه به التكلم وليس فى المستثنى حكم فتأمل وربما يقال الخفية المنكرون للحكم فى المستثنى ينكرونه مطلقا عرفا ولغة فالتوجيه باقرار الحكم فى المستثنى عرفا وانكاره لغة توجيه بما لا يرضون به فافهم الخفية الجاعلون للمستثنى فى حكم المسكوت (قالوا أولا نقل) عن أهل العربية (أنه تكلم بالباقي بعد الثبوت) فليس فيه تكلم بالمستثنى لانفيما ولا اثباتا (أقول) فى الجواب (لا ينافى) هذا النقل (ذلك النقل) وهو أنه من الاثبات نفي ومن النفي اثبات (فان هذا باعتبار المستثنى منه) أى ليس تكلم بكل ما يتناول المستثنى منه بل بالباقي فقط (وأما الاقتصار على حكم الصدر فقط فلا نص فيه) بل ساكت عنه بخلاف ذلك النقل فانه نص على مخالفة حكم المستثنى بحيث لا يقبل التأويل وربما يجاب بأن المعنى أنه صرح بتكلم بالباقي وهذا لا ينافى ضمنه حكما مخالفا للصدر فى المستثنى (ومن ههنا) أى من أجل أن هذا حكم المستثنى منه (علم اندفاع ما قيل) فى حواشى

امادة الأذى عن الطريق وتسمية الاماطة ايمانا خلافا للوضع قلنا هذا من أخبار الآحاد فلا يثبت به مثل هذه القاعدة وان ثبتت فهي دلالة الايمان فيتجاوز بتسميته ايمانا احتجوا بأن الشرع وضع عبادات لم تكن معهودة فافتقرت الى اسام وكان استعارتها من اللغة أقرب من نقلها من لغة أخرى أو ابداع أسام لها قلنا لا نسلم انه حدث في الشرع عبادات لم يكن لها اسم في اللغة فان قيل فالصلاة في اللغة ليست عبارة عن الركوع والسجود ولا الحج عبارة عن الطواف والسعي قلنا عنه جوابان الاول انه ليس الصلاة في الشرع أيضا عبارة عنه بل الصلاة عبارة عن الدعاء كافي اللغة والحج عبارة عن القصد والصوم عبارة عن الامساك

مرزا جان علي شرح المختصر (ان القول بالحكمين) المتخالفين في المستثنى منه والمستثنى (لا يتأتى مع اختيار أن الاسناد بعد الإخراج) وجه الاندفاع أن هذا حال المستثنى منه فان الاسناد اليه بعد الإخراج وهذا لا ينافي افادته الحكم المخالف في المستثنى (فتدبر) وبه اندفع أيضا ما في التوضيح أن الألق بهذا المذهب ان لا يدل المستثنى على الحكم المخالف (و) قالوا (ثانيا لو كان) في المستثنى حكم (لزم من لا صلاة الا بطهور وصحته بمجرد الطهور) لا فائدة الاستثناء بخالف المصدر (وهو باطل اتفاقا) فان الصلاة مع فقدان شروط أخرى من السترو ونحوه وان كانت مع الطهارة باطلة قطعا وما في بعض شروح المنهاج من أن الحديث المذكور غير صحيح غير واف فانه وان لم تكن هذه الالفاظ صحيحة لكن الحديث بلفظ لا يقبل الله الصلاة الا بطهور صحيح بل ادعى السيوطي توأمة وقد ذكر في رسالة مفردة أسانيد كثيرة له فافهم (ويجيب أولا) كما أقول بأن البطلان في بعض الصور مع وجود الطهارة (لمعارضه) دليل (قاطع دل على اشتراط أمر آخر) من الاستقبال والسترو وغير ذلك (لا ينس) مدعانا (فانه مخصص) اعموم حكم الاستثناء وانما يضر لو ادعينا الاحكام وعدم قبول التخصيص بل الدعوى الظهور وان قبل التخصيص ونحوه غاية ما في الباب أنه ظاهر في ثبوت الصحة مع فقدان سائر الشروط لولا المعارض القاطع (فافهم) وقد يقال لا بد للتخصيص من المقارنة ولا مقارنة ههنا ولا احتمال للنسخ ههنا وهو غير واف فان اشتراط الشروط الأخر من ضروريات الدين وكان متقدما عليه فيصلح مخصصا وانما لا يصلح للتخصيص ما يظهر بعد ورود العام فافهم (و) يجيب (ثانيا) كما قال الآمدي انه منقطع فلا إخراج فيه لشيء من أفراد الصلاة (بل فيه حكم آخر) من ثبوت الصحة مع الطهارة ولو في بعض الاحيان (ويدفع) هذا الجواب (بأنه مفرغ) لان المعنى لا صلاة حاصلة ملتصقة بشئ الا ملتصقة بطهور (وكل مفرغ متصل) كما تقرر في النحو وقد يقال كونه مفرغا غير متعين اذ يجوز أن يكون التقدير هكذا الصلاة موجودة الا صلاة بطهور والمستثنى منه هو الصلاة فالوجه في الدفع أن يقال أولا ان الانقطاع يفيد عدم صحة الصلاة عموما لكن قد تكون مقرونة بطهارة وثانيا ان الاتصال ممكن بل متبادر وظاهر فلا يبعد دل الى الانقطاع الذي يصار اليه بضرورة شديدة (و) يجيب (ثالثا) كما في المنهاج بحمله على المبالغة في اشتراط الطهارة (كأنه لا شرط للصحة غيرها) فلا يلزم الصحة مع فقدان سائر الشروط (ولا يخفى أنه) أي الحمل على المبالغة (خلاف الأصل سيما في الشرع) فلا يصار اليه كيف ولو فتح هذا الباب لما ثبت حكم أصلا (و) يجيب (رابعا) كما في المختصر ان قدر (خبر مستثنى منه وقيل (لا صلاة) صلاة (الا صلاة بطهور اطرد) الكل (فان كل صلاة بطهور) ولو مع فقدان سائر الشروط (صلاة حاصلة قطعاً) فلا استحالة وان شئت جعلت الاستثناء عن الاحوال والمعنى لا صلاة حاصلة بحال الامتقنة بالطهارة وهو أوفق بكلامه فانه قال الاشكال في المستثنى منه فانه يفيد عدم اتصاف الصلاة بحال غير الاقتران بالطهارة كما في ما زيد القاعما (وليس) هذا الجواب (بشيء) لانه ان أراد الحصول الشرعي فالأطراد باطل (لأن الحصول الشرعي غير مطرد لا تنفقاء سائر الشرائط) في بعض الصور ولا يوجد الشيء مع فقدان الشرائط وان أراد الحصول الحسي ففيه ما قال (والحسي غير مراد بدليل الاستثناء) فان الصلاة بدون الطهارة صلاة حسية ولو قيل ان الصلاة بدون سائر الشروط ليست صلاة حقيقة فيطر الحصول الشرعي للصلاة المقرونة بالطهارة قلت فعلى هذا كل صلاة صحيحة لان الصلاة بدون الطهارة ليست صلاة حقيقة فيضيع الاستثناء حينئذ (و) يجيب (خامسا) كما هو المشهور عن الجمهور أنه يفيد ثبوتها مع الطهور في الجملة) ولو موقوف على شروط أخرى (وذلك اذا تحقق سائر الشروط) المعتبرة في الصحة (ورد) هذا الجواب (بأنه يجب) في الاستثناء من النفي (أن يكون اثباتا للبتة لأن يكون مترددا بين النفي والاثبات) وههنا كذلك فان الحصول مترددين أن يقع اذا تحقق سائر الشروط وبين أن لا يقع اذا لم يتحقق (فتأمل) فان الرد ليس بشئ لان مقصود المجيب أن الاستثناء من النفي اثبات لأنه اثبات لكل فرد

والزكاة عبارة عن التواكل الشرع شرط في اجزاء هذه الامور أمور آخر تنضم اليها فشرط في الاعتداد بالدعاء الواجب انضمام الركوع والسجود اليه وفي قصد البيت أن ينضم اليه الوقوف والطواف والاسم غير متناول له لكنه شرط الاعتداد بما ينطلق عليه الاسم فالشرع تصرف بوضع الشرط لا بتغيير الوضع الثاني أنه يمكن أن يقال سميت جميع الافعال صلاة لكونها متبعا بها فعل الامام فان التالي للسابق في الخليل يسمى مصليا لكونه متبعا هذا كلام القاضي رحمه الله والمختار عندنا انه لا سبيل الى انكار تصرف الشرع في هذه الاسامي ولا سبيل الى دعوى كونها منقولة عن اللغة بالكلية كما ظنه قوم ولكن عرف اللغة تصرف

عموما وفي كل حين عموما فالمعنى أنه لا صلاة في حال من الاحوال أصلا الا في حال الطهارة في الجملة قطعنا وهذا لتردد فيه أصلا وقدر بيان المعنى لا صلاة صحيحة الا صلاة بطهور فالنكرة موصوفة في الاثبات فيمضي فيلزم صحة كل صلاة بطهور ولو مع فقدان سائر الشروط ولا جواب بعد تسليم هذا التقدير الا بالرجوع الى الأول من التزام التخصيص (و) يجب (سادسا) أن مثل هذا الكلام متعارف في افادة الاشتراط أي اشتراط المستثنى منه بالمستثنى (والتوقف) للمستثنى منه عليه (فيدل على انعدام المستثنى منه عند عدم المستثنى) لان فوات الشرط يوجب فوات المشروط فالحديث انما يدل على اشتراط الصلاة بالطهارة وعدمها بعدمها (أما أنه) أي المستثنى منه (يوجد معه) أي مع المستثنى (في الجملة فلا دلالة للفظ عليه) فلا يدل الحديث على وجود الصلاة مع الطهارة في الجملة (وفيه ما فيه) فان فيه تسليم عدم الحكم في المستثنى وكونه مثل المسكوت وهو مدعى الخصم وقد يوجه بعض الأجوبة بارجاعها الى المشهور وهو الوجه الخامس فعليك بالتأويل (ثم ههنا فوائد) الفائدة (الأولى) في كلمة التوحيد اشكال مشهور فان المقدّر (للمخبرية) (إما الموجود) فالمعنى لا اله موجود الا الله (فلم يلزم) منه (عدم امكان اله سوى الله تعالى) ولا يتم التوحيد الكامل (وإما الممكن) فالمعنى لا اله ممكن الا الله (فلم يلزم منه) (عدم امكان اله وجوده تعالى) فلم يفد التوحيد أصلا (ويجاب أولا) كما نقل عن شارح المختصر بأن كلمة التوحيد مبني (على عرف الشارع) فلك اختيار كلا الشقين ان شئت قدر الموجود وان شئت قدر الممكن وتقول ليس المعنى ما ذكر بل عرف الشارع وقع على أن المعنى ليس إله ممكن أو موجودا إله فانه موجود واجب ويعود ما مر أن عرف الشارع حادث فتأمل (و) يجب (ثانيا) كما هو منقول (عن بعض الخنفية أن وجوده) تعالى (تقرر في بداهة العقول) لان المنكر لم يكن دهريا (والمقصود) منه (نفي الشريك) لان المخاطب مشرك فاذن يختار أن المقدر الامكان وصالح الوجود فيلزم منه نفي امكان اله سواء تعالى وأما وجوده تعالى فليكونه مسلما لا يحتاج الى التنبيه فتأمل فيه (و) يجب (ثالثا) كما هو منقول (عن الرمحشري بأن لا حاجة) ههنا (الى الخبر بل أصل التركيب لله) وهو المقصود (فدخل) عليه (لا والا للخصر) أي لخصر الألوهية فيه تعالى (فالمسند اليه هو الله والمسند هو اله) وهذا الجواب ببدء شق ثالث بانه لا حاجة الى تقدير الخبر (وهذا) الكلام (عما يتعجب منه) فاتهم بعدونه ما هرا بالعربية ذاي دطولي فيها (كيف لا) يتعجب منه (فان الاستثناء يقتضي الحكم) في الصدر (بالضرورة) ولعله بني كلامه على لغة من ينفي خبر لا التي لنفي الجنس ومقصوده ان المعنى انتفى الاله الموصوف بالألوهية الا الله الموصوف بها وحينئذ لا وجه لهذا الاستبعاد لكن يرد عليه شيء آخر وهو أنه لا يلزم منه نفي امكان الغير فالاشكال كما كان ولأن تقول ان لا التي لنفي الجنس تفيد نفي الجنس في حد نفسه وهو الامتناع والاستثناء عنه هو وجوده في نفسه بنفسه فيفيد وجود المستثنى ولا يحتاج الى الخبر فتدبر (وما قيل في تصحيحه لو بدل لا والا بانما) وقيل انما الاله الله (لكن كلاما تاما) البتة (من غير تقدير وانما هو النفي وكلمة الا) أي ليس مفادها الامفاد لا والا فلا والا أيضا لا يحتاج الى الخبر (فأقول مدفوع) هذا القول (بان المراد) من قولهم انما كذا والا (أن حاصله في التخصيص) والخصر (كلا والا فاللازمة) بين تمامية الكلام من لا والا وبين تماميته من انما (ممنوعة) كما لا يخفى (و) يجب (رابعا) كما أقول مما حقق في الكلام (ان ما يمكن للواجب) بالامكان العام (فهو ضروري فيلزم من الامكان الوجود) أي يلزم من امكان وجود الواجب وجوده بالضرورة فلنا أن نختار تقدير الامكان ويلزم وجوده تعالى بالوجوب (ويلزم من عدمه عدمه) أي من عدم الوجود عدم الامكان فلنا أن نختار تقدير الوجود ونقول لما انتفى وجود اله سواء انتفى امكانه لان الموصوف بالألوهية لا يكون ممكنا مخلوقا البتة بالضرورة ونبه عليه في علم الكلام أيضا وهذا الجواب بالآخرة يؤل الى أن نفي الامكان يقههم من خارج وانما المقصود منه نفي الاله سوى الله تعالى ردا لرغم الجفاء المشركين فتأمل (و) يجب

في الاسامي من وجهين أحدهما التخصيص ببعض المسميات كما في الدابة فتصرف الشرع في الحج والصوم والايمن من هذا الجنس اذا لشرع عرف في الاستعمال كما للعرب والثاني في اطلاقهم الاسم على ما يتعلق به الشيء ويتصل به كسميتهم الحجر محرمة والمحرم شربها والام محرمة والمحرم وطؤها فتصرفه في الصلاة كذلك لأن الر كوع والسجود شرطه الشرع في تمام الصلاة فشمله الاسم يعرف استعمال الشرع اذ انكار كون الر كوع والسجود ركن الصلاة ومن نفسها بعيد فتسليم هذا القدر من التصرف بتعارف الاستعمال للشرع أهون من اخراج السجود والر كوع من نفس الصلاة وهو كالمهم المحتاج اليه اذ ما يصوره

(خامسا ان مطلقات الالهيات ضرورية للتعالي عن التغير والتبدل) فان الاله ليس من شأنه أن يوجد تارة ويعدم أخرى (فيكون الايجاب) هنالك (ضروريا كالسلب) فهذه القضايا وان كانت مطلقات صورة ضرورية معنى فتختار تقدير الوجود والمعنى لا اله موجود بالضرورة الا الله موجود بالضرورة فلزم امتناع اله آخر غير الله سبحانه ووجوبه تعالى وتم التوحيد (فتدبر) **الفائدة** (الثانية الحنفية) المحققون (الذين وافقوا الجمهور) في أن الاستثناء يفيد الحكم المخالف في المستثنى (قالوا الحكم الذي بعد الاشارة لانه) أي الاستثناء (بمنزلة الغاية) فانها لا تنها حكم الصدر وتفيد عدم دخول ما بعده فيما قبله كذلك الاستثناء (وغاية الوجود عدم وبالعكس) فلزم فيه الحكم المخالف (الا أن الصدر ثابت قصد اوهذا) بل تبعا فيكون اشارة (والأوجه) على ما في التحرير أن هذا ليس على الاطلاق بل (انه اشارة مرة) ان لم يكن مقصودا (نحو على عشرة الاثلاثة لان المقصود) منه (سبعة) أي الاقرار به وأما نفي ما زاد فيلزم تبعا (و) أنه (عبارة) ومقصود مرة (أخرى ككلمة التوحيد فان الاثبات والنفي) المفهومين فيها (كلاهما مقصودان) وقد يقال لا قصد الا الى النفي لان المخاطب غير دهرى لكنه مشترك فالمقصود منهما مرد زعمه واكتفى في الاثبات بمجرد الاشارة وهذا محتمل لكنه غير ضار لأصل المقصود اذ لا يزيد على المناقشة في المثال فتأمل (بل قد يقصد الثاني) بالذات (فقط) دون الأول الاتبع في الاستثناء المفرغ (نحو ما أنت الآخر فافهم) وتحقيق كلامهم قدس أسرارهم أنك قد عرفت أن الالفاظ في الاستثناء مستعملة في معانيها ويحصل من المركب مفهوم تقيدي يحكم عليه وعرفت أنه يقيد المستثنى منه باخراج البعض فيحصل مقيد هو المستثنى منه المنقوص منه البعض ويعبر به عن الباقي وفي هذا التعبير الاطول بذكر الكل ثم اخراج البعض اشارة الى أن المخرج مخالف للصدر في الحكم وهذه هي النكتة في الاطناب واختيار طريق أطول فحينئذ اندفع ما قال صدر الشريعة ان هذا انما يصح باختيار القول الثاني هو أن يذ كر الكل ويحكم على البعض وأما على اختيار أن المجموع المركب هو الدال فالتخصيص بفهوم اللقب ولا يكون اشارة ووجه الدفع ظاهر فتأمل جدا ولعل من قال انه لا حكم فيه لغة انما يفهم عرفا مراده هذا يعني ليس اللفظ موضوعا لافادة الحكم التام بالذات بل انما هو قيد يستفاد منه الحكم ضمنا واشارة ويؤيده ما اتفقوا عليه أن المفرد لا يدل على جملة ثم هذا الذي ذكره هو الأصل في الاستثناء وقد يعدل عنه فتقصده هذه الاشارة في خصوص التركيب بالذات فلا اشكال عليهم قدس أسرارهم الامن جهة عدم التدبر في كلامهم **الفائدة** (الثالثة عند الحنفية) يجوز بيع ما لا يدخل تحت الكيل بجنسه متفاضلا) وانه ليس ربان العلة عندهم الكيل مع الجنس (خلافا للشافعية) فانه لا يجوز عندهم لعل الطعم عندهم (وقد قال عليه) وعلى آله وأصحابه الصلاة و (السلام لا يتبعوا الطعام بالطعام الاسواء بسواء) هكذا روى أصحاب الأصول والذي في كتب الحديث لا يتبعوا الذهب بالذهب ولا الورق بالورق ولا البر بالبر ولا الشعير بالشعير ولا التمر بالتمر ولا الملح بالملح الاسواء بسواء عينا بعين يدا بيد في حديث طويل أخرجه الشافعي الامام وفي البر وأخواته ورد لفظ الكيل صريح في الصحيحين وغيرهما (فقال) الامام (نحو الاسلام ومن تابعه مبناه) أي مبني هذا الخلاف (أن الاستثناء معارضة عندهم فالمعنى لكم بيع طعام بمساو) بحكم الاستثناء فانه دال على الحكم كالتخصيص (فاسواء مطلقا) سواء كان بيع طعام يدخل في الكيل ويكون متفاضلا أو غير معلوم المساواة أو بيع طعام لا يدخل تحت الكيل (ممنوع) بصدر الكلام لان الاستثناء انما عارض في المساواة فقط فتبين انه غير داخل في الحكم فقط (فلا يجوز بيع حقنة) من الطعام (بحقنتين مثلا) لدخوله تحت عموم النص (وعند الحنفية لا حكم في المستثنى وهو المساواة) لانه بمنزلة المسكوت عندهم (بل) الحكم (في الباقي) بعد الاستثناء (وهو المفاضلة حقيقة أو شبهة كالمجازفة) فيحرم البيع فيها فقط (وهما في الكيل بالكيل عادة) لان الاعتبار المساواة فيه فقط كما اذا بيع الخنطة بجنسه مساويا في الكيل وكان متفاضلا في الوزن يجوز كما أن الموزون كالذهب اذا بيع

الشرع من العبادات ينبغي أن يكون لها أسام معروفة ولا يوجد ذلك في اللغة لا بنوع تصرف فيه وأما ما استدل به من أن القرآن عربي فهذا لا يخرج هذه الأسامي عن أن تكون عربية ولا يسلب اسم العربي عن القرآن فإنه لو اشتمل على مثل هذه الكلمات بالعجمية لكان لا يخرجها عن كونه عربية أيضاً كما ذكرناه في القطب الأول من الكتاب وأما قوله أنه كان يجب عليه التوقيف على تصرفه فهذا أيضاً انما يجب إذا لم يفهم مقصوده من هذه اللفاظ بالتكرير والقرائن مرة بعد أخرى فإذا فهم هذا فقد حصل الغرض فهذا أقرب عندنا مما ذكره القاضي رحمه الله

بجنسه مساوياً في الوزن دون الكيل وفي العكس لا يجوز فهمها (فلا يدخل تحته غير مذكور) في الصدر (والأصل الإباحة) فبقى عليه (فيجوز وفيه نظر ظاهر) إذ بعد فرض الحكم في المساواة يحصل المقصود وهو حل بيع ما لا يدخل تحت الكيل (أيضا فان النقي والاثبات انما يكونان في الداخل في الكيل) لانه مستثنى منه (ويبقى الخارج) عن الكيل (خارجاً) عن حكم النص (ولا فرق) على المذهبين (الأن الحل في التساوي عند الحكم) في المستثنى والقول به (بالمطوق وعند عدمه بالأصل) ثم في كلامه نظر آخر هو أن الشافعية انما استدلو بحكم المستثنى منه لا بحكم المستثنى فقصودهم ثابت سواء كان فيه الحكم أم لا فان حاصل دليلهم أنه استثنى حال المساواة في المعيار فبقى على الحرمة سائر الاحوال التي سواها ومن جعلها بيع ما لا يدخل في المعيار لفقدان المساواة ونظر ثالث هو أنه لو كان مبني الخلاف ما ذكر لكان الامام نفع الاسلام وأمثاله قائلين بالحرمة لانهم قائلون بالحكم في المستثنى هذا ثم هذه الاشكالات ليست الاعلى من فسر كلامه على هذا النمط وليس مطابقاً لكلامه وانما نشأ من سوء الفهم وقلة التدبر في كلامه اذ ليس مقصوده قدس سره ابتداء الخلاف عليه بل انه قدس سره نقل مذهب الشافعي رضي الله عنه ان الاستثناء يدفع الحكم بالمعارضة كال تخصيص ثم أوضحه في هذا الحديث الذي من جزئياته وغيره من الأمثلة وليس غرضه أن الخلاف مبني عليه وانما الغرض التمثيل بأمثلة الاستثناء وعبارته قدس سره هكذا فصار عندنا تقدير قول الرجل لفلان على ألف درهم المائة لفلان على تسعمائة وعنده المائة فانه ليست على بيان ذلك أنه جعل قوله تعالى الا الذين تابوا يعني قوله الا الذين تابوا فلا تجلدوهم واقبلوا شهادتهم وأولئك هم الصالحون غير فاسقين وكذلك قال في قول النبي صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم لا تتبعوا الطعام بالطعام الاسواء بسواء فبقى صدر الكلام عام في القليل والكثير لان الاستثناء عارضه في المكيل خاصة وخصوص دليل المعارضة لا يتعدى مثل دليل الخصوص في العام انتهى كلماته الشريفة فانظر بعين الانصاف هل فيه أثر لبناء الخلاف في الفرع المذكور عليه في الاستثناء والدليل عليه أنه قال في جواب الشافعية عن قولهم هذا في مجتث القياس ان المستثنى منه المقدرا لحوالات الكيلية كما يختاره المصنف بقوله فالأوجه ولو كان البناء على هذا الخلاف كفاه مؤنة الجواب (فالأوجه) على ما في التحرير مأخوذاً من كلام هذا الخبر الامام نفع الاسلام في مجتث القياس (أن مبناء اعتبار نوع المستثنى المفرغ) وتقديره (أو جنسه فعند الحنفية) المعتبر (الأول) فقد روي نوع المساواة وهو الحال الكيلية المندرجة فيها المساواة والمفاضلة والمجازفة فبقى ما لا يدخل تحت الكيل خارجاً عن حكم الحرمة (و) قدر (الشافعية الثاني) أي جنسه وهو مطلق الحال المندرج فيها التقدير بالكيل وعدم دخوله فيه فيدخل في الحرمة (والراجح الأول) أي تقدير النوع (لان المتبادر من ما في الدار الا يزيد أنه ليس فيها انسان الا زيد لا حيوان) الا زيد وعلى هذا قال الامام محمد بن حنبل ان كان في الدار الا يزيد فعبدى حران المستثنى منه بنو آدم ولو قال الا جارية كان المستثنى منه الحيوان ولو قال الامتاع كان المستثنى منه كل شيء فعلم أن المستثنى منه ما يكون أقرب الى المستثنى ولعل هذا ظاهر لمن له أدنى استقراء وتدبر في الكلام (هذا) والله أعلم بحقيقة الحال (مسئلة * الاستثناء بعد جمل متعاطفة) بالواو ونحوه من الغاء و ثم كافي التحرير (يتعلق بالآخرة) فقط (عندنا كافي على الفارسي من النجاة) أي كما ذهب هو اليه (و) يتعلق (بالكل) أي كل واحد (عند الشافعية كائن ما لث منهم) قال في شرح المختصر (والنزاع في الظهور) فعندنا ظاهر في تعلقه بالآخر وعندهم في التعلق بكل (لا الامكان) أي لا في امكان التعلق (فانه ثبت عوده الى الكل) أي كل واحد (و) ثبت عوده (الى ما عدا الآخرة) والى الآخرة فقط (الى ما عدا الأولى فقط) فلا يتأتى من أحد دعوى الخصوصية في واحد من الاحتمالات وانما يصلح للنزاع الظهور * اعلم أن الظهور في الآخرة منصوص في شرح البديع ويظهر من كلام الامام النسفي رحمه الله تعالى وما قال الشيخ ابن الهمام أن الحنفية لم يصرحوا به بل انما صرحوا بالرجوع الى الآخرة ويحتمل أن يكونوا متوقفين في الظهور وان ما نسب للشافعية أخذاً

(الفصل الخامس في الكلام المفيد) اعلم أن الأمور منقسمة إلى ما يدل على غيره وإلى ما لا يدل فأما ما يدل فينقسم إلى ما يدل بذاته وهو الأدلة العقلية وقد ذكرنا مجامع أقسامها في مدارك العقول من مقدمة الكتاب وإلى ما يدل بالوضع وهو ينقسم إلى صوت وغير صوت كالإشارة والرمز والصوت ينقسم في دلالته إلى مفيد وغير مفيد والمفيد كقولك زيد قائم وزيد خرج راكبا وغير المفيد كقولك زيد لا وعمر في فان هذا لا يحصل منه معنى وإن كان آحاد كلماته موضوعا للدلالة وقد اختلف في تسمية هذا كلاما ففهم من قال هو كقول رجل وزيد لجرودير فان هذا لا يسمى كلاما ومنهم من سماه كلاما لأن آحاده

من دليلهم فشهادة على النفي لا بد من تصحيحه بالاستقراء البائع وليس بل تصريح الأئمة وجد خلاف ذلك كما عرفت وعلى التنزل فدلالة الدليل مع تفرع الفروع واحتمال العبارات بل ظهورها كافية في صحة النسبة فافهم (وقال القاضي) أبو بكر الباقلاني (و) الإمام الهمام حجة الإسلام (الغزالي بالوقف لعدم العلم بأنه حقيقة في أيهما) في الأخيرة فقط أوفى الكل (و) قال (المرتضى) من الروافض (بالاشتراك) فيهما (فيتوقف) إلى ظهور القرينة قال شارح المختصر (وهذان) القولان الوقف والاشتراك (يوافقان لنا في الحكم) لأنهما قاضيان بالتعلق بالأخيرة والوقف في غيرها إلى أن يقوم دليل (وإن خالفنا) نا (في المأخذ) لأن مأخذهم في تعيين الأخيرة التيقن به فإنه إن كان لها خاصة فظاهر وإن كان للكل فلها أيضا ولا احتمال لكونه لماعداها من غير قرينة وكذا في الاشتراك وأما عندنا فالمأخذ الظهور في الأخيرة (قال أبو الحسين) المعتزلي (إن ظهرا لا ضربا عن) الجملة (الأولى بأن يختلفا نوعا) من الانشائية والخبرية والامرية والنهيية (أو اسما) بأن يكون الاسم الصالح للاستثناء عنه مختلفا (أو حكما) بأن يكون حكمهما مختلفا نحو كرم بني تميم واستأجر مضر (و) الحال أنه (لا يكون في الثاني ضمير الأول) أي لا يكون في الكلام الثاني ضمير يرجع إلى الاسم المذكور في الأول الصالح للاستثناء عنه نحو كرم بني تميم واستأجرهم الأزيد (ولا) يكون (اشتراك) بينهما (في الغرض) المسوق له (فلاخيرة) أي يكون حين ظهور الأضراب للأخيرة (والا) ظهرا لا ضربا أما بان لا يختلفا نوعا واسما وحكما أو يختلفا في أحدهما لكن يكون في الثاني ضمير الأول أو يختلفا ولا ضمير الأول في الثاني لكن يشتركان في الغرض المسوق له (فلاجميع) أي فيكون للجميع في الصور الثلاث (ومنه آية القذف) وهي قوله تعالى والذين يرمون المحصنات ثم لم يأتوا بأربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة ولا تقبلوا لهم شهادة أبدا وأولئك هم الفاسقون الذين تابوا (لأن الغرض) من الجمل (وهو الإهانة والانتقام واحد فهو) أي أبو الحسين (يوافق الشافعية إذا حصل) لكلامه (تعلقه بالكل المانع) وهو قول الشافعية (الأنه قصر المانع فيما فصل) بخلاف الشافعية فإنهم لم يقصروا فالخلاف إن كان في تعيين المانع وهو أمر آخر (لنا أول أن حكم الأولى ظاهر) في الثبوت عموما (ورفعه عن البعض بالاستثناء مشكوك لجواز كونه للأخيرة فقط) فلا يرفع حكم الأولى كما يجوز تعلقه بالكل فيرفع حكم الأولى أيضا وإذا كان الرفع مشكوكا (فلا يعارضه) لأن الظاهر لا يعارضه المشكوك وهذا أحسن مما قالوا بحكم الأولى متيقن ورفع بالاستثناء مشكوك فإنه يرد على ظاهره أن التيقن بحكم الأولى ممنوع إذا احتمال ارتفاعه بالاستثناء ولو بصرف موجود ولا قطع مع الاحتمال وإن كان يجب عنه بأن المراد بالتيقن الظهور فتأمل (بخلاف الأخيرة) فإن حكمها غير ظاهر (لأن الرفع ظاهر فيها إذا الكلام فيما لا صارف عنها) وحينئذ يتعلق بها (ولذا لم فيها اتفاقا) وإذا ثبت أن الأخيرة ظاهرة الرفع (فاندفع ما في المختصر أن الأخيرة أيضا كذلك) أي حكمها ظاهر والارتفاع بالاستثناء مشكوك (لجواز رجوعه إلى الأولى بدليل) فلا يرفع الأخيرة ووجه الدفع ظاهر وهذا الدليل بظاهره لا يدل على عدم التعلق بماعدا الأخيرة بل على التوقف وقد يقرر بأن رفع الأولى مشكوك فلا يرتفع إلا عند ظهور قرينة التعلق بها وحينئذ فالتعلق بها إما مجاز أو حقيقة وعلى الثاني الاشتراك لأن المنفرد لا يحتاج إلى قرينة فتعين الأول فلزم الظهور في التعلق بالأخيرة فتأمل فيه ثم اعترض عليه بأن ظهور حكم الأولى ممنوع بل ارتفاعها بالاستثناء ظاهر عند الخصم كيف وهذا في قوة أصل المطلوب ولأن تقريره كذا أن تعلق المتعلقات بالقرب أصل متأصل عند أهل العربية وقد يعدل عنه أيضا حكم الأولى ظاهر الثبوت لعدم تعلق المعبر به وارتفاعه بالاستثناء مشكوك لأن الكلام فيما لا صارف عن الأخيرة فيتعلق به وهو القريب ولا يتعلق بماعداه إلا بقرينة وهذا يدل على عدم التعلق بماعداها فتأمل فيه فإنه موضع تأمل (و) لنا (ثانيا) الاتصال من شرطه أي الاستثناء كما هو (وهو في الأخيرة) فقط لأنه متأخر عن الأول بالأخيرة في جملة أخرى فلا يتعلق بماعداها وهذا يدل على

وضعت للإفادة * واعلم أن المفيد من الكلام ثلاثة أقسام اسم وفعل وحرف كما في علم النحو وهذا لا يكون مفيداً حتى يشتمل على اسمين أسند أحدهما إلى الآخر نحو زيد أخوك والله ربك أو اسم أسند إلى فعل نحو قولك ضرب زيد وقام عمرو وأما الاسم والحرف كقولك زيد من وعمر وفي فلا يفيد حتى تقول من مضروفي الدار وكذلك قولك ضرب قام لا يفيد اذ لم يتخلله اسم وكذلك قولك من في قد على * واعلم أن المركب من الاسم والفعل والحرف تركباً مفيداً ينقسم إلى مستقل بالأفادة من كل وجه وإلى ما لا يستقل بالأفادة لا بقرينة وإلى ما يستقل بالأفادة من وجه دون وجه مثال الأول قوله تعالى ولا تقربوا الزنا ولا تقتلوا أنفسكم

عدم التعلق بماعداً الأخيرة فإن قلت الاتصال بالعطف موجود قال (والإتصال بالعطف فقط ضعيف) لا يكفي لتعلق الاستثناء (لتحققه مع الصارف) عنه (فيعتبر بدليل) آخر موجب لاعتبار هذا الاتصال والسرف في ضعف هذا الاتصال أن العطف في الجمل لا يفيد إلا تحققها في الواقع وهذا حاصل أن لم يعطف أيضاً وفي صورة عدم العطف لا تعلق لأحدهما بالآخر فكذا في العطف واعتراض بان الشرط في الاستثناء الاتصال العرفي وهو متحقق فإن العرف لا يعد متأخراً عن الأول وجوابه ظاهر لأن الجمل المتعاطفة قد تستوعب الساعات إذا ذكر الاستثناء بعدها ولا يحكم عاقل بأنه متصل بالأولى لا حقيقة ولا عرفاً وغير المتعاطفة اثنين أو ثلاثة إذا قرن بعدها استثناء مثل المتعاطفة اثنين أو ثلاثة فإن اكتفى بهذا الاتصال العرفي فالمتعاطفة وغيرها سميان فيحكم برجوعه إلى الكل إذا كانت الجمل قليلة بحيث يقال في العرف أنه كلام واحد وان لم تكن متعاطفة بخلاف الكثير وان كانت متعاطفة مع أن غير المتعاطفة لا يجوز فيها الرجوع اتفاقاً إلا إلى ما يليه فقد ظهر أنه لا يكفي هذا الاتصال العرفي بل الذي هو شرط هو السكوت من غير عذر أو الأخذ في كلام آخر وظاهر فيما نحن فيه أنه ترك الكلام الأول وأخذ في الآخر فلا يصح الاستثناء عنه بعده فتدبر وهذا يكفي للناظر المنصف واعتراض أيضاً بأن الدليل لو تم لدل على عدم جواز تعلقه بالكل مع أنه يجوز بقرينة ذلك أن تجيب بأنه ربما ينزل الانفصال منزلة العدم لأمر خطابية وينزل الجمل المتعددة بالعطف منزلة جملة واحدة فلا يعد أخذها في أخرى تركها بل انما هي في المقامات الخطابية لكن يحتاج إلى القرينة لكونه خلاف الظاهر فلا يدل دليلنا على عدم الجواز مطلقاً بل إذا لم يكن صارف فقط ألا ترى أنه كثيراً ما ينزل وجود الشيء منزلة العدم في المقامات الخطابية فينزل العالم منزلة الجاهل لعدم العمل بمقتضاه وبالعكس لظهور أمر حقيقة أو ادعاء وغير ذلك مما بين في فن المعاني فكذا ههنا فأحفظ فإنه من مزال الأقدام ولنا ثالثاً لو كان متعلقاً بالكل لزم توجيه الفعلين إلى متعلق واحد وهو التنازع ولا شك أن باب غير التنازع أكثر فيحمل عليه الاستدلال لأن الظن تابع للأغلب فتدبر (واستدل) على المختار (أولاً) لو قال على عشرة إلا أربعة الاثنين لزم ثمانية فلم يتعلق الاستثناء إلا بما يليه وإن تعلق بالكل لزم ستة (ويجيب بأنه في غير محل النزاع لعدم العطف والجملة) ههنا (قيل) في شرح المختصر (و) لم يتعلق بالكل (للتعذر) المانع إياه (والا) يتعذر بل يصح (كان الاثنين مثبتاً) لكونهما مستثنين عن الاستثناء المفيد للنفي (منفياً) لكونهما أيضاً مستثنين من العشرة المثبتة وثبوت شيء واحد وانتفاءه محال (أقول) في رده (وحدة الموضوع من شروط التناقض وليس) الاظهر وليست وحدة الموضوع متحققة ههنا لأن الاثنين المثبتين من جملة الأربعة المستثناة والمنفيين من جملة الستة الباقية وإن قيل نوع الاثنين واحد فوحدة الموضوع متحققة قلت اجتماع المتنافيين في الواحد النوعي غير مستحيل كما لا يخفى (فتدبر) استدلالاً بأن عمله لعدم استقلاله ضروري) فإن غير المستقل يقتضي التعلق والارتباط (وما وجب للضرورة بقدرها) ولا يتعداها (والأخيرة متعينة) للتعلق لأن الكلام فيما لا صارف وجهاً تندفع الضرورة فلا يتعلق بماعداها (ويجيب بأنه وضعي) أي وضع للتعلق بالجملة (لا ضروري) حتى لا يتجاوز قدرها وفي التحرير أن أريد أنه وضع للتعلق بالأخيرة فتم مطلوبنا وإن أريد أنه وضع للتعلق بالكل فهو ممنوع وظاهره غير موجه لأنه منع على المنع ووجه بأنه ممنوع وباطل لأنه يستعمل للأخيرة والأصل الحقيقة وفيه أن الخصم لا يسلم الاستعمال من غير صارف عن الأولى ومطلق الاستعمال لا يفيد مع أنه لو تم لغامقدمات أصل الدليل وربما يقرر بأن المراد بالضرورة عدم الفائدة من غير تعلق وإن كان التعلق وضعياً فالاستثناء لعدم استقلاله ضروري التعلق والأخيرة تكفي فلا يتعلق بماعداها فينشذ بندفع لكن يرد حينئذ ورودها ظاهراً ما أشار إليه بقوله (أقول) وأيضاً الكلام في قدر الضرورة) فإنه لم لا يجوز أن تكون الضرورة مقتضية للتعلق بالجميع كيف لا وأنه عند الخصم موضوع للإخراج عما قبله متعدد كان أو واحداً

وذلك يسمى نصا لظهوره والنص في السير هو الظهور فيه ومنه منصة العروس الكرسى الذى تظهر عليه والنص ضربان ضرب هو نص بلفظه ومنظومه كما ذكرناه وضرب هو نص بفحواه ومفهومه نحو قوله تعالى ولا تقل لهما أف ولا تظلمونا فتيلا ومن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ومنهم من ان تأمنه بدينار لا يؤتم اليك فقد اتفق أهل اللغة على أن فهم ما فوق التأفيف من الضرب والشم وما وراء الفتل والذرة من المقدار الكثير أسبق الى الفهم منه من نفس الذرة والفتل والتأفيف ومن قال ان هذا معلوم بالقياس فان أراد به أن المسكوت عنه عرف بالمنطوق فهو حق وان أراد به أنه يحتاج فيه الى تأمل أو يتطرق اليه احتمال فهو

فأفادته موقوفة على التعلق بالكل ففيه الضرورة (فافهم) ولا مخلص عنه إلا بأن يقال انه ضرورى التعلق لأنه غير مستقل والأصل في الممول أن يلى العامل ان كفى الافادة وههنا الأخيرة كافية لدفع ضرورة التعلق فالظاهر تعلقه بالأخيرة فتأمل فيه تأملا صادقا (وما فى المنهاج من النقض بالحال والشرط والصفة وغيرها) فان مقدمات الدليل جارية فيها مع أنها للكل اتفاقا (ففيه أنه لا اتفاق الا فى الشرط) فى التعلق بالجميع (خاصة كما صرح به الامام) نخر الدين (الرازى) صاحب المحصول (فلا نقض الابنه) لا بالصفة وغيرها فانها الأخيرة عندنا (وسياى وجه الفرق) بين الشرط والاستثناء فيندفع به النقض فانظر الشافعية (قالوا أولا العطف يجعل المتعدد كالمفرد) فيجعل الجمل كالأحاد والمتعلق بالأحاد هو المتعلق بالكل (أقول انما يتم لو كان عطف الثانية على الأولى بدون الاستثناء) فانه حينئذ صار الكل بالعطف واحدا فلا معنى لتعلق الاستثناء بواحد لا غير (وهو) أى عطف الثانية على الأولى بدون الاستثناء (ممنوع) بل يجوز أن يتعلق أولا بالأخيرة ثم هى مع الاستثناء عطف على الأولى وصارت الكل بمنزلة جملة واحدة فلا يلزم تعلقه بالكل (وأجيب فى المشهور بأن ذلك) أى ضرورة المتعددة كالأحاد (فى) عطف (المفردات حقيقة) نحو جاء زيدو بكر (أو حكما كالجمل التى لها محل من الاعراب أو وقعت صلة) وأما فى عطف غير المفردات فلا (للقطع بأن نحو ضرب بنو تميم وبكر شجعان ليس فى حكمه) ويظهر من هذا الدليل وجوابه أن الاستثناء من المعطوف المفرد استثناء من المعطوف عليه لانهم ما كشيء واحد وهذا يناسب ما مر من أن قيودا أحد المتعاطفين قيودا لآخر للتشريك وقد مر الكلام فيه ثم يرد عليه أن الصفة والغاية لا يتقيد به إلا المفرد الأخير مع أنه كالأستثناء وسائر القيود فالحق اذا جواب المصنف وهذا تنزلى فافهم (و) قالوا (ثانيا لوقال والله لا أكلت ولا شربت ان شاء الله تعالى تعلق بهما اتفاقا) بيننا وبينكم فلا يحتمل بالأكل ولا بالشرب (وأجيب بأنه) أى ان شاء الله تعالى (شرط لاستثناء) فليس مما نحن فيه (فان الحق به لانه تخصيص مثله) فيكون مثله فى الاحكام (كان قياسا فى اللغة) وقد نهينا عنه وان قالوا وجدنا محاورات المخصصات الغير المستقلة على غط واحد فلا قياس قلنا ليس كذلك بل الشرط للحكم التعليق بخلاف الاستثناء فانه تميز ولا يلزم اتحاد ما وضع لنوعى الحكم التعليق والتجيزى فى الاحكام ألا ترى أن الشرط قد يفيد انتفاء الجزاء بالكلية والاستثناء ليس كذلك ودعوى الاستقراء فى الجنس من غير استقراء هذا النوع منه لا يصح بل لا بد فى استقراء الجنس من استقراء كل نوع منه فليس الا القياس فتدبر فانه واضح (على أن الشرط مقدم تقديرا) لان له صدارة الكلام باتفاق النحاة فيصح تعلقه بالأول لانه مقارن له تقديرا (بخلاف الاستثناء) فانه مؤخر فلا يتعلق الا بما يليه فقياسه على الشرط قياس مع الفارق قال مطلع الاسرار الالهية تقدم الشرط تقديرا يرشد الى مذهب أهل الميزان فانه لو كان الشرط بمنزلة الحال والظرف لا يلزم التقدم وتأمل فيه فان للمجادل أن يقول ان كلمة كم وان وقع مفعولا يكون مقدما لصدارة وفيه ما فيه (وقد يقال) فى شرح المختصر (الشرط يقدم على ما يرجع اليه) فقط (فلو كان للأخيرة قدم عليها فقط دون الجميع) وان كان للكل تقدم على الكل فلا يلزم من التقدم التقدم على الكل ولا الرجوع اليها (فلا يصلح) ما ذكرتم (فارقا) بين الشرط والاستثناء (أقول) فى الجواب (المراد أنه) أى الشرط (لما زال عن مكانه) واستدعى التقدم (لم يتعين الأخيرة بالاتصال) لانه زال هذا اللصوق (فيقدم على الجميع دفعا للترجيح بلا مرجح) فانه لو تقدم على البعض دون بعض وبعد زوال المكان نسبتته الى الكل على السوية يلزم الترجيح من غير مرجح قطعاً فقدم على الكل فتم الفارق (فافهم) ولا يرد عليه أنه لم لا يجوز أن لا يكون للأخيرة مكانه قبله فقط وان كان تعلقه بالأخيرة أصح فلا رجحان من غير مرجح لانه مع كونه منعاً على المنع اذ هو فى صدد دفع القياس غير موجه لانه صالح بحسب المعنى للكل والكلام فيما لا صارف والاتصال فى اللفظ لما سقط اعتباره فليس تعلقه بالأخيرة أولى لان نسبتته الى الكل على السوية فلا أصلية أصلا كما قررنا فتدبر (وأىضا

غلط وأما الذي لا يستقل الا بقريضة فكقوله تعالى أو بعفو الذي بيده عقدة النكاح وقوله ثلاثة قروء وكل لفظ مشترك ومبهم وكقوله رأيت أسدا وخارا وثورا اذا أراد شجاءا وبليدا فانه لا يستقل بالدلالة على مقصوده الا بقريضة وأما الذي يستقل من وجهه دون وجهه فكقوله تعالى وآتوا حقه يوم حصاده وكقوله تعالى حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون فان اليتاء يوم الحصاد معلوم وقد ارما يؤتى غير معلوم والقتال وأهل الكتاب معلوم وقد ارما الجزية مجهول نخرج من هذا أن اللفظ المفيد بالاضافة الى مدلوله اما أن لا يتطرق اليه احتمال فيسمى نصا أو يتعارض فيه الاحتمالات من غير ترجيح فيسمى مجحولا ومبهما

(انه) أي لا أكلت ولا شربت ان شاء الله تعالى (في غير محل النزاع لتحقق قريضة الكل وهو الحلف) والكلام فيما لا قريضة فيه وهذا لا يضر المستدل فانه لا يزيد على المناقشة في المثال اذا المقصود قياس الاستثناء على الشرط فتدبر (مع أنه نقل عن بعض الأدباء أن الشرط مختص بالجملة التي تليه) فهو والاستثناء سواء (فان تقدم اختصاص بالأولى وان تأخر فبالشانية) فلا يتم استدلالكم عليهم (و) قالوا (ثالثا الغرض قد يتعلق بالكل) أي قد يكون الغرض الاستثناء عن الكل فاما أن يكرر بعد كل جملة واما أن يؤتى بعد واحد أو يؤتى بعد الجميع (والتكرار مستهجن) فبطل الأول وفي الثاني ترجيح من غير مرجح بقى الثالث (فيلزم الظهور فيه) أي ظهور الاستثناء المتأخر عن الكل في الكل (لتعينه) أي التأخر عن الكل (طريقا اليه) أي الى التعلق بالكل وهو المدعى (قلنا الاستهجان) أصلا في التكرار (الامع قريضة الاتصال) والتعلق بالكل ولا كلام فيه (على أن التعين) أي تعيين التأخير طريقا اليه (ممنوع لجواز نصب قريضة الكل) فهذا طريق آخر (أو) لجواز (التصريح بالا كذا في الجميع) فهذا طريق آخر (و) قالوا (رابعا صلح) الاستثناء المذكور عقيب الجمل (لجميع فالفقر) على الأخيرة (تحكم قلنا) الاستثناء المذكور (صالح لكل) من الأخيرة والجميع (فالحكم تحكم) فها هو جوابكم فهو جوابنا (على أن القرب) من الأخيرة (والتيقن) بكونه لها (مرجح) فلا تحكم (مع أنه لا يستلزم) ما ذكرتم (الظهور) في الكل ومدعاكم هذا بل حديث التحكم والترجيح من غير مرجح بوجوب أن يكون للقدر المشترك (كجميع المنكر) الا أن يقال هذا الدليل لا يبطال رأى التعلق بالأخيرة لاثبات مذهبه ولك أن تقول في الجواب أيضا بانه ان أريد أنه صالح لكل في نفس الأمر والاستعمال الصحيح من غير قريضة فلان سلم ذلك كيف يسلم ذلك من ادعى الظهور في الأخيرة والوضع لها وان أريد أنه صالح لها عقلا واستعمالا ولو مع قريضة فسلم لكن لا يفيدكم كما لا يخفى (و) قالوا (خامسا لو قال على خمسة وخمسة الاستة فبالكل) أي يتعلق الاستثناء حينئذ بالكل (اتفاقا) والاصل الحقيقة (قلنا انه في غير محل النزاع لوجوه) من أنها ليست جملا وأن التعلق بالكل لصارف وهو تعذر استثناء الستة من الخمسة وانه لو تم كان الاستثناء فيه عن الكل بما هو الكل لافي كل واحد والكلام فيه لافي الأول كما لا يخفى اتباع الروافض خذلهم الله تعالى (قالوا أو لاحسن الاستفهام أيهما المراد) من التعلق بالأخيرة أو الكل (وانه دليل الاشتراك) لانه لو كان لأحدهما فقط لتبادر وضاع السؤال (قلنا) ليس هو دليل الاشتراك بل الاستفهام اما (للجهل بالحقيقة) لكونها نظرية مجهولة قبل اقامة البرهان (أو لرفع الاحتمال) فان الظهور في أحدهما لا يمنع احتمال خلافه اذ ليس محكما فيه فيحسن الاستفهام لازالة الاحتمال ليصير محكما فيه وهذا الرافضى كيف عمى عن الحق ولم يدرك أن حسن الاستفهام لو كان دليل الاشتراك لصار الألفاظ النظرية الحقيقة أو الخفية الدلالة ومظنونها كلها مشتركة ومن لم يجعل الله له نورا فما له من نور (و) قالوا (ثانيا صلح) الاستثناء المذكور عقيب الجمل (لجميع وللأخيرة) فقط (والأصل الحقيقة) فيكون حقيقة فيهما (قلنا) هذا جهل بل (الاصل عدم الاشتراك بل المجاز خير منه) ثم انه ان أراد الصحة للجميع من غير قريضة وللأخيرة كذلك فهذا دعوى من كمال بلوغه درجة الغباوة وكيف ساعاه في مقابلة من يدعى الظهور في أحدهما وان أراد الصحة مع قريضة في أحدهما ففيه مجاز قطعاً فاثبات الاشتراك منه حقا فتدبر (أقول) الاستدلال (منقوض بما عدا الأخيرة فانه صحيح) والأصل الحقيقة (ولعله مجاز بالاتفاق) فان قلت اذا كان مجازا بالاتفاق فلا تثبت الاصاله كونه حقيقة في مقابله قلت هذا يعود على الدليل فانه حقيقة في أحدهما باجماع من يعتد باجماعهم فلا تثبت الاصاله الاشتراك في مقابله فتدبر القاضي وحجة الاسلام وأتباعهما (قالوا الاتصال) بين الجمل بالعطف (يجعلها كالواحدة والاتصال) وانقطاع كل عن صاحبها حقيقة (يجعلها كالأجانب فيخرج) الاستثناء من الأولى (تارة) على تقدير كونها كالأحاد (ولا يخرج) من الأولى تارة (أخرى) على تقدير كونها

أو يترجح أحد احتمالاته على الآخر فيسبى بالاضافة الى الاحتمال الاربع ظاهرا وبلاضافة الى الاحتمال البعيد مؤولا فاللفظ المفيد اذا ما نص أو ظاهرا أو محتملا

(الفصل السادس في طريق فهم المراد من الخطاب) اعلم أن الكلام اما أن يسمعه نبي أو ملك من الله تعالى أو يسمعه نبي أو ولي من ملك أو يسمعه الأمة من النبي فان سمعه ملك أو نبي من الله تعالى فلا يكون حرفا ولا صوتا ولا لغة موضوعا حتى يعرف معناه بسبب تقدم المعرفة بالمواضع لكن يعرف المراد منه بأن يخلق الله تعالى في السامع علما ضروريا بثلاثة أمور بالمتكلم

كالا جانب قلها شبهان (والأشكال) والأشياء (بوجب الاشكال) فيتوقف (قلنا) ايجاب الاشكال الاشكال (ممنوع) وانما يوجب لو كانت متساوية في القوة وليس كذلك (لما تقدم من الدلائل) الدالة على تقوية أحدهما (فائدة) الاستثناء في آية القذف التي مرتلاوتها (مقصود على ما يليه) هو قوله تعالى وأولئك هم الفاسقون (عند الحنفية فلا يقبل شهادة المحدود في قذف اذا تاب) لعموم قوله تعالى ولا تقبلوا لهم شهادة أبدا وعدم خروج النائب عنه بالاستثناء (خلافا للشافعي رحمه الله) كما هو المشهور (ومالك وأحمد كما) هو (في التيسير) فيقبل عندهم وانما خالفوا (رداله) أي للاستثناء (اليه) أي الى ما يليه (مع) قوله تعالى و (لا تقبلوا) لهم شهادة أبدا فان قلت كان ينبغي على رأيهم سقوط الجلد عنه بناء على رجوع الاستثناء المعقب للجلد الى الكل قال (ولو لا منع الدليل من تعلقه بقوله) تعالى (فاجلدوهم) ثمانين جلدة (من كونه) أي الجلد (حقا لا دعي) وهو لا يسقط بالتوبة (لتعلق) الاستثناء (به) أيضا ويسقط الجلد (أقول انما يتم) ما ذكر (فأقول لم يكن عدم قبول الشهادة من تمام الحد) وهو ممنوع بل الحد عندنا الجلد مع عدم قبول الشهادة وهو مناسب لشرعه حد لأن شرعه للزجر وهو أيضا زاجر بل هو أشد من الضرب عند أصحاب المروعة ثم الجريئة صدرت من اللسان فيناسب الزجر عليه فيجعل ما صدر عن لسانه مثل ما صدر عن البهيمة وهذا مثل حد السرقة فانها صدرت عن اليد فشرع الحد فيها وأمر بالقطع وهذا كله ما اشار اليه الامام خيرا الاسلام قدس سره حيث قال وعلى هذا قلنا في قوله تعالى فاجلدوهم ثمانين جلدة ولا تقبلوا لهم شهادة أبدا ان قوله فاجلدوهم جزء وقوله ولا تقبلوا لهم وان كان تاما لكنه من حيث انه يصلح جزءا وحدا مفتقرا الى الشرط لان الجزاء لا بد له من الشرط بفعل ملحق بالاول ألا ترى أن جرح الشهادة ايلام كالضرب وألا ترى أنه فوض الى الأئمة فأما قوله وأولئك هم الفاسقون لا يصلح جزء لان الجزاء ما يقام ابتداء لولاية الامام فاما الحكاية عن حال قاعة فلا تعتبر تمامها بصيغتها وكانت في حق الجزاء في حكم المبتدأ وقال أيضا والشافعي رحمه الله قطع قوله تعالى ولا تقبلوا مع قيام دليل الاتصال ووصل قوله تعالى وأولئك هم الفاسقون بما قبله مع قيام دليل الانفصال وقلنا نحن بصيغة الكلام ان القذف سبب والعجز عن البيعة شرط بصيغة التراخي والرد حد مشارك للجلد لانه عطف بالواو والعجز عطف بتم انتهى وان تأملت في هذا الكلام وجدت ما ذكره المصنف على وجه أتم وأيقنت بسقوط ما قيل انه لا يصلح للحدية لان اقامة الحد فعل يجب على الامام كيف والامتناع عن القبول فعل له ومؤمل كما حقق هذا الخبر (فافهم) ويمكن أن يقرر كلام الامام الشافعي رحمه الله تعالى من الاصل بأن الجلد أيضا يسقط بالتوبة لكن التوبة في حقوق العباد تتم بعفو صاحب الحق وعنده يسقط بعفو المقدوف لكن على هذا ينبغي أن لا يقبل الشهادة الا بعد العفو وهو خلاف مذهبه فتدبر (وللحنفية أولا ما تقدم) من تعلق الاستثناء بالاخيرة (و) لهم (ثانيا أن ما قبلها) أي ما قبل آية وأولئك هم الفاسقون (فعلية طلبية وهذا) القول (اسمية اخبارية) فلا تعطف على الاولى وهذا الوجه أشار اليه الامام خيرا الاسلام قدس سره بقوله ووصل قوله تعالى وأولئك هم الفاسقون بما قبله مع قيام دليل الانفصال فتدبر ويحمل الواو على الاعتراض كما اختاره بعض شراح أصول الامام خيرا الاسلام قدس سره وان جعل للتعطف فيعطف على قوله تعالى والذين يرمون فانه مع الخبر المؤول بالقول جملة اخبارية وعلى هذا فلا يتعلق الاستثناء بالجملة الطلبية أيضا وهذا بناء على أن الذين مبتدأ وأما اذا كان معمولا لفعل مضمرة وجب القول بكون الواو للاعتراض بته فافهم فان قلت لم لا يستثنى من الذين قلت حينئذ يلزم سقوط الجلد أيضا فتأمل (قيل الممتنع انما هو عطف الخبرية على الانشائية فيما لا محل لها من الاعراب وههناها) أي للانشائية (محل) من الاعراب لانها خبر عن المبتدأ فلا يمنع عطف هذه الاسمية عليها وهذا انما يرد لوجعل الذين مبتدأ وأما اذا جعل مفعولا لفعل مضمرة والطلب تفسيره فلا يفسر له محل من الاعراب فيمتنع العطف (أقول) لا كلام لنا في الامتناع انما

وبأن ما سمعه من كلامه وجراده من كلامه فهذه ثلاثة أمور لا بد وأن تكون معلومة والقدرة الازلية ليست قاصرة عن اضطرار الملك والنبي الى العلم بذلك ولا متكامل الا وهو محتاج الى نصب علامة لتعريف ما في ضميره الا الله تعالى فانه قادر على اختراع علم ضروري به من غير نصب علامة وكما أن كلامه ليس من جنس كلام البشر فسمعه الذي يخلقه لعبده ليس من جنس سمع الاصوات ولذلك يعسر علينا تفهم كيفية سماع موسى كلام الله تعالى الذي ليس بحرف ولا صوت كما يعسر على الآكه تفهم كيفية ادراك البصير للالوان والاشكال أما سماع النبي من الملائكة فيحتمل أن يكون بحرف وصوت دال على معنى كلام الله فيكون

(الكلام في الترجيح اذا تردد) في العطف على الانشائية والخبرية (ولاشك أن المماثلة أبلغ) فالاولى عطف الجملة على مماثلها من عطفها على غير مماثلها فاذ كرر يكفي للترجيح (و) لهم (ثالثا) الجملة (الاولى خوطب بها الحكماء) بدليل جمع المخاطب وكون اقامة الخدمة يقوم به الامام (وهذه) الآية (خطاب النبي عليه) وآله وأصحابه الصلاة والسلام بدليل الكاف وإفراجه وإذا اختلف الخطاب فلا تعطف عليها فلا يرجع الاستثناء اليهما وهذا الوجه مما أشار اليه الامام فخر الاسلام بقوله ألا ترى أنه فوض الى الأئمة فان التفويض كما يصلح قرينة على كونه من تمام الحد كذلك يصلح مرجحا لامتناع العطف وما في التلويح أنه لا امتناع في خطاب الجماعة بالكاف المفرد اذا كان حرفا للخطاب كما في قوله تعالى ثم قست قلوبكم فمن بعد ذلك وقوله تعالى فقلنا اضربوه ببعضها كذلك يحيي الله الموتى وغير ذلك ساقط فان الكلام في الاستعمال الحقيقي ولا شك أن الكاف موضوع لأفراد المخاطب باطباق أهل النحو كيف ولولا لم يكن للتنبيه والجمع فائدة وفيما استشهد به يجوز أن يكون قوله من بعد ذلك خطابا لغير بني اسرائيل على طريقة الالتفات اشعارا بانهم غير قابلين للخطاب وينبغي أن يخاطب غيرهم باعلام حالهم وقوله كذلك يحيي الله الموتى غير داخل تحت القول والمعنى فقلنا اضربوه ببعض منها فاضربوا حيي كذلك يحيي الله الموتى يامن صلح للاعتبار والتذكر وعلى هذا فقس وبعد التزل لا يضر استعماله في الجمع مجازا كما يستعمل ضمير المتكلم مع الغير في الواحد وههنا لعطف الاسمية على الطلبية يلزم اختلاف المخاطبين لو أبقى الكاف على الحقيقة والجل على المجاز خلاف الاصل فلا يعطف عليه ولو تنزل عن هذا أيضا فلا شك في صلوحه مرجحا قد بر (اقول لو منع ذلك) أي اختلاف الخطاب (العطف على جزء الجملة) وهو قوله تعالى لا تقبلوا الجزاء الاسمية وقع خبرا فيها (لمنع على كلها) لكون المخاطب فيها أيضا جمعا (والتالي باطل اتفاقا) فانه لا بد من العطف على واحد منهما وفيه نوع خفاء لان احتمال جعل الواو للاعتراض قائم على ما جاوز بعض النجاة ثم ان الجملة الطلبية لا يصلح وقوعها خبرا الا بتأويل القول على ما هو المشهور فالتقدير والذين يرمون المحصنات الى الآخرة مقول فيهم فاجلدوا ولا تقبلوا وحينئذ يجوز أن يكون في الجملة الكبرى الخطاب له عليه وآله وأصحابه الصلاة والسلام وفي متعلق الخبر الخطاب للأئمة والمعنى والله أعلم بأيتها النبي الذين يرمون المحصنات قيل فيهم كذا وكذا وحينئذ لا مانع من عطف الجملة الاسمية على الكبرى لا اتحاد الخطاب وأيضا لا تقبلوا في محل الخبر فلو عطف عليه كان خبرا فيلزم تعدد الخطاب في جملة واحدة بخلاف الجملة الكبرى فانها لا محل لها من الاعراب فلا يلزم من العطف عليها الا الاختلاف في جملتين وهذا ليس بتلك المثابة فاحفظه ولا تغلط (الا أن يقال حينئذ) العطف (عطف الحاصل) من الجملة الأخيرة (على الحاصل) من الكبرى من غير لحاظ الخطاب (على ما جاوز صاحب المفتاح في مثل زيد يعاقب بالقيد والارهاق وبشر عمر بالعفو والاطلاق) انه من عطف الحاصل على الحاصل من غير لحاظ الخبرية والانشائية وانما يجوز العطف على لا تقبلوا من قبيل عطف الحاصل على الحاصل لانه انما يكون في الجمل المنقطعة التعلق ولا تقبلوا متعلقة بالخبرية (فتأمل و) لهم (رابعاته) أي استثناء التائبين (منقطع فلا يكون متصلا بخبر جالهم) عن الفاسقين ولا عن المحكوم عليه بعدم قبول الشهادة وهذا الوجه مما اختاره صاحب الهداية رحمه الله تعالى (وذلك لان في) الجملة (الأخيرة ذاتا) هي المشار اليهم بأولئك (وصفة) هي الفاسقون فلو كان استثناء التائبين متصلا فاما عن الذات المشار اليها بأولئك وهم الرامون أو عن صفة الفسق (واستثناء الذات من الصفة لا يجوز) لان الذات غير داخلية فيها فبطل الثاني (ولو كان) الاستثناء (من الذات) أفاد عدم ثبوت الحكم للتائبين (وصار الحاصل وأولئك هم الفاسقون الخارجون عن طاعة الله تعالى الا الرامين الذين تابوا فانهم ليسوا فاسقين بل مطيعين) وهو خلاف الواقع اذا التفسير بعم الكل من التائب وغيره ولو لم يكونوا فاسقا فن أي شيء تابوا (لكن التائبين يصيرون بعد التوبة صالحين والباقيون هم الخالدون فيه) لأن التائبين

المسموع الاصوات الحادثة التي هي فعل الملائكة دون نفس الكلام ولا يكون هذا سماعا لكلام الله بغير واسطة وان كان يطلق عليه اسم سماع كلام الله تعالى كما يقال فلان سمع شعر المتنبي وكلامه وان سمعه من غيره وسمع صوت غيره وكما قال تعالى وان احدا من المشركين استجار لك فاجزه حتى يسمع كلام الله وكذلك سماع الأمة من الرسول صلى الله عليه وسلم كسماع الرسول من الملائكة ويكون طريق فهم المراد تقدم المعرفة بوضع اللغة التي بها المخاطبة ثم ان كان نصلا يحتمل كفي معرفة اللغة وان تطرق اليه الاحتمال فلا يعرف المراد منه حقيقة الا بانضمام قرينة الى اللفظ والقرينة إما اللفظ مكشوف كقوله تعالى وآتوا

غير متصفين به أصلا (وبالجملة الاتصال من أولئك أو من عموم الاحوال لا يستقيم الابتكاف غير مرضي) عند الخذاق (لفظا) كما اذا قيل الاستثناء من الاحوال والمعنى أولئك هم الفاسقون في كل وقت الا وقت التوبة عنه ويأباه لفظ المستثنى الا بتقدير مستغنى عنه (أو معنى) كما اذا استثنى عن أولئك يجعل فسقهم كإفسق (فتأمل في الثاني) من المخصصات المتصلة (الشرط قال) الامام حجة الاسلام أبو حامد (الغزالي) الشرط (مالا يوجد المشروط دونه ولا يلزم أن يوجد) المشروط (عنده وأورد أولا أنه دوري) لان المشروط لا يعلم الا بعد العلم بالشرط (ويجيب) عنه (بأن المراد بالمشروط الشيء) والحاصل مالا يوجد الشيء بدونه ولا يلزم أن يوجد الشيء عنده وهو الظاهر والاضاع قوله ولا يلزم الخ لان ذلك لاخراج السبب ولو كان المشروط على معناه لم يدخل من أول الأمر حتى يخرج فانه ليس مما لا يوجد المشروط دونه بل لا يوجد المسبب دونه (قيل) اذا كان المراد به الشيء (فيصدق على العلة المادية والغائية) فانها مما لا يوجد الشيء دونها ولا يلزم أن يوجد عندهما (أقول الا أن يقال المراد خارج) عن الشيء (كذلك) أي لا يوجد الشيء دونه الخ (بناء على ما عرف) واشهر (أن الشرط من العلل الخارجية) فهذه الشهرة قرينة الارادة (وأما الغائية فأن تلزم كونها شرطاً في هذا الاصطلاح) المذكور ههنا (كما قيل أو) لا يلزم بل يقال (كما أقول) هي علة لفاعلية الفاعل فليست موقوفة عليها (الابالواسطة) باعتبار أنه موقوف على الفاعل بما هو فاعل وفاعليته موقوفة عليها (والتبادر من عدم الوجود دونه التأخر) عنه (ذاتاً بالذات) من غير واسطة فالمعنى الشرط لا يوجد الشيء دونه أي يتأخر الشيء عنه بالذات بخلاف العلة الغائية (فتأمل) وقد يقال يخرج على هذا جميع أفراد الشرط فانها أيضاً علة لفاعلية الفاعل وكونه تاماً في الجاعلية فتدبر فان فيه تأملاً فان الغائية ليست مما يتوقف عليه وجود المعلول الا بالعرض لبطلان العبث والشرط مما يتوقف عليه وجود المعلول نفسه والفاعل ليس فاعلاً تاماً دونه فتدبر (و) أورد (ثانياً) أنه منقوض بجزء السبب) فانه لا يوجد المسبب دونه ولا يلزم أن يوجد عنده واعلم أنه لا يتوجه الى التعريف فانه لا يصدق عليه لا يوجد المشروط دونه وان صدق لا يوجد المسبب دونه واذا قد أريد بالمشروط الشيء لدفع الدور توجه اليه هذا الاراد فهذا في الحقيقة اراد على جواب الدور (ويجيب بأن جزء السبب قد يوجد المسبب دونه اذا وجد بسبب آخر) غير الذي هذا الجزء جزؤه فلا يصدق عليه الحد (قيل هذا) الجواب (في غاية السقوط لأن المراد) في النقص (جزء السبب المتحد) أي الواحد للسبب (على ما صرح به الأمدى) ويصدق عليه انه لا يوجد المسبب دونه (وأجيب المراد عدم الوجود بدونه لنوعه) أي لنوع الارتباط الذي بينه وبين الشيء والحاصل الشرط الامر المتعلق بالشيء لا يوجد بدونه لنوع هذا التعلق ولا يلزم لنوعه أن يوجد عنده (حتى يتناول الشرط الشبيه بالسبب) وهو الشرط الذي يستتبع المشروط وهذا اذا كان آخر ما يتوقف عليه فانه يلزم وجود المشروط لكن لا النوع تعلقه بالمشروط والالكات سائر الشروط مستلزمة فالولم يرد لنوعه لخروج هذا الشرط ثم من الاسباب ماله شرطية كما يقال الوقت شرط لصحة الجمعة والعيد والاداء مطلقاً وبهذه العناية يندفع النقص به فان للوقت علاقتين علاقة الاقتضاء وبهذه العلاقة سبب وعلاقة الشرطية ويصدق عليه أنه متعلق بالجمعة التي لا توجد بدونه بنوع هذه العلاقة ويمكن أن يتخلف وجودها عنه فاندفع النقص بهذه الشروط التي هي الاسباب ثم هذا بحسب الجليل من النظر والنظر الدقيق فيها ان ما هو سبب لشيء لا يكون شرطاً أصلاً اذا الشرط لا اقتضاء فيه أصلاً ولا يتوقف وجوده على وجود السبب الا من جهة خصوص المادة وأما الوقت فليس سبباً لوجود صلاة الجمعة وأدائها وانما هو سبب لوجوبها واقتضاءها والشرطية انما هي بالنسبة الى الاداء والوجود ولا استحالة في كون شيء سبباً لشيء وشرطاً لآخر فافهم اذا تقرر أن المراد هذا اشرع في تقرير الجواب وقال (وعدم وجود المسبب بدون جزء السبب المتحد انما هو بالنظر الى خصوص المادة) وهو كونه متحداً (لا) بالنظر الى تعلق السببية (مطلقاً)

حقه يوم حصاده والحق هو العشر واما الحالة على دليل العقل كقوله تعالى والسموات مطويات بيمينه وقوله عليه السلام قلب المؤمن بين اصبعين من اصابع الرحمن واما قرائن أحوال من اشارات ورموز وخر كات وسوابق ولواحق لا تدخل تحت الحصر والتخمين يختص بذكرها المشاهدة لها في نقلها للمشاهدون من الصحابة الى التابعين بالفاظ صريحة أو مع قرائن من ذلك الجنس أو من جنس آخر حتى توجب علما ضروريا يفهم المراد أو توجب ظنا وكل ما ليس له عبارة موضوعية في اللغة فتعين فيه القرائن وعند منكري صيغة العموم والامر يتعين تعريف الامر والاستغراق بالقرائن فان قوله تعالى اقتتلوا المشركين

والا يلزم أن لا يوجد بدون شيء من الأسباب ولو متعدد (لكن يلزم حينئذ أن لا يكون للقيد الثاني) وهو قوله ولا يلزم أن يوجد عنده (فائدة فان السبب يخرج حينئذ بالقيد الأول) وكان هذا لخراج السبب فان قلت لا انحصار لفائدته في اخرجه بل يجوز أن يكون الفائدة لخراج العلة فانه لا يوجد المعلول دونها قلت سيحجي أن العلة تتعدد كالسبب فليس عدم الوجود دونها لنوع العلية فخرجت بالأول فتدبر فيه (الا أن يقال ذلك لخراج القدر المشترك بين مجموع الأسباب) فانه لا يوجد للسبب دون القدر المشترك لنوعه لكن فيه مناقشة فانه انما لا يوجد دون القدر المشترك لانحصاره بين الأسباب لالتصاقه بالسبب فانه ليس غير السببية (أقول بقي أن الشرط قد يكون شرطيا) لشيء (مع سبب) له (دون) سبب (آخر كما أن القبض شرط للملك في الهبة دون البيع) فانه يفيد الملك بنفس العقد دون الهبة (فلو قطع النظر عن خصوص السبب) و يؤخذ أنه شرط للملك مثلا (خرج ذلك عن الحد) لانه يوجد المشروط دونه بل لا يصدق الحد على شرط أصلا فان نوع الشرطية لم يأت عن وجود المشروط دونه (الا أن يقال) ليس المحدود الشرط العام بل (المحدد شرط الشيء مطلقا) أي من كل وجه مع كل سبب (وهذا) المذكور (شرط من وجه) دون وجه (فتدبر) والحق في الجواب أن كون القبض شرط للملك ممنوع وانما هو شرط لخصه الملك الحاصلة من الهبة ولا يلزم من اشتراط الخاص بشئ اشتراط المطلق به بل هو شرط ايجاب الهبة للملك وقبله لم يوجد السبب تاما كما يفصح عنه عبارات الفقهاء فتدبر (فان قلت ما وجه قولهم الشرط لا يتعدد) بدلا بأن يكون لمشروط واحد شروط متعددة يوجد هذا المشروط تارة مع هذا الشرط وتارة مع آخر (والسبب يتعدد) على هذا النمط فان الملك يحدث بأسباب شتى ولم يرد أن الشرط لا يتعدد أصلا حتى يرد عليه أن تعدد الشرط بديهي ولم يقل أحد ان الشرط لا يتعدد (قلت المعتبر في مفهوم الشرط اصطلاح عدم الوجود بدونه) فلا يمكن التعدد المذكور والوجود المشروط بدون كل (فتعدد) بحسب الظاهر (الشرط القدر المشترك) بين الشروط المتعددة (و) المعتبر (في مفهوم السبب استتباع الوجود وكل واحد معين من الأسباب) المتعددة بدلا (كذلك) أي مستتبع لوجود المعلول كالجناية على الصوم والظهار مفضيان الى وجوب الكفارة (والسرفية) أي في اعتبار القدر المشترك في الشروط دون الأسباب (ما تقرر) في العلوم العقلية (أن فاعل الواحد بالعدد لا بد أن يكون واحدا بالعدد) انلوا لما جاز فاعلية الواحد بالشخص للواحد بالعموم (اذ العقل ينقبض عن أن يكون تحصيل الفاعل دون تحصيل معلوله) والأسباب بمنزلة القواعد فلا يجوز أن تكون قدرا مشتركا والالكان الواحد بالعموم الاضعف سببا وفاعلا للواحد بالعدد الأقوى (بخلاف الشرط) فانه لا انقباض عن كون الأقوى تحصيل متوقفا على الاضعف فيه لعدم كونه متحصلا بخلاف الفاعل هذا ويرد عليه أن امتناع كون تحصيل الفاعل أضعف انما هو في الفاعل الحقيقي المؤثر دون المؤثر الجعلي فلا يتم هذا السر والأولى الاكتفاء بما سبق (أقول خلاصة ذلك) هي أن الواحد بالعموم لا يكون فاعلا للشخص (منقوض باقتضاء الماهية فردا معيننا كالواجب) عند المتكلمين الذاهيين الى زيادة الشخص فانه متعين بنفسه ومعلول للماهية الواجبه (والعقل) على رأى الفلاسفة الذاهيين الى انحصار نوعه في شخصه لاقتضاءه الشخص بنفسه (فتأمل) بل نقول اقتضاء الماهية الشخص غير معقول لان نسبتها الى الأشخاص على السواء والمقتضى لا يكون متساوي النسبة الى المعلول وغيره وأيضا جاعل الوجود والشخص واحد بل الشخص نحو الوجود على التحقيق فلو اقتضى الماهية الشخص لاقتضى الوجود فيوجد قبل الوجود وبهذا أبطل الفلاسفة زيادة الوجود والتعين عليه سبحانه ونسبة عليه الماهية للعقل التعين لا يقبلها النقاد من المهرة والله أعلم بحقيقة الحال (وقيل) في المنهاج (الشرط ما يتوقف عليه تأثير المؤثر) عقليا كان أو جعليا فلا يرد أن العلة الشرعية لا تأثير لها حتى يتوقف على الشروط (ويفهم منه لا يتوقف ذات المؤثر

وان أكد بقوله كلهم وجميعهم فيتمثل الخصوص عندهم كقوله تعالى تدمر كل شيء بأمر ربها وأوتيت من كل شيء فانه أراد به البعض وسيأتي تفصيله ان شاء الله تعالى

(الفصل السابع في الحقيقة والمجاز) اعلم أن اسم الحقيقة مشترك اذ قد يراد به ذات الشيء وحده ويراد به حقيقة الكلام ولكن اذا استعمل في اللفاظ أراده ما استعمل في موضوعه والمجاز ما استعملته العرب في غير موضوعه وهو ثلاثة أنواع الاول ما استعمل في سبب المشابهة في خاصية مشهورة كقولهم للشجاع أسد وللبليد حمار فلو سمي الأبحر أسدا لم يجز لان البحر

عليه فيخرج جزء السبب) فلا يرد النقض به وفي المنهاج قيد زائد لم ينقله وهو لا وجوده وحينئذ لا حاجة الى هذا الفهم فان جزء السبب يتوقف عليه وجوده فخرج به الا أن في الجزء المحمول محل تأمل (قيل) في شرح الشرح (لكنه يشكل بنفس السبب) فانه يصدق عليه انه يتوقف عليه تأثير المؤثر (ضرورة توقف تأثير الشيء على تحقق ذاته) وما في بعض شروح المنهاج انه يخرج بالقيد الاخير فان وجود السبب يتوقف على ذاته لكونه صفة زائدة فيخرج بقوله لا وجوده ففساده غنى عن البيان فان الوجود وان كان زائدا لا يتوقف على الذات الموجودة فتدبر (ويدفع بان المتبادر) من الحسد (كونه) أي ما يتوقف عليه التأثير (مغاير للمؤثر) فيخرج السبب (ثم أورد على عكسه الحياة في العلم القديم فانها شرط) لوجود العلم له تعالى واتصافه به (ولا تأثير) للمؤثر فيه (اذا انحوج الى المؤثر الحدوث) عند جمهور المتكلمين وعلمه تعالى قديم وهذا لا يرد على من جعل العلة للحاجة الامكان كما عليه المحققون من المتكلمين ومنهم المعروف بهذا التعريف (قيل لو تم هذا) أي المحوج الحدوث (لكانت صفات الواجب) تعالى مجده (وهي زائدة قديمة) لامتناع قيام الحوادث (مستغنية عن المؤثر مطلقا حتى عن الذات) الموصوفة بها اذ لا حدوث فلا حاجة (فيلزم اما كونها واجب الوجود) ان كان الوجود ضروريا لها بالنظر الى ذاتها (فيتعدد الواجب بالذات) العباد بالله (أو كونها ممكنة مستغنية عن المؤثر) ان كان ممكن الوجود (وحيث يذيلزم انسداد باب اثبات الله تعالى) أي العلم به فان مداره على حاجة الممكن الى المؤثر وقد جوزتم وجوده بلا مؤثر (أقول أولا وجود الصفة هو وجودها لموصوفها على ما صرح به ابن سينا) فوجود صفاته له تعالى قائم بذاته تعالى لا بأنفسها (فلا يلزم وجوب وجود موجودات) متعددة (مستقلة وانما المحال ذلك) ظاهر هذا الكلام يقتضي جواز واجبين غير مستقلين الذات ولا يجترئ على التفويه مسلم بل عاقل فضلا عن تجويزه ثم ان الصفات قديمة البتة واذ علة الحاجة الحدوث عندهم فلا حاجة فاما ممكنات فيلزم وجود متساوي النسبة اليه والى العدم من غير مرجح بقي كونها واجبة والوجوب ينافي الحاجة في الوجود فتكون مستغنية عن الذات فتكون مستقلة فيلزم ما سلم استحالة ويلزم خلاف المفروض أيضا من بطلان كونها صفات ويمكن أن يقرر كلام المصنف بان الصفات وجودها ليس وجودها في أنفسها بل لموصوفاتها وهي واجبة بالقياس الى الذات وكل ما هو واجب بشئ فهو واجب به لا بالذات فلا وجوب بالذات ولا استغناء والمحال هو الثاني وهو ملزم الاستقلال وعبر بوجوب موجودات مستقلة عن الواجب بالذات تعبيرا عن الشيء بل لازمه فهذا اما معارضة أو نقض اجمالي ولا ينقطع به مامادة الشبهة ولذا أردف بالثاني المشتمل على الحل هذا غاية التوجيه لكلامه (و) أقول (ثانيا) انها ممكنة مستغنية عن المؤثر لكنها محتاجة الى المقتضى و (انما يلزم الانسداد) لباب العلم بالصانع بالآيات (لو كانت مستغنية عن المقتضى) مطلقا (والمؤثر عندهم أخص منه) فان المفيد للوجود يقال له المقتضى فان كان مفيدا بالارادة والاختيار يسمى مؤثرا فالصفات ممكنة محتاجة في وجوداتها الى الذات الموصوفة بها لكن الذات جاعلة اياها بالاجاب لا بالاختيار والالزام التسلسل وكيف يجوز أن الاختيار صدر بالاختيار والعلم صدر به بعد العلم واذا كانت صفة بالاجاب لم يحتج الى المؤثر ثم هذا موقوف على ما حققه الامام فخر الدين الرازي رحمه الله في بعض كتبه الكلامية ان المراد بقولهم المحوج هو الحدوث لا الامكان أن المحوج الى الجاعل الخالق بالاختيار هو الحدوث لا الامكان (فافهم) وحينئذ سقط قول النصير الطوسي انهم بين أن يجعلوها واجبة وبين أن يجعلوها محدثة لأن لهم أن يجعلوها ممكنة مخلوقة بالاجاب لا بالاختيار فلا محذور وتحقيق أمثال هذه المباحث في العلوم العقلية (ثم هو) أي الشرط المذكور (عقلي) يحكم بشرطيته العقل (كالجوهر للعرض) فان العرض لا يوجد بدون الجوهر (وشرعي) يحكم بشرطيته الشرع (كالطهارة للصلاة) فانها لا توجد دونها (وأما) الشرط (لغة فهو العلامة ومنه أشراف الساعة) أي علاماتها فيه إشارة الى أن الشرط اللغوي لا يصلح

ليس مشهورا في حق الاسد الثاني الزيادة كقوله تعالى ليس كمثل شيء فان الكاف وضعت للافادة فاذا استعملت على وجه لا يفيد كان على خلاف الوضع الثالث النقصان الذي لا يبطل التفهيم كقوله عز وجل واسئل القرية والمعنى واسئل أهل القرية وهذا النقصان اعتاده العرب فهو توسع وتجاوز وقد يعرف المجاز بأحدى علاماته أربع الأولى أن الحقيقة جارية على العموم في نظائره اذ قولنا عالم للماعني به ذو علم صدق على كل ذي علم وقوله واسئل القرية يصح في بعض الجسادات لارادة صاحب القرية ولا يقال سل البساط والكوز وان كان قد يقال سل الطلل والرابع لقربه من المجاز المستعمل الثانية أن

قسمان منه كما زعم ابن الحاجب وإلى أن الشرط اللغوي العلامة لامدخول ان وأخواتها كما زعمه أيضا (وأما تسمية النجاة مدخول ان) وأخواتها (شرطا فليصير ورته علامة على الجزاء) هذا وجه التسمية (اذ كثيرا ما يستعمل) ان (فيما لا يتوقف المسبب بعده على غيره) فهو علة موجبة (فيستلزم وجوده لوجوده) أي وجود مدخول ان وجود المسبب فهو علامة على الجزاء (لانفيه لنفيه) أي لا يستلزم نفي مدخول ان نفي المسبب لاحتمال أن يوجد من سبب آخر بأن يكون المسبب أعم منه ويكون لازماله ولسبب آخر ولا يلزم توارد السببين على أثر واحد بالشخص لأنه لعمومه لا يكون واحدا شخصيا نعم اذا كان مساويا له يلزم من نفيه نفيه (ولهذا ينتج في الاستثنائي) أي المتصل (وضع المقدم) منه (لوضع التالي) منه (لانفيه لنفيه) أي لا ينتج نفي المقدم لنفي التالي (وهو) أي الشرط (قد يتحد وقد يتعدد جعلا) بأن يكون الشرط المجموع من حيث المجموع (أو) يتعدد (بدلا) بأن يكون الشرط واحدا لا بعينه من أمور متعددة (فهذه ثلاثة) من الأقسام (وكذا الجزاء) قد يتحد وقد يتعدد جعلا وقد يتعدد بدلا (فالمجموع تسعة) حاصلة من ضرب الثلاثة في الثلاثة (فرع * قال ان دخلتما فأتتما طالقان) مخاطبا لاثنتين من زوجاته (فدخلت احدهما) دون الاخرى (قيل تطلق هي لان الشرط متحد) وهو دخول واحدة واحدة (والجزاء كذلك) هو طلاق كل وقد وجد شرط طلاق الداخلة فتطلق ثم أشار إلى العلة بقوله (وطلاق كل بدخولها يعرف بالعرف) وهذا أوفق بمذهبننا من أن مقابلة الجمع بالجمع تقتضي انقسام الآحاد على الآحاد (وقيل لا تطلق واحدة منهما لان الشرط دخولهما جميعا) ولم يوجد فلا يترتب الجزاء (وقيل) ليس هذا ولا ذاك (بل تطلقان) معا (لان الشرط) لطلاق كل (دخولهما بدلا) وقد وجد فترتب الجزاء وعلى هذا الشرط متعدد بدلا والجزاء معا (قيل) في حواشي مرزا جان على شرح المختصر (فيه يحكم لعدم الاختلاف في اللفظ بين الشرط والجزاء) فالحكم بالبديهة في الشرط دون الجزاء فتحكم بحت (أقول المقصود من البين المنع) من الدخول (ولاشك أن أخذ الشرط بدلا أبلغ فيه فهو المرجح) لأخذ الشرط بدلا دون الجزاء (فتدبر) وفيه أن المرجح انما يعمل اذا كان الاحتمال ان على السوية وههنا تعليق طلاق كل بالدخول متعارف في مثل هذا التركيب فتدبر (مسئلة * الشرط كالاستثناء) في الاحكام (الافى تعقبه الجمل فانه) ليس كالاستثناء بل (لجميع لانه مقدم تقدير) فيقدم على الكل (اذ حقه الصدارة) للكلام (كالاستفهام والتمني) وقد تقدم ثم ظاهر هذا الكلام يوهم أن الشرط أيضا يوجب حكما مخالفا فيما أخرجه كالاستثناء ولعله مخصوص من المماثلة في الاحكام الاستثنائية ثم القول بتأخير الشرط لما كان منافيا لقول نجاة البصرة أو اد أن يبطله فقال (أما قول البصريين في مثل أم كرمك ان دخلت ما تقدم خبر) أي جملة خبرية مستقلة وليس جزاء ولو قال ما تقدم جملة لكان أشمل (والجزاء محذوف) لدلالته عليه (ولذا لم يحزم) مع كونه فعلا مضارعا وهو ينجزم شرطا وجزاء (ففيه أنه لا يدل) هذا الكلام (الاعلى اكرام مقيد) معلق بالدخول فليس ما تقدم اخبارا بالاكرام مطلقا (ولذلك لم يكذب على تقدير عدم الاكرام لعدم الدخول) ولو كان حكما مطلقا لكذب (والتقيد) أي تقيد الاكرام وتعليقه بالدخول (مرتين لا يفهم بالضرورة الوجدانية) فليس ما تقدم اخبارا بالاكرام مقيد مفسر للجزاء المقدر كالجمل الواقعة بعد المفعول المضمر على شريطة التفسير نحو زيد اضربه (هذا) وأما قولهم لا ينجزم ما تقدم اذا كان مضارعا فقلنا لعله لأجل أن التقديم يبطل عمل كلمة المجازاة فتدبر (قيل) في حواشي مرزا جان على شرح المختصر (نظيره ما قالوا) أي البصريون (ان في زيد قام ضمير اهو الفاعل) وما تقدم مبتدأ (والوجدان يكذبه فان المفهوم) منه (في التقديم والتأخير) أي تقديم الظاهر وتأخيره (واحد) وهو نسبة القيام إلى زيد (ولهذا لم يفرق العربي الفصح الذي لم يسمع قواعد النحويينهما) أي بين التقديم والتأخير (في المعنى فالحق مع علماء الكوفة حيث جوزوا تقديم الفاعل) على ما نقل صاحب المحاكمات وسمعت عن مطلع الأسرار الالهية

يعرف بامتناع الاشتقاق عليه اذا الامر اذا استعمل في حقيقته اشتق منه اسم الامر واذا استعمل في الشأن مجازا لم يشتق منه امر والشأن هو المراد بقوله تعالى وما أمر فرعون برشيده بقوله تعالى اذا جاء أمرنا الثالثة أن تختلف صيغة الجمع على الاسم فيعلم أنه مجاز في أحدهما اذا الامر الحقيقي يجمع على أوامر واذا أريد به الشأن يجمع على أمور الرابعة أن الحقيقي اذا كان له تعلق بالغير فاذا استعمل فيما لا تعلق له به لم يكن له متعلق كالقدرة اذا أريد بها الصفة كان لها مقدور وان أريد بها المقدور كالنبات الحسن العجيب اذ يقال انظر الى قدرة الله تعالى أي الى عجائب مقدوراته لم يكن له متعلق اذ النبات لا مقدور له

أي قدس سره مراراً أن هذا النقل غير مطابق لكنب النحواذ علماء الكوفة والبصرة كلهم متفقون على أن الفاعل لا يتقدم أصلاً وفي صورة تقديم الاسم الظاهر المقدم مبتدأ اتفاقاً ولذا اتفقوا على مطابقة الفعل اياه في التقديم افراداً وتثنية وجمعاً لكونه حاملاً للضمير لا في صورة التأخير بل أو جوا فيه افراد الفعل أبداً فتدبر (أقول اتفق علماء البلاغة على الفرق) في صورتي التقديم والتأخير (بحسب المعاني الثانوية) وهي الكيفيات والمزايا الزائدة على أصل المراد المفهومة من الكلام ككونه ردّاً للانكار وغيره وههنا يفهم منه في التقديم حكماً مؤكداً لا في التأخير (فالتكذيب) أي تكذيب الوجدان الفرق (لعله لعدم السليقة) لفهم دقائق الكلام (وأما عدم فرق العربي القمح فان كان عامياً) غير بليغ (فلا يعابيه) ان سلم عدم فرقه (كيف وهو لا يفرق بين ما أنا قلت وما قلت أنا) مع أن الأول يدل على نفي القول عن المتكلم مع ثبوته لأحد غير بخلاف الثاني فانه يدل على النفي عنه مع السكوت عن غيره (الى غير ذلك) من الكلام فكلاً لا يعاب بعدم الفرق بين هذين الكلامين فكذلك لا يعاب بعدم الفرق فيما نحن فيه (وان كان) العربي القمح (بليغاً فلا نسلم أنه لا يفرق) بل يفهم في التقديم النسبة مرتين بخلاف التأخير (كيف) لا يفرق (ومستند علماء البلاغة انما هو فهم العرب العرباء) هذا كلام متين ثم أراد أن يبين النكتة فقال (والسر في الفرق أن الفعل بحسب حقيقته منتظر التعلق بشئ لم يذكر بعد) لكونه مشتملاً على النسبة التامة المحتاجة الى فاعل معين (فان ذكر) الشئ (بعده فذاك) هو المنسوب اليه (والا) يذكر (فيعتبر تعلقه بما تقدم) سوى الربط الذي يقتضيه المقدم أن يرتبط ما ذكر بعده (فيلاحظ الربط ثانياً وهو معنى الضمير المنوي) وربما يناقش فيه بأن كون حقيقة الفعل منتظرة التعلق الى ما لم يذكر ممنوع والى الغير مسلم لكن لا يلزم منه التعلق والربط ثانياً حتى يستفاد معنى هو المنوي لكن الأمر سهل عند من خدم العلوم الأدبية فتثبت (ومن ههنا) أي من أجل الفرق الذي بين التقدم والتأخر (صح قام الزيدان) لكونه مسنداً الى المؤخر فافرد الفعل (دون الزيدان قام) لاسناده الى الضمير العائد الى المقدم فيفوت التطابق (فالحق ههنا) أي في نحو زيد قام (مع علماء البصرة) من كون الفعل مسنداً الى الضمير وانفهام الربط مرتين (هذا) فاحفظه فانه حقيق بالحفظ (الثالث) من المخصصات المتصلة (الغاية ولفظها الى وحتى) وقد مر في حروف المعاني (نحواً كرم بني تميم الى أن يدخلوا وهي كالشرط اتحاداً وتعدد) فقد تكون واحداً أو متعدد اجتماعاً أو بدلاً (و) هي (كالاستثناء في العود الى الجميع أو الى الأخيرة) اذا عقيبت بعد جمل متعاطفة (والمذاهب) ههنا هي (المذاهب) المذكورة ثم (والمختار) ههنا (المختار) ثم فالمختار عندنا الانصراف الى الاخيرة وعند الشافعية الى الكل وحجة الاسلام قدس سره والقاضي يتوقفان والرافضي مشترك فيهما وأبو الحسين ان ظهر الاضراب فلا اخيرة والا فلا كل (في التحرير لا يخفى عدم صدق تعريف التخصيص على اخراج الشرط والغاية لعدم اخراج شئ منهما بعض المسمى) من أفراد العام (فان مفادهما عدم ثبوت الحكم على بعض التقادير) وهي تقدير فقد ان الشرط وما بعد الغاية لا عدم ثبوت الحكم لبعض الافراد حتى يكون تخصيصاً ثم انه لو قال مفادهما ثبوت الحكم على بعض التقادير وهو تقدير وجود الشرط وقبل الغاية لكان متأبعا على مذهبن أيضاً لكن لما كان دعوى الشافعية أنهم مخصصان تنزل الى رأيهم وقال مفادهما عدم ثبوت الحكم على بعض التقادير (أقول) في جوابه (قديخرج) الشرط أو الغاية (بعض المسمى) عن الحكم (دائماً) لا على بعض التقادير فصار العام مخصوصاً بهما (نحواً كرم العرب ان كان هاشمياً) فأخرج الشرط غير الهاشمي (وأكرم المسلمين الى القرن الثالث) فأخرج مسلمي هذا الزمان (وفيه ما فيه) لان هذا التخصيص اتفاق والكلام كان في الوضع المطرد واليه أشار في التحرير أيضاً فانه قال في أثناء هذا البحث وان كان قد يتفق معه تخصيص آخر وقد لا وقد يتضادان أي قد يتفق مع قصر التقديرات تخصيص آخر هو قصر الافراد وقد لا يتفق وقد يتضادان فان قلت القوم العادون

* واعلم أن كل مجاز فله حقيقة وليس من ضرورة كل حقيقة أن يكون لها مجاز بل ضربان من الاسماء لا يدخلهما المجاز الاول
اسماء الاعلام نحو زيد وعمر ولا نهأ سام وضعت للفرق بين الذات والفرق في الصفات نعم الموضوع للصفات قد يجعل
علما فيكون مجازا كالاسودين الحارث اذا لارابه الدلالة على الصفة مع أنه وضع له فهو مجاز أما اذا قال قرأت المرني وسيبويه
وهو يريد كتابهما فليس ذلك الا كقوله تعالى واسئل القرية فهو على طريق حذف اسم الكتاب معناه قرأت كتاب المرني فيكون
في الكلام مجاز بالمعنى الثالث المذكور المجاز الثاني الاسماء التي لا أهم منها ولا أبعد كالمعلوم والمجهول والمدلول والمذكور

ايها من المخصصات لم يريدوا التخصيص بهما دائما بل في بعض الاحيان قلت ظاهر كلامهم دعوى وضعهما للتخصيص
كلا استثناء ولو كان مرادهم التخصيص ولو اتفقا لم ينحصر في هذه الخمسة بل قد يوجد في غيرها من المتصلات الغير المستقلة نحو
كلمة بل ولا العاطفة والنظر فتدبر ﴿الرابع﴾ من المخصصات المتصلة (الصفة نحواً ككرم الرجال العلماء) فيخرج الجهال
(قيل تخصيصها ليس لفظيا) فعلى هذا لا يكون من المتصلة بل من المستقلة (وقد مر ما عليه) في مسألة العام بخصوص حقيقة
أم مجاز (و) الوصف (في تعقبه المتعددة) المعطوفة بعضها على بعض (كتميم وقريش الطوال كاستثناء) في تعقبه الجمل
المتعاطفة مذهباً ومختاراً * (واعلم أن التخصيص بالشرط والغاية والصفة انما هو عند القائلين بالمفهوم المخالف) فيلزم عدم
ثبوت الحكم للبعض (وأما النافون) للفهوم (فلا يقولون) بتخصيصها (كذافي التحرير أقول) ليس كذلك بل (الظاهر أن
التخصيص بمعنى القصر اتفاق) بيننا وبين القائلين بالمفهوم (وانما الاختلاف في اثبات النقيض) للحكم في البعض المخرج
فقائلوا المفهوم نعم والنافون لا (فتأمل) والحق ما قال صاحب التحرير فان العام في هذه الصور مستعمل في معناه ولم يقصر على
البعض أصلا عند الحنفية كما عرفت من أن أداة الشرط يخرج الطرفين عن التمام ويفيد الحكم التعليق في جميع الافراد لكن
يتحقق حكم الجزاء عند تحقق الشرط ان في البعض في البعض والافق الكلي وان لم يتحقق أصلا لم يتحقق أصلا وأداة الغاية يفيد
انتهاء حكم العام ان قارنته فيحكم على المغيا المنتهى بالغاية لان العام مستعمل فيه والصفة بتقيده الجنس أولا ثم يعتبر عمومها في
أفراد المقيّد بوضع الواضع كذلك كما في الجمع المضاف بخلاف الشافعية فانهم لما قالوا بالمفهوم فقد أفادت هذه القيود نفى
الحكم عن بعض أفراد العام فيعارض حكم العام فيه فيفهم بقريضة هذه المعارضة أن المراد منه البعض الآخر كما في المخصص
المستقل وأما عندنا فليس الأمر كذلك لانه لو كان المراد من العام ما يوجد فيه الشرط والصفة كان المعنى أكرم الرجال
العلماء ان كانوا علماء أو أكرم الرجال العلماء وهو كما ترى بل لا يبقى للشرط وغيره من القيود معنى سوى التأكيد بخلافهم
فان معناه عندهم الحكم المخالف في المسكوت هذا ثم ان مذهب الشافعية لا يكاد يصح بوجهه أما أولا فلانه لو كان المراد
بالعام الافراد التي يوجد فيها الشرط أو الصفة أو المغيا بالغاية لفهم التكرار والوجدان يكذبه وأما ثانيا فلان هذه القيود غير
مستقلة لا تفيد المعنى الا بعد تعلقه بما تقدم ولا يصلح للتعلق الا بطريق التأكيد فيكون للقيود فائدة سوى نفى الحكم فلا يثبت
المفهوم لفقد ما شرطوا لثبوته فافهم واستقم ثم انك قد دريت ان في الاستثناء أيضا العام باق على معناه واذا قيد بالآخر اخرج فهم
من المركب معني يصدق على الباقي بالوضع النوعي الذي للمركبات فهو أيضا ليس بتخصيص وانما طواه صاحب التحرير بقدر
سره لانه اختار فيه ما اختاره المصنف من أن المراد بالصدر الباقي والاستثناء قريضة فقد ظهر أن ما عده الشافعية من المتصلات
مخصصا ليس فيه قصر أصلا والحق ما ذهب اليه الحنفية من أنه لا تخصيص الا بالمستقل لانه هو القريضة على القصر فاحفظه
فانه به حقيق وانما كررنا هذا الكلام لانه قد زلت فيه أقدام الافهام حتى ان بعض المتأخرين منا وتبعه المصنف اختاروا
مذهبهم وظنوا أن قول الحنفية اصطلاح محض لا يرجع الى فائدة ترتب عليه بل ظنوه شيئا قريبا ﴿الخامس﴾ من المخصصات
المتصلة (بدل البعض نحواً ككرم بني تميم العلماء منهم ولم يذكروا أكثر من) من أهل الأصول (قيل) انما لم يذكروه (لان
المبدل منه في نية الطرح) لان البدل هو المقصود بالنسبة فلا اعتدابه فلا يعي ولا يخص (وفيه نظر لان الذي عليه المحققون
كالزنجشيري ومثله) في تحقيق كون البدل مقصودا بالنسبة (أن المبدل منه في غير بدل الغلط ليس في حكم المهدر) مطلقا
حتى لا يعتبر عمومها وخصوصه (بل هو) جنى به (التمهيد والتوطئة) لذكر البدل (ليقاد بمجموعهما فضل تأكيدي وتبيين
لا يكون في الافراد) لان النسبة متكررة (هذا) واعلم أن مشايخنا انما لم يذكروه لان المبدل منه مستعمل في معناه كيف

اذ لا شيء الا وهو حقيقة فيه فكيف يكون مجازا عن شيء * هذا تمام المقدمة ولنشتغل بالمقاصد وهي كيفية اقتباس الاحكام من الصيغ والالفاظ المنطوق بها وهي أربعة أقسام (القسم الاول من الفن الاول من مقاصد القطب الثالث في المجمل والمبين) اعلم أن اللفظ اما أن يتعين معناه بحيث لا يحتمل غيره فيسمى مينا ونصا واما أن يتردد بين معنيين فصاعدا من غير ترجيح فيسمى مجملا واما أن يظهر في أحدهما ولا يظهر في الثاني فيسمى ظاهرا والمجمل هو اللفظ الصالح لأحد معنيين الذي لا يتعين معناه لا بوضع اللغة ولا بعرف الاستعمال وينكشف ذلك بمسائل (مسئلة) قوله تعالى حرمت عليكم أمهاتكم وحرمت

لو أراد به البعض الذي هو البديل صار بدل الكل لان المتعبر فيه عينه لما استعمل فيه البديل منه وانما نسب اليه الحكم لقصد توطئة النسبة الى البديل ليفيد فضل تو كيد فليس هذا من التخصصات فتدبر * ولما فرغ عن المتصلات أراد أن يذكر المستقلات في مسائل لكونها غير مضبوطة فقال (مسئلة * العرف العملي) أي تعامل الناس ببعض أفراد العام (مخصص) للعام بتلك الأفراد (عندنا خلافا للشافعية كحرمت الطعام وعادتهم أكل البرانصرف) الطعام (اليه) عندنا خلافا لهم (وأما) التخصيص (بالعرف القولي) بأن جرى العرف بهجران الاستغراق للكل بل كلاً أطلقوا في العرف أرادوا بعض الأفراد (فباتفاق) بيننا وبينهم مخصص (كالدراهم) تطلق (على النقد الغالب) في العقود (لنا الاتفاق على فهم لحم الضأن بخصوصه في) قوله (اشترى لحما وقصر الامر عليه) حتى لو اشترى غيره لم يكن ممثلاً (اذا كانت العادة أكله وما ذلك الالتبادر الخصوص وهو متحقق في العملي كالقولي) فيخصص هو مثل تخصيصه (فالفرق بين المطلق المقيّد والعام المخصص كما في شرح المختصر) بأنه يجوز تقييد المطلق بالعرف العملي ولا يجوز تخصيص العام لانه في تقييد المطلق يبقى المطلق وفي تخصيص العام يتغير العام عن معناه واشترى لحما من القبيل الاول دون الثاني فلا يصح الاستدلال به فإنه في غير محل النزاع (لغو) غير مسموع (اذا المناط) في تقييد المطلق بهذا (التبادر) الى التقييد للتعامل وهو موجود في تخصيص العام (قيل هذا) أي قياس العام على المطلق (قياس في اللغة) فلا يقبل (أقول) في دفعه ليس قياسا في اللغة (بل استقراء) فان الاستقراء شهد بان ما يوجب التبادر الى غير الموضوع له يوجب ارادته تجوزا (كرفع الفاعل) ثبت باستقراء الفواعل الأخرى في الرفع (فتأمل) فإنه الحق الشافعية (قالوا الصيغة) المستعملة مع العرف العملي (عامة) لغة (ولا مخصص) فيبقى على عمومها (قلنا) المقدمة الثانية (ممنوعة فان عادتهم مخصصة لصيغتهم لان غلبة العادة ينجر الى غلبة الاسم كالدراهم على) النقد (الغالب) فالباعث في العرف القولي الذي هو مخصص بالاتفاق ليس الاغلبة العادة (فإنه لا باعث للخصوص) فيه (الأن استعماله أغلب) فالقول بتخصيص القولي وصيرورته قرينة دون العملي تحكم صريح لا يسمع ومن ههنا ظهر وجه آخر للمدعي وهو اشتراك القولي والعملي في المناط وبما قررنا اندفع أن غلبة العادة اذا انجر الى غلبة الاسم صار المخصص عرفا قويا ولا نزاع فيه مع أنه كلام على السند فتدبر (مسئلة * هل يجوز تخصيص الكتاب بالكتاب) أم لا (جوزوه كثيرون) من علماء الأصول (مطلقا) سواء كان العام مقدما على الخاص أو بالعكس وسواء كانا متلاصقين أم يكون أحدهما مقدما أو مؤخرا وهو المختار عند الشافعية (وهم) القاضي الامام (أبو زيد وجع منا) هذا شيء عجيب فان القاضي الامام صرح في الاسرار بأن التخصيص لا يكون متراخيا وما يظن فيه التراخي فليس بيانا بل رفعاً للحكم الثابت عن بعض الافراد (ومنعه بعض مطلقا) متراخيا أحدهما عن الآخر أو موصولا كل منهما بصاحبه (وفصل الحنفية العراقية والقاضي) أبو بكر (وامام الحرمين) كلاهما من الشافعية وهو المختار (بان الخاص مخصص ان كان متأخرا وموصولا) بالعام (والا) يكن موصولا (فالعام ناسخ) له ان كان متأخرا غير مقارن الا أن تدل قرينة جريئة على بقاء الحكم الخاص المتقدم فيخصص العام حينئذ كما خص قوله تعالى واعلموا أنما غنمتم من شيء فأن الله نجسه بما سوى سلب المقتول مع كون الحكم باعطاء السلب للقاتل مقدما عليه كما مر (أو منسوخ بقدره) ان كان مقدما على الخاص الغير المقارن (ويبقى) هذا العام المنسوخ البعض (قطعي في الباقي) لا كالعام له اذا خص منه البعض والصواب حذف قوله متأخرا بل يقال ان الخاص مخصص ان كان موصولا (وان جهل التاريخ) بين العام والخاص (تساقتا) اذا لم يظهر ترجيح أحدهما على الآخر (فيتوقف بقدره الى دليل) آخر كما هو شأن التعارض من اسقاط المتعارضين وطلب الدليل دونه وانما قيدنا بعدم ظهور الترجيح لان صاحب الهداية قال العام المتفق على صحته مقدم في العمل على الخاص المختلف ولان العمل بالراجح أصل متأصل في الباب (ويؤخر

عليكم الميتة ليس بمجمل وقال قوم من القدرية هو مجمل لان الأعيان لا تتصف بالتحريم وانما يحرم فعل ما يتعلق بالعين وليس يدري ما ذلك الفعل فيحرم من الميتة مسها أو أكلها أو النظر إليها أو بيعها أو الاتفاف بها فهو مجمل والأم يحرم منها النظر أو المضاجعة أو الوطء فلا يدري أيه ولا بد من تقدير فعل وتلك الأفعال كثيرة وليس بعضها أولى من بعض وهذا فاسد اذ عرف الاستعمال كالوضع ولذلك قسمنا الاسماء الى عرفية ووضعية وقد منابيا منها ومن أنس بتعارف أهل اللغة واطلع على عرفهم علم أنهم لا يستريبون في أن من قال حرمت عليك الطعام والشراب أنه يريد الأكل دون النظر والمس وإذا قال حرمت

المحرم احتياطا) فإنه لا شناعة في ترك المباح انما الشناعة في فعل الحرام ثم ان ما ذكره هو الذي يساعد عليه الدليل وينطبق عليه الفروع الفقهية فإنه عارض النهي عن الصلاة في الاوقات المكرهة قوله صلى الله عليه وسلم من أدرك ركعة من الفجر فقد أدرك الفجر ومن أدرك ركعة من العصر فقد أدرك العصر رواه الشيخان ولم يخصوا العموم به بل أسقطوهما وعملا بالقياس فرجع في الفجر حديث النهي وفي العصر الحديث الثاني وأيضا عارض حديث النهي المذكور حديث اباحة الصلاة وقت الاستواء بمكة وبيوم الجمعة فاختصوا العموم به بل عملا بالمحرم الى غير ذلك لكن ما ذكره مخالف لما قال صدر الشريعة وصاحب البديع انه يحمل على المقارنة وتخصيص العام وأيضا ذكر في مجتبع التعارض من أصول الامام فخر الاسلام أن في صورة التعارض يجمع بحمل العام على الخاص وسيصرح به المصنف أيضا الا أن يقال الاصل أن لا يعمل به ما لکن الأمر في نفسه أن حكم أحدهما ثابت فلا حل الفتوى بحمل العام على الخاص وهو أهون من حل الخاص على المجاز البعيد لثلاث تعطل الحادثة فتأمل فيه قال (المجوزون أولا) لو لم يكن الخاص مخصصا للعام الكتابي مطلقا لما وقع وقد وقع كثيرا منه قوله تعالى وأولات الاحمال أجلهن أن يضعن حملهن (مخصص لقوله تعالى والذين يتوفون منكم) ويذرون أزواجهن يتربصن بأنفسهن أربعة أشهر وعشرا فأخرج الحامل المتوفى عن الزوج وليس بينهما مقارنة (ومنه) قوله تعالى (والمحصنات من الذين أوتوا الكتاب مخصص لقوله تعالى ولا تنكحوا المشركات) فأخرج الكتابية عن المشركات (فان الكتابية مشركة للتثليث) كما قال الله تعالى لقد كفر الذين قالوا ان الله ثالث ثلاثة نزلت في النصارى (وغيره) من اتخاذ أخبارهم ورهبانهم أربابا من دون الله وقولهم عزير ابن الله والمسيح ابن الله وغير ذلك من حماقاتهم (قلنا) ان القول بالتخصيص باطل بل الكريمة (الأولى) وهى قوله تعالى وأولات الاحمال الخ (متأخرة عن الثانية لقول ابن مسعود من شاء باهله أن سورة النساء القصصى نزلت بعد التي في سورة البقرة) كذا ذكره الامام محمد في الأصل كذا في التفسير وروى عبد الرزاق وابن أبي شيبة وأبو داود والنسائي وابن ماجه عن ابن مسعود أنه بلغه أن عليا يقول تعتد آخر الأجلين فقال من شاء لاعنته أن الآية التي في سورة النساء القصصى نزلت بعد سورة البقرة بكذا وكذا شهر او كل مطلقة أو متوفى عنها زوجها فأجلها أن تضع حملها وأخرج عبد الرزاق وابن أبي شيبة عن ابن مسعود من شاء حالفته أن سورة النساء القصصى أنزلت بعد أربعة أشهر وعشرا وأولات الاحمال أجلهن أن يضعن حملهن والروايتان مذكورتان في الدرر المنتورة واثبت هذا (فيكون نسخا لا تخصيصا) فبطل استدلالهم ثم القول بكون كريمة أولات الاحمال مخصصة لعنه مخالف لاجماع الصحابة فان الصحابة اختلفوا في عدة الحامل المتوفى عنها زوجها فأما المؤمنون على ابن عباس قالوا بأبعد الأجلين وهذا نوع احتياط للتعارض والجهل بالناسخ وليس من التخصيص في شيء وابن مسعود وأبو هريرة قالوا بالنسخ وأما التخصيص فلم ينقل من أحد فتأمل فيه (وكذا والمحصنات) نزلت (بعد) كريمة (ولا تنكحوا المشركات) ذكره جماعة من المفسرين فتكون ناسخة لها لا مخصصة وروى البيهقي في سننه عن ابن عباس في قوله ولا تنكحوا المشركات حتى يؤمن قال نسخت وأحل من المشركات نساء أهل الكتاب وروى أبو داود في ناسخه عن ابن عباس في قوله ولا تنكحوا المشركات حتى يؤمن ولأمة مؤمنة خير من مشركة قال نسخ من ذلك نكاح أهل الكتاب أجلهن للمسلمين وحرم المسلمات على رجالهم وما وقع في رواية البيهقي عنه رضى الله عنه لفظ استثنى الله من ذلك فالمراد به النسخ اذ لا حقيقة للاستثناء والمعنى أنه أخرج الله من ذلك التحريم الذي كان تابئا وهو النسخ (قال في الكشف ان سورة المائدة ثابتة كلها ليس فيها منسوخ اتفاقا) فتكون متأخرة في النزول وروى أحمد والنسائي والحاكم والبيهقي في سننه عن جبير بن نفير قال حججت فدخلت على عائشة فقالت لي يا جبير تقر المائدة فقلت نعم فقالت أما انها آخر سورة نزلت فما وجدتم فيها من خلال فاستحلوه وما وجدتم من حرام فحرموه

عليك هذا الثوب أنه ير يدالبس وإذا قال حرمت عليك النساء أنه ير يدالوقاع وهذا صريح عندهم مقطوع به فكيف يكون مجالا والصريح تارة يكون يعرف الاستعمال وتارة بالوضع وكل ذلك واحد في نفي الاجمال وقال قوم هو من قبيل المحذوف كقوله تعالى واسئل القرية أي أهل القرية وكذلك قوله تعالى أحلت لكم بهيمة الأنعام أي كل البهيمة وأحل لكم صيد البحر وهذا أن أراد به الحاقه بالمجمل فهو خطأ وأن أراد به حصول الفهم به مع كونه محذوفا فهو صحيح وإن أراد به الحاقه بالمجاز فيلزمه تسمية الأسماء العرفية مجازا (مسئلة) قوله صلى الله عليه وسلم رفع عن أمتي الخطأ والنسيان يقتضي بالوضع نفي

وأخرج أبو داود في ناسخه وابن أبي حاتم والحاكم وصححه عن ابن عباس قال نسخ من هذه السورة آيتان آية القلائد وقوله وإن جأؤك فاحكم بينهم أو أعرض عنهم وروى أبو داود في ناسخه بأيها الذين آمنوا لا تحلوا شعائر الله ولا الشهر الحرام ولا الهدى ولا القلائد هذه الروايات في الدرر وفيها روايات أخرى وفيما ذكرنا كفاية وقد علم منه أن عدم المنسوخية باعتبار الأثر كثر والله أعلم (على أن اللازم) من دليلكم (قصر الحكم على البعض وأما أنه تخصيص فلا) يلزم (لجواز أن يكون رفعاً) للحكم عن البعض بعد ثبوته (لادفعاً) للحكم من بدء الأمر فيكون تخصيصاً والفرق بين هذا الجواب والجواب الأول أنه منع والأول ابطال فإن قلت الدفع أحسن فإن فيه أعمال الدليلين قال (وتحسين الدفع سيدفع و) قال المجوزون مطلقاً (ثانياً إن دلالة الخاص قاطعة ودلالة العام على العموم محتملة) فلو جواز انتساخ الخاص به لزم ابطال القاطع بالمحتمل (ولا يبطل القاطع بالمحتمل) وهذا لو تم ادل على عدم انتساخ الخاص به دون العكس وهو بعض المدعى (قلنا لا نسلم أن دلالة العام محتملة) وقد تقدم اثباته بل يتساويان نعم العام المخصوص بالكلام المستقل ظني فلا يجوز نسخه الخاص ونحن نلزمه (ولو سلم) أن دلالة العام محتملة (فلا تخصيص في الشرع بالاستقراء بالعام) فكلاهما مظنون فلا بأس بنسخ أحدهما الآخر قال في الحاشية بهذا الدفع ما قيل إن معنى كون الخاص قطعياً والعام محتملاً أن الألفاظ الخاصة لم يختلف في كونها موضوعاً للخصوص والألفاظ العامة تختلف في كونها موضوعاً للعموم فللخاص قوة بخلاف العام هذا وهذا السؤال غير وارد فإن موضوعية الألفاظ للعموم قد ثبتت بالدلائل القاطعة لا مساعاً للشبهة فيها وخلاف من خالف لعدم اطلاعه بعدم ما ثبت ونور بالبرهان لا يخرج المقطوع عن الموضوعية فلا قوة للخاص باعتبار الوضع أيضاً بل أوضاع العام كلية داخلية تحت ضابطة متواترة وألفاظ الخاص منها ما روى بالآحاد فتدبر (قيل) في حواشي مرزا جان على شرح المختصر لدفع الجواب الثاني (المراد) من الخاص (ما يكون خاصاً بالقياس إلى ذلك العام) وما يظن به كونه مخصصاً أو ناسخاً يكون خاصاً بالنسبة إليه البتة (مثل لا تكرم الجاهل بالنسبة إلى أكرم الناس) هكذا أجاب به صاحب التلويح ولما كان فاسداً فإن المخصوص بهذا المعنى لا يوجب القطعية زاد هذا القائل قوله (ولا يخفى أن دلالة ذلك الخاص على ثبوت الحكم فيه لفرد ما منه قطعي) لأنه لا يجوز ابطال العام بالكلية بالتخصيص (بخلاف العام فإنه محتمل) لأنه وإن كان في فرد ما منه قطعياً لكن يجوز أن يكون هذا غيره فلو نسخ هذا الخاص بالعام لنسخ حكم فرد ما منه مع كونه مقطوعاً بالحكم الذي فيه المظنون (أقول مع أن القاطع والمحتمل بهذا المعنى غير معهود بينهما) فلا ينبغي أن يحمل كلامهم عليه ولما لم يكن هذا القدر دافعاً لكلامه فإنه لا يزيد على المناقشة اللفظية لم يكتف به فقال (يرد عليه أولاً أنه لا يتم في الخاص من وجه) من العام فإنه عام أيضاً والانتساخ فيه لحكم بعض أفرادهم مع بقاءه في البعض الآخر وحكم هذا البعض مظنون (مع عموم المدعى) لهذا الخاص من وجه أيضاً (كما يظهر من الدليل الأول) فلم يتم التقريب إلا أن يقال المدعى وإن كان عاماً لكن قد ثبت بما ذكرنا عدم جواز انتساخ الخاص المطلق بالعام المطلق قيم الحكم لعدم القائل بالفصل وعلى هذا يلغو الكلام كله فإنه يمكن أن يقال إن الدليل دال على عدم جواز انتساخ الخاص المقدم بالعام فلا يجوز انتساخ العام المقدم بالخاص بالنسبة إليه وبالعكس لعدم القول بالفصل ثم لنسأ أن نعكس ونقول العام المتقدم منسوخ بالخاص بالنسبة إليه المتأخر لعدم المانع فيه فيجوز نسخ الخاص الحقيقي بالعام المتأخر عنه وكذلك نسخ الخاص بالنسبة إليه به لعدم القول بالفصل فهذا كله لغو وتعب (و) أقول (ثانياً) إنما يتم لو قيل بالتخصيص لفرد ما دون جميع الأفراد لأن المقطوع هو فرد ما وأما جميع الأفراد فمظنونة فلا يصح إخراجها من العام الذي ورد بعده أولاً (وهو خلاف المذهب) فلم يتم التقريب إلا أن يقال إنهم أوردوا هذا لإبطال مذهبنا لا لإثبات مذهبهم بأنه يلزم عليكم ابطال المقطوع بالمظنون فتدبر (و) أقول (ثالثاً) القطع بهذا المعنى عقلي لا لغوي فإن الوضع لكل واحد واحد

نفس الخطأ والنسيان وليس كذلك وكلامه صلى الله عليه وسلم يجعل عن الخلف فالمراد به رفع حكمه لا على الإطلاق بل الحكم الذي عرف بعرف الاستعمال قبل ورود الشرع ارادته بهذا اللفظ فقد كان يفهم قبل الشرع من قول القائل لغيره رفعت عندك الخطأ والنسيان اذ يفهم منه رفع حكمه لا على الإطلاق وهو المؤاخذة بالذم والعقوبة فكذلك قول رسول الله صلى الله عليه وسلم نص صريح فيه وليس بعام في جميع أحكامه من الضمان ولزوم القضاء وغيره ولا هو محمل بين المؤاخذة التي ترجع الى الذم ناجزا أو الى العقاب آجلا وبين الغرم والقضاء لانه لا صيغة لعمومه حتى يجعل عاما في كل حكم كما يجعل قوله تعالى حرمت عليكم أمهاتكم

لا لفرد ما فهو انما يفهم عقلا لانه موضوع له وهو المراد بالعقلية فلا تتوجه المناقشة بأن القطع فيه لغوى أيضا من جهة انه علم من اللغة عدم جواز ابطال العام بالكلية وبالجملة ان دلالة العام على فرد ما ليس مقصودا في الوضع والاستعمال بل لانه لازم من الوازم (فاذا أبطنا المحتمل بالمحتمل أى الافراد) الموضوع لها العام الذي هو الخاص بالنسبة الى العام المتأخر (بالافراد) الموضوع لها العام الثاني (لزم عقلا انتفاء المطلق قطعا) اذ كان انما يفهم الملازمة بينه وبين الافراد اذا ارتفعت الافراد ارتفع ما هو من لوازمه في الفهم (فبطل القاطع) وهو فرد ما (بالقاطع) هو لزوم بطلانه لبطلان الافراد والحاصل أن النسخ بالذات انما هو لكل واحد واحد من أفراد الأول بكل من الثاني وهما مظنونان مدلولان مطابقة وأما انتفاء فرد ما المفهوم في كل واحد فاذا كان مفهوما بالعرض بطل بالعرض ولا استحالة فيه وان ادعى استحالة بطلان القاطع بالمظنون على هذا النحو غنعه ونطالبه بالبرهان (تأمل) (و) قال المجوزون (ثالثا التخصيص أولى من النسخ لانه أغلب) وقوعا من النسخ والاغلب أولى (وفيه اعمال الدليلين من وجه) لان المخصص معمول في معناه والمخصوص في بعض معناه وأما في النسخ فيبطل المنسوخ بالكلية (قلنا الكلام في) الكلام (المستقل) المفيد الحكم المعارض لحكم العام في البعض (ولانسلم أنه فيه أغلب) بل أقل القليل وليس في التخصيص اعمال الدليلين في مدلوليهما بل حمل لأحدهما على الآخر (وفي النسخ اعمال الدليلين في تمام مدلوليهما في زمانين فهو أولى) من التخصيص فتدبر قال (المفصلون أولا أقول اذا قيل في شهر لا تكرم الجهال ثم قيل (في) شهر - آخر أكرم الناس و) قيل (في) شهر (ثالث لا تكرم العلماء لا بعد كلام الوسط لغوا ولو قيل بالتخصيص مطلقا) مقدما كان العام أو مؤخرا (لزم ذلك) اللغوا لانه اذا خصص من الناس الجهال لم يبق الا العلماء واذا خصص لم يبق شيء فلزم اللغو قطعا ويمكن المناقشة من قبلهم انهم لا يخصصون في هذه الصورة بالثاني كيف واذا خصص العام بالأول صار الناس بمعنى العلماء فصار الأمر بالاكرام والنهي عنه وردا على شيء واحد والتخصيص انما يكون في العام والخاص فلم يبق الوسط مع الآخر من قبيل معارضة الخاص للعام فتدبر (و) قال المفصلون (ثانيا اذا قيل اقتل زيد المشرك ثم قال لا تقتل المشركين فكانه قال لا تقتل زيدا الى آخر الافراد) من المشرك (لانه) أى لفظ المشركين (اجمال لذلك الفصل) اذ معناه جميع الافراد (والثاني ناسخ) بالاتفاق (فكذا الأول أقول لك أن تمنع أنه اجمال لذلك الفصل اذ عند قرينة التخصيص) وهي الخاص المتقدم (اجمال للباقي) كيف وحينئذ استعمل في البعض فهو اجمال له (فافهم) وفيه أن مقصود المستدل أن العام يدل بالوضع على الجميع ومن جملة ذلك الخاص فيعارضه كما اذا ذكر الخاص بلفظه وليس يصلح للقرينة ما هو متقدم اذا كان صالحا لا لتساخ وحكم المعارضة انتساخ المتقدم بالتأخر فينسخه كالخاص وعلى هذا الوجه المنع المذكور ثم ان المنع لا يتوجه من الأصل فيما اذا تقدم العام على الخاص (قيل) هذا الدليل (منقوض بما اذا تأخر الخاص) عن العام لجريان الدليل فيه مع أنه لا نسخ لانه اذا قيل لا تقتل المشركين فهو بمنزلة لا تقتل زيدا الى آخر الافراد ثم اذا قيل اقتل زيد المشرك بعد لا تقتل زيدا نسخا فكذا هذا (أقول) هو (مدفوع بأنه اذا انفصل) الخاص عن العام وتأخر (فهو ناسخ) عندنا أيضا فلا استحالة في جريان الدليل لعدم تخلف المدعى (واذا قرن) ذلك الخاص المتأخر (فانما سمي تخصيصا لشبهه بالاستثناء) اذ لا مكان للرفع للمقارنة فصار دافعا كما في الخاص المتقدم المقارن (فيصير) العام مقارنا لهذا الخاص (تكلما بالباقي) بعد التخصيص (والحاصل أن المقتضى) للدليل (التعارض والاعتبار بالتأخر وذلك لم يتخلف) فيما نحن فيه فان المتأخر ان كان خاصا فيعتبر أيضا وينسخه وان قارن فلا تعارض ولا تأخر حقيقة لانه بيان للعام أن المراد منه غيره فتدبر (و) قال المفصلون (ثالثا قال ابن عباس كنا نأخذ بالأحدث فالأحدث) فالعام الوارد بعد الخاص أحدث منه فيجب الأخذ بالعام ويجعل الخاص منسوخا وكذا في العكس يجب الأخذ بالخاص الأحدث (ويفهم منه) أي من هذا القول (الاجماع) فان الظاهر منه كتاب جميع

عاما في كل فعل مع أنه لا بد من اضمار فعل بالحكم ههنا لا بد من اضماره لاضافة الرفع اليه كالفعل ثم ينزل على ما يقتضيه عرف الاستعمال وهو الادم والعقاب ههنا والوطء ثم فار قبل فالضمان أيضا عقاب فليترفع قلنا الضمان قد يجب امتحاننا الشباب عليه لا الانتقام ولذلك يجب على الصبي والمجنون وعلى العاقلة بسبب الغير ويجب حيث يجب الاتلاف كالمضطر في الخمسة وقد يجب عقابا كما يجب على المتعمد لقتل الصيد ليدوق وبال أمره وان وجب على المخطئ بالقتل امتحاننا فغاية ما يلزم ان يقال ينتفي به كل ضمان هو بطريق العقاب لانه مؤاخذه وانتقام بخلاف ما هو بطريق الجبران والامتحان والمقصود أن من ظن

الأصحاب نأخذ بالأحدث والأحدث على ما ينبغي في السنة ان شاء الله تعالى وأيضا لو تنزلنا فالظاهر منه نأخذ في زمن الرسول صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم بالأحدث فالأحدث وهذا مثل المرفوع ولو تنزلنا فهذا أمر لغوي فانه يرجع الى أن الأقدم لا يصلح قرينة لتخصيص الاحدث بل يعارضه واذا كان قول واحد من اللغويين مقبولا فكيف بمن هو أجل في العلوم كلها من اللغوية والمعارف الالهية لاسيما مع مشاركة مثله أو الأرفع منه (وأجيب بحمله على ما لا يقبل التخصيص) كما اذا لم يكن عاما أي نأخذ بالأحدث فالأحدث مما لا يقبل التخصيص (جمع بين الأدلة) بين هذا الدليل وبين دليل المخصص مطلقا (أقول دليلكم مدخول كما تقدم فيبقى دليلنا سالما) فلا تعارض حتى يجمع ولو زيد عليه ما مر عن ابن عباس رضي الله عنه في انتساخ ولا تسكحو المشركات لم يكن لهذا التخصيص مجال ولك ان تستدل بالاجماع المتقدم (المانعون) للتخصيص مطلقا قالوا (لو كان الكتاب مخصصا لزم تبين المبين) لان التخصيص تبين والكتاب مبين (لقوله) تعالى (لتبين للناس ما نزل اليهم فانه يدل على كونه عليه) وعلى آله الصلاة و (السلام مبينا للجميع) فهو مبين (وتبين المبين تحصيل الحاصل) فلا يصح (أقول انما يتم) الدليل (لأنه لم يكن هذا العام) هو ما نزل اليهم (مخصصا بالتخصيصات الكتابية) أي بتخصيص بعض الكتاب لبعض (فالدليل موقوف على المدعى) وهو عدم جواز التخصيصات الكتابية فان قلت التخصيص مجاز فلا بد من باعث وليس فيبقى العموم سالما قلت الباعث وجود التخصيص من غير ريب (وعورض) هذا الدليل (بقوله) تعالى (في صفة القرآن تبيانا لكل شيء) ومن جملة الكتاب فهو تبيان له فيجوز التخصيص فانه تبيان للعام وهو من كل شيء أيضا وفيه أن غاية ما لزم أن القرآن تبيان للقرآن ولم يلزم أنه كل نوع من التبيان حتى يجوز التخصيص بل يجوز أن يكون تبيان له بوجه آخر فتدبر فالأولى أن يجعل معارضة مقدمة الدليل هي ان تبين المبين باطل فنقول انه باطل لان القرآن مبين من جهة الرسول صلى الله عليه وآله وأصحابه وهو مبين للقرآن أيضا بهذه الآية والأوجه أن يورد نقضا بأن دليلكم لو تم دل على عدم صحة تبين القرآن للقرآن مطلقا وهو باطل بهذا النص (والحل أن الكل) من الكتاب والسنة (ورد على لسانه فهو المبين تارة بالكتاب وتارة بالسنة) فلا يلزم من تبين الرسول صلاة الله وسلامه عليه وآله وأصحابه أن لا يكون مبينا بالكتاب لجواز أن يكون هذا التبين عين تبين الرسول صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم فلا يلزم تحصيل الحاصل المحال فتدبر (مسئلة * يجوز تخصيص السنة بالسنة وتخصيص السنة المتواترة بالكتاب وبالعكس) أي تخصيص المتواترة بالكتاب (والخلاف فيهما كما تقدم) والمختار عندنا انه اذا كانا مقترنين فيخصص والا فينسخ المتقدم بالتأخر وخلاف الشافعية في انتساخ خاص الكتاب بعام السنة المتواترة أو عامه بمخاصها أشد فانهم لا يجوزون انتساخ الكتاب بالسنة (مسئلة * لا يجوز عند الحنفية تخصيص الكتاب بخبر الواحد) وكذا تخصيص السنة المتواترة بخبر الواحد (مالم يخص بقطعي) دلالة وثبوتا (وأجاز الباقون) من علماء الأصول (مطلقا) سواء خص بقطعي قبله أم لا (وتوقف القاضي) أبو بكر من الشافعية (أي لا أدري أيجوز) التخصيص (أم لا لنأته) أي الكتاب (قطعي من كل وجه) لان المتن متواتر والعام قطعي الدلالة كما مر بأقوم حجة (والخبر ظني) متنا لانه خبر الواحد (فلا يخصه وبعده) أي بعد التخصيص (يتساويان) في الظنية لان العام المخصوص ظني بل الخبر أقوى منه لأن الظن فيه في الثبوت فقط دون الدلالة بخلاف عام الكتاب فانه صار ضعيفا لأجل معارضة القياس على المخصص الذي هو أضعف من الخبر كما تقدم فتدبر ثم الخبر ان كان مقارنا فالتخصيص ظاهر وان كان متأخرا فينبغي أن يكون ناسخا لان المخصص وان كان ثابتا يجب مقارنته على ما هو التحقيق وان كان غير معلوم التاخير فينبغي أن يعمل بالخبر ويؤول العام بالتخصيص بقوة من العام فتدبر ولذا خصصوا البيوع الفاسدة الثابت فسادها بأخبار الآحاد من عموم قوله تعالى وأحل الله البيع (واستدل أولارد) أمير المؤمنين (عمر) رضي الله عنه (حديث فاطمة بنت

أن هذا اللفظ خاص بأوامر لجميع أحكام الخطأ أو محمل متردد فقد غلط فيه فان قيل فلو ورد في موضع لا يعرف فيه يدرك به خصوص معناه فهل يجعل نفياً لأثره بالكلية حتى يقوم مقام العموم أو يجعل مجزئاً قلنا هو محمل نفي الأثر مطلقاً ونفي آحاد الآثار ويصلح أن يراد به الجميع ولا يترجح أحد الاحتمالات وهذا عند من لا يقول بصيغة العموم ظاهر أما من يقول بها فيتبع فيه الصيغة ولا صيغة للمضمرات وهذا قد أضر فيه الأثر فعلى ما ذاب يقول في التعميم فان قيل هو نفي فيقتضي وضعه نفي الأثر والمؤثر جميعاً فان تعذر نفي المؤثر بقريته الحس فالتعذر مقصور عليه فيبقى الأثر منفيًا قلنا ليس قوله لا صيام

قيس أنه لم يجعل لها سكنى ولا نفقة) في صحيح مسلم عن الشعبي قال دخلت على فاطمة بنت قيس فسألتها عن قضاء رسول الله صلى الله عليه وسلم فقالت طلقها زوجها البتة قالت فما صمتته إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم في السكنى والنفقة قالت فلم يجعل لي سكنى ولا نفقة وأمرني أن أعتد في بيت ابن أم مكتوم وفي رواية أخرى فيه عنه قالت قال ليس لها نفقة ولا سكنى وأمردها أمير المؤمنين (لما كان مخصصاً لقوله) تعالى (أسكنوهن) من حيث سكنتم (فقال) أمير المؤمنين (كيف نترك كتاب ربنا وسنة نبينا) صلاة الله وسلامه عليه وآله وأصحابه (بقول امرأة) وهذا الاستدلال يتوقف على حجية قول الصحابي إلا أن يثبت الإجماع على الرد بهذا النمط (وأجيب أنما رده) أمير المؤمنين (لتردده في صدقها ولذلك زاد لاندري أصدقت أم كذبت) في صحيح مسلم عن أبي اسحق قال كنت مع الأسود بن يزيد جالساً في المسجد الأعظم ومعه الشعبي فحدث الشعبي بحديث فاطمة بنت قيس أن رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم لم يجعل لها سكنى ولا نفقة ثم أخذ الأسود كفاً من حصي خصبه به فقال ويلك تحدث بمثل هذا وقال عمر لا تترك كتاب الله وسنة نبينا صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم لقول امرأة لا ندري لعلها حفظت أو نسيت لها السكنى والنفقة قال الله تعالى لا تخرجوهن من بيوتهن ولا يخرجن إلا أن يأتين بفاحشة مبينة وفيه أيضاً قول عروة أن عائشة أنكرت ذلك على فاطمة وهذا الخبر كان مشكوكاً الصحة عند أمير المؤمنين والخبر المشكوك الصحة للريبة في صدق الراوي غير حجة فضلاً عن التخصيص به ولا يلزم منه انتفاء التخصيص بالخبر الصحيح (و) استدلال (ثانياً) بقوله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم (إذا روى عن حديث فاعرضوه على كتاب الله فان وافقه فاقبلوه وإن خالفه فردوه) قال صاحب سفر السعادة أنه من أشد الموضوعات قال الشيخ ابن حجر العسقلاني قد جاء بطرق لا تخلو عن المقال وقال بعض منهم قد وضعه الزنادقة وأيضاً هو مخالف لقوله تعالى وما آتاكم الرسول فخذوه فصحة هذا الحديث تستلزم ضعفه ورده فهو ضعيف مردود (أقول) الخلاف فيه (محمول على النسخ فإنه مخالف تاماً) حيث يبطل المنسوخ بالكلية (فلا يصح بالضعيف وأما التخصيص فله موافقة) من وجه (لأنه بيان) معنى والبيان يوافق المبين هذا الجواب وإن ذكره بعض مشايخنا لکن فيه عدول عن الظاهر من غير ضرورة ملجئة كيف المخالفة المعارضة وأما النسخ ففيه اعتبار معنى زائد لدلالة اللفظ عليه (و) قال (في المنهاج) هذا (منقوض بالمتواتر) فإنه أيضاً مروي عنه صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم (ورد بان غاية ما لزم منه تخصيص دليله) هو الحديث المذكور فإن تخصيص المتواتر الكتاب جائز قطعاً للمراد بما روى غيره (والعام المخصوص حجة في الباقي) بالاتفاق فيبقى حجة في أخبار الآحاد قال مطلع الأسرار الإلهية قدس سره لعل مراده بالنقض إبطال كونه على ظاهره لو روى بالنقض بالمتواتر فلا بد من تخصيص وليس تخصيص المتواتر أولى من تخصيص الصحيح بل هو أولى لأن المعنى والله أعلم إذا روى عن حديث في محل الريبة فاعرضوه على كتاب الله لأن صيغة المجهول إشارة إليه وقد علمت الجواب الحق من عدم صحة الحديث فلا حاجة إلى غيره (فتدبر) المميزون (قالوا أولاً الكتاب العام قطعي المتن) لنواتره (ظني الدلالة) لأن العام ظني (والخبر الخاص بالعكس) ظني المتن لكونه خبر واحد غير معصوم قطعي الدلالة لأن الخاص قطعي (فلكل) منهما (قوة من جهة) وقد تعارضوا (فوجب الجمع) فيؤول العام بالتخصيص وفيه أن أخبار الآحاد في الأكثر عامة فعلى فرض ظنية العام الخبر ظني المتن والدلالة فظنه أضعف من ظن الكتاب ومن الضروريات ترجيح الراجح (أقول مع ابتناؤه على ظنية العام) وهي ممنوعة فإنا بينا أنه قطعي (يرد عليه أن قطعية دلالة الخبر ضعيف لضعف ثبوته لأن الدلالة فرع الثبوت) وإذا في الثبوت شبهة ففي الدلالة بالطريق الأولى ففيه شبهتان شبهة في نفس ثبوت الخبر وشبهة في الدلالة (بخلاف قطعية الكتاب) إذ فيه شبهة في الدلالة فقط (فلا مساواة) فلا تعارض فلا جمع بل يقدم الراجح وفيه أولاً أنه منقوض بالعام المخصوص من الكتاب لجرماته فيه وثانياً أن الشبهة

ولا عمل ولا خطأ ولا نسيان أو رفع الخطأ والنسيان عام في نفي المؤثر والأثر حتى إذا تعذر في المؤثر بقي في الأثر بل هو لنفي المؤثر فقط والأثر ينتفي ضرورة بانتفاء المؤثر لا بحكم عموم اللفظ وشموله فإذا تعذر جملة على المؤثر صار مجازاً إماماً عن جميع الآثار أو عن بعض الآثار ولا ترجح الجملة على البعض ولا أحد الأبعاض على غيره (مسئلة) في قوله صلى الله عليه وسلم لا صلاة الا بطهور ولا صلاة الا بفاتحة الكتاب ولا صيام لمن لم يبيت الصيام من الليل ولا نكاح الا بولي ولا نكاح الا بشهود ولا وضوء لمن لم يذكر اسم الله عليه ولا صلاة لجار المسجد الا في المسجد فان هذان في ما ليس منه في صورته فان صورة النكاح

في الدلالة لاجل الشبهة في الثبوت شبهة واحدة في الثبوت بالذات وفي الدلالة بالعرض وكذا في عام الكتاب شبهة واحدة فتعادل بل الخبر الخاص عندهم أقوى لان عام الكتاب واجب التوقف قبل البحث عن المخصص واذا وجد الخبر الخاص ترجح جانب المخصص بخلاف الخبر فالاولى الاكتفاء بمنع الظنية (و) قالوا (تابيا الصحابة خصوصاً) عام الكتاب وهو (وأحل لكم ما وراء ذلكم بلا تنكح المرأة على عمتها ولا على خالتها) رواه مسلم عن أبي هريرة وفيه نوع من الخفاء فان عموم هذه الآية فيما وراء المحرمات المذكورة سابقاً ومنها الاخت على الاخت ويفهم من مفهومها الموافق حرمة الجمع بين المحارم فلم تدخل العمرة على بنت أخيها في ما وراء ذلكم فلا يكون تخصيصاً بل الحديث الشريف لا يحكم ما دل عليه قوله تعالى وأن تجمعوا بين الأختين بالدلالة فافهم (و) خصوصاً قوله تعالى (نوصيكم الله في أولادكم بلا يرث القاتل) رواه الترمذي عن أبي هريرة مرفوعاً ولفظه القاتل لا يرث (ولا يتوارث أهل ملتين) رواه أبو داود وابن ماجه مع زيادة وفيه أن المخصص حقيقة لا يتخذ المؤمنون الكافرين أزلياء لان الميراث من باب الولاية قاله الحديث لا يحكم الآية (و) خصوصاً تلك الآية بقوله صلى الله عليه وسلم (نحن معاشر الأنبياء لا نورث) وفيه أن عموم الأولاد في أولاد المخاطبين وهم الأمة ورسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم ليس مخاطباً بها وما تقدم من أن الرسول داخل في العموم فيما إذا كانت الصيغة عامة لغة والجمع وهو كمن ليس من صيغ العموم فان قلت سيدة النساء فاطمة الزهراء رضي الله تعالى عنها فهمت من هذه الآية حتى سألت الميراث قلت لعل فهمها بقياس أولاده صلى الله عليه وآله وسلم على أولاد الأمة فردده الخليفة بأداء معارضة النص ثم لو سلم العموم فليس هذا من الباب في شيء فان تخصيص خليفة رسول الله صلى الله عليه وسلم إنما كان لأنه كان قاطعاً عنده مثل قطعة الكتاب فانه سمع مشافهة فالتقط فيه فوق القطع من المتوارثات ومن ههنا ظهر لك أن ما قد حجه النصير الخبيث الطوسي في شأن الصديق الأكبر من أنه خصص الكتاب بخبر الواحد في غاية حماقة وبلادته وجهله عصمنا الله وسائر المسلمين عنه وأما تخصيص غيرهم فلا أنه كان مقطوعاً عنه دهم ألم تر أن أمير المؤمنين عمر رضي الله تعالى عنه حين جاءه أمير المؤمنين علي والعباس يتنازعا وفي المجلس أمير المؤمنين عثمان والزبير وسعد رضي الله عنهم سأل القوم وقال للقوم أنشدكم بالله الذي بآذنه تقوم السماء والأرض أن تعلمون أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال لا نورث ما تركناه صدقة قالوا نعم ثم أقبل على أمير المؤمنين علي والعباس أنشد كما بالله الذي بآذنه تقوم السماء والأرض أن تعلم أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال لا نورث ما تركناه صدقة قالوا نعم وقال أمير المؤمنين عمر والله انه أي أبابكر لصديق وبار راشد تابع للحق يعني أنه صادق في رواية الحديث وبار راشد وتابع للحق في العمل بمقتضاه ثم قال لنفسه والله يعلم اني لصديق أي في رواية الحديث بار راشد تابع للحق أي في القضاء بمقتضاه وقال أيضاً والله لا أقضي بينكم بغير ذلك حتى تقوم الساعة هذا كله رواه مسلم في قصة طويلة ومثله في صحيح البخاري وسائر السنن فقد ظهر بذلك أن أجلة الصحابة كانوا عاقلين متيقنين بالحديث المذكور حتى حلفوا فان كانوا سمعوا بأنفسهم كما هو الظاهر فقد تم التواتر فان العقل يحيل التواطؤ على الكذب اذا أخبروا لاسيما بهذه الأيمان الشديدة وان لم يكنوا سامعين بأنفسهم فقد سمعوا من رجال أفادوا خبرهم اليقين فان عدالة هؤلاء الأجلة قطعية فلا يحلفون على قطع أمر فيه ريبه وقد روى مسلم أيضاً عن أم المؤمنين عائشة الصديقة رضي الله تعالى عنها قالت للزوج المطهرات حين أردن طلب الميراث أليس رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم قال لا نورث ما تركناه صدقة وروى أيضاً عن أبي هريرة هذا الحديث وفي رواية له عنه لا يقسم ورثتي ديناراً ما تركت بعد نفقة نسائي وموئنة عاملي فهو صدقة وبالجملة ان قطعته أظهر من الشمس على نصف النهار لا ينبغي أن يرتاب فيه الا من هو شقي بل أشقى القوم وقد عد ابن تيمية الصحابة رواة هذا الحديث فبلغ ثمانية عشر قالوا (وذلك اجماع على التخصيص) قد عرفت أن التخصيص شبهة ورهاء فضلاً

والصوم والصلاة موجودة كالخطأ والنسيان وقالت المعتزلة هو مجمل لتردده بين نفي الصورة والحكم وهو أيضا فاسد بل فساد في هذه الصورة أظهر فإن الخطأ والنسيان ليس اسماء شرعية والصلاة والصوم والوضوء والنكاح ألفاظ تصرف الشرع فيها فهي شرعية وعرف الشرع في تنزيل الأسامي الشرعية على مقاصده كعرف اللغة على ما قدمنا وجه تصرف الشرع في هذه الألفاظ فلا يشك في أن الشرع ليس يقصد بكلامه نفي الصورة فيكون خلفا بل يريد نفي الوضوء والصوم والنكاح الشرعي فعرف الشرع في هذا الاحتمال فكأنه صرح بنفي نفس الصلاة الشرعية والنكاح الشرعي فان قيل فيجتمعت نفي الصحة ونفي

عن الاجماع فان قلت فيثبت صار الاجماع مخصصا لا خبر الواحد قال (وليس تخصيصا بالاجماع) فان المجمعين خصصوا ولم يكن اجماع سابقا على التخصيص (فتفكر قيل) في حواشي مرزا جان على شرح المختصر (انما يتم) ماذا كرتهم من تخصيص الصحابة (للمخصص من قبل بقاطع) وهو ممنوع (أقول لم يخص به) من قبل (والا كان متواترا) اما آية أو خبرا وكلاهما مفقودان (فافهم) فيه أن الملازمة ممنوعة بل يجوز أن تكون تلك الاخبار متواترة وبعد الاتفاق والاجماع على التخصيص ارتفع توفر الدواعي على النقل من اليين فصارت آحادا وقد عرفت كون حديث لا نورث قاطعا وقد عرفت أيضا أن المخصص في الحديثين السابقين الكتاب وهو قاطع (قلنا) لا نسلم أن الأحاديث المذكورة آحاد بل (تلك الأحاديث مشاهير لاجماعهم على العمل بها) فبلغت قوة (في زاد بها على الكتاب) وهي تقيد المطلق قال ولعل المراد ما يعبره ونسخ البعض فان ههنا ليس تقيد المطلق (وهو نسخ عندنا) وليس تخصيصا فيه نوع من الخفاء فانه ظاهر أن لم يكن الحكم سابقا توريت مال النبي صلى الله عليه وسلم ثم رفع وصار صدقة كما يقتضيه سياق الحديث وكذا لم يكن توريت القائل فانه قد ورد في بعض الاخبار أن هذا الحكم من شريعة موسى بقي الى الآن فلا نسخ وهكذا توارث أهل الملتين لم يكن قط في شريعتنا وكذا لم يكن حل الجمع بين النساء المحرمة بعد نزول آية التحريم فالأولى أن يقال ان الاخبار مشاهير فيجوز بها التخصيص كنسخ البعض فتأمل (القاضي) قال (كلاهما قاطعي من وجه) اذ الكتاب قاطعي متنا والخبر قطعي دلالة (ظني من وجه) اذ عام الكتاب مظنون دلالة وخاص الخبر مظنون متنا (فوقع التعارض) ولا ترجيح (فوجب التوقف) أقول لا يلزم من ذلك التوقف بمعنى لا أدري بل أدري (التوقف) وهذا انما يدل لو أراد القاضي بقوله لا أدري الجهل الذي يشترك فيه العامة وهو بعيد بل المراد الجهل الذي لوجود التعارض وغيره من الموجبات التي ليس فيها حظ للعامة وهو لازم البتة فافهم (وأجيب بالمنع) أي بمنع كون عام الكتاب ظنيًا من وجه فان العام قطعي عندنا وهو من قبل مشايخنا (والترجيح) أي أجيب بتسليم التعارض ومنع التوقف لان الجمع مرجح وهذا من قبل النافين فافهم (مسئلة * الاجماع) المشهور والمتواتر (يخص القرآن) لا الاحاديث البعد تخصيصه بقاطع فانه كخبر الواحد (و) يخص مطلقا (السنة) ان كانت من اخبار الآحاد (كتصنيف حد القذف على العبد) فان الكتاب عام لا حرار والعبيد وكتخصيص الاجماع السكوني على تزح ماعز مزم حين وقع الزنجي حديث ان الماء ظهور لا ينحسره شيء رواه الترمذي بالغدير العظيم وتفصيله في فتح القدير وشرح سفر السعادة (والتحقيق) أن الاجماع ليس محصا حقيقة و (أنه يتضمن وجود المخصص ولو بالقياس) فان قلت فعلى هذا القياس مخصص حقيقة مع أنه ظني قلت القياس الذي أجمع على اعتباره قاطع يجوز به التخصيص مع أن شارح المختصر من أصحاب ظنية العام فتأمل فيه وانما لم يكن مخصصا حقيقة (لعدم اعتباره زمن الوحي) في حياته صلاة الله وسلامه عليه وعلى آله وأصحابه لانه لا يتم من غير دخوله وبعد دخوله فقوله حجة قاطعة لا دخل فيه لرأي غيره وهم رضوان الله عليهم لم يكونوا يعملون بأرائهم في الزمان الشريف فلا وجود للاجماع زمن الوحي وهو المراد بعدم الاعتبار لانه غير معتبر مع تحققه فانه فاسد (ولا تخصيص بعده) فلا يكون الاجماع الذي بعد زمن الوحي مخصصا فان قلت قد جوز الشافعية ومنهم شارح المختصر تأخير المخصص فلا بعد في كونه مخصصا بعد زمن الوحي عندهم قلت يجوز والتأخير انما يجوزون الى زمان الحاجة لا مطلقا فتأمل ولا يتوجه على مذهبنا حتى يحتاج الى تكلف الجواب وهذا التضمن تضمن المخصص مثل تضمن الاجماع الناسخ (كما عملوا بخلاف النص الخاص) فانه اجماع رافع لحكم النص (لتضمنه الناسخ) لان الاجماع لا يكون على خطأ (فالفرق بين التخصيص والنسخ به) بأن الاول جائز دون الثاني كما وقع عن أهل الأصول (لا يعود الى أمر معنوي) فان الاجماع نفسه ليس بمخصص ولا ناسخ حقيقة وباعتبار

الكمال أى لا صلاة كاملة ولا صوم فاضلا ولا نكاح مؤكدا تابا فهل هو محتمل بينهما قلنا ذهب القاضى الى أنه مرددين نفي الكمال والصحة اذ لا بد من اضممار الصحة أو الكمال وليس أحدهما بأولى من الآخر والمختار أنه ظاهر في نفي الصحة محتمل لنفي الكمال على سبيل التأويل لان الوضوء والصوم صارا عبارة عن الشرعى وقوله لا صيام صريح في نفي الصوم ومهما حصل الصوم الشرعى وان لم يكن فاضلا كاملا كان ذلك على خلاف مقتضى النفي فان قيل فقوله صلى الله عليه وسلم لا عمل الابنية من قبيل قوله لا صلاة أو من قبيل قوله رفع عن أمتي الخطأ والنسيان قلنا الخطأ والنسيان ليسا من الاسماء الشرعية والصوم والصلاة

التضمن مخصص وناسخ فاطلاق المخصص باعتبار التضمن وفي النسخ اعتبار الحقيقة (كذا في شرح المختصر) مسألة *
القائلون بالمفهوم المخالف خصوصاً بالعموم) وأما مفهوم الموافقة فعندهم مخصص مطلقا ويفهم من اشارات كلام البعض أنه لا يخصص لان العبارة أقوى الا اذا خص بعبارة قاطعة أولا والتحقيق أنه تخصيص مطلقا ان كان جليا والا فكما سبق (ك تخصيص خلق الماء طهورا لا ينجسه الا ما غيروا له أو طعمه أو ريحه) رواه الترمذي بغير الاستثناء وقال صحيح (بمفهوم اذا بلغ الماء قلتين لم يحمل خبثا) رواه أبو داود ولكن يتعريف الخبث ومفهومه اذا لم يبلغ الماء قلتين يحمل الخبث مخصص من عموم الماء ما كان أقل من قلتين وانما خصوص العموم به (لانه ظني مثله فتعارضوا الجمع أولى) من الاهداف فيجمع بتخصيص العام (فان قيل لانسالم المعارضة) بين المفهوم والمنطوق (فان المنطوق أقوى والمفهوم أضعف) فيصدر المفهوم ان كان في مقابلة المنطوق فان اعتبار الراجح أصل متأصل في الباب وما أجيب به من أن العام وان كان أقوى من حيث كونه منطوقا لكنه أضعف من جهة العموم والمفهوم وان كان أضعف من جهة كونه مفهوما لكنه أقوى من جهة الخصوص ففيه ما أورد عليه المصنف في الحاشية أما أولا فلا بد لادخل في المفهوم للعموم والخصوص لان المفهوم انما يثبتونه لانه لولا لا تنفت فائدة التخصيص وفي هذا العام والخاص سواء انتهى وفيه أن دلالة اللفظ على العموم أضعف من دلالة اللفظ على الخصوص فدلالة اللفظ على المفهوم الخاص تكون أقوى من جهة أنه خاص والاستدلال باتفاء الفائدة لا ينافي هذا وأما ثانياً فلا بد غاية ما لزم منه وجود القوة من وجهه في المفهوم من جهة الخصوص لكن هذه القوة لا تبلغ قوة المنطوق فلا مساواة في درجة الظنية أصلا (قلنا مساواتهم ما ظنا) أى مساواة العام والمخصص في قدر الظنية بعدم مساواتهم في أصل الظن (ليس شرطاً للتخصيص للاتفاق عليه) أى على التخصيص (بخبر الواحد للكتاب كذا في شرح المختصر أقول لا يخفى أنه) أى عدم اشتراط المساواة في قدر الظن (ترجيح المرجوح وهو خلاف البديهة) فان قلت فاصنع للاتفاق على التخصيص بخبر الواحد عام الكتاب قال (أما حديث التخصيص بحديث الواحد) عام الكتاب (فلا يرد علينا ما تقدم من التخصيص) بالقاطع فصيره ظنيا فاعتدلا وأما بدون تقدمه فلا يجوز عندنا فلا اتفاق فان قلت هب العام يصير ضعيفا بالتخصيص لكن لا يبلغ ضعف خبر الواحد قلت كلا وقد يناسب أن دلالة العام المخصوص تعادل دلالة القياس أو أضعف منه فكيف لا يكون أضعف من خبر الواحد (و) قال (في التحرير والتحقيق) في الجواب (أن مع ظنية الدلالة فيهما) أى العام والمفهوم (يقوى ظن الخصوص لغلبته في العام) ففي العام ضعف من وجهين وفيه نظر ظاهر لان الشبهة في دلالة العام عندهم ليست الا من جهة غلبة الخصوص فيه وغير هذه الشبهة لاشبهة في العام فهذه الغلبة تصير دلالة العام عندهم ظنية محتملة للخصوص فبأى شئ يقوى ظن الخصوص وأيضاً يرد عليه ما قال المصنف (أقول الغلبة لو أفضى) الى ظن الخصوص (فانما يقضى ظنا ضعيفا) أى احتمالا مرجوحا (على خلاف الوضع لا الغلبة) أى غلبة ظن الخصوص وهذا الاحتمال لا يخرج المنطوق عن المنطوقية فلا يصير مثل المفهوم في الضعف (ألا ترى الاختلاف في العام في القطع والظن) مع الاتفاق في أصل الدلالة على العموم (و) الاختلاف (في المفهوم في الظن وعدمه) فالمفهوم ضعيف عن العام لم يفهمه كثير من المهرة (فلا يظن) الخصوص (الا ظنا ضعيفا) والظن لا يغنى من الحق شيئا (ثم أقول لا يبعد أن يقال) في الجواب (العام عندهم كان مظنونا لاحتمال المخصص) المطلق الناشئ عن غلبة وقوع التخصيص (فلما ظن المخصص) الخاص وهو المفهوم (اشتد ضعفه) لصيرورة الاحتمال مظنونا (فحينئذ يعمل المخصص لوجود المساواة فتأمل) وهذا أيضا غير خال عن المناقشة لانا لا نسلم وجود ظن المخصص بل يبطل عموم العام لكونه منطوقا وهذا الظن وهذا لأن الضعيف يضمحل عند القوى فافهم ولك أن تحيى بان العام وان كان منطوقا لكن قائلوا المفهوم يوجبون التوقف الى

من الاسماء الشرعية وأما العمل فليس للشرع فيه تصرف وكيفما كان فقوله صلى الله عليه وسلم لا عمل إلا بنية وقوله إنما الأعمال بالنيات يقتضى عرف الاستعمال نفي جدوام وقائده كما يقتضى عرف الشرع نفي الصحة في الصوم والصلاة فليس هذا من المجملات بل من المألوف في عرف الاستعمال قولهم لا علم إلا ما نفع ولا كلام إلا ما أفاد ولا حكم إلا الله ولا طاعة إلا له ولا عمل إلا ما نفع وأجدي وكل ذلك نفي لما لا ينتفى وهو صدق لأن المراد منه نفي مقاصده ((دقيقة)) القاضى رحمه الله أعماله جعل اللفظ مجملاً بالاضافة الى الصحة والكمال من حيث أنه نفي الاسماء الشرعية وأنكر أن يكون للشرع فيها عرف يخالف

البحث عن المخصص فإلم يغلب على الظن أولم يتيقن انتفاء المخصص ببقى مثل المجمل غير مفيد شيئاً فإذا ظن المخصص ثبت هذا لعدم صلاح العام معارضة وقوى الخصوص فتدبر فيه فإنه انما يتم إذا كان المفهوم خاصاً حتى لا يتوقف فيه ((مسئلة*))
فعل الرسول عليه وعلى آله وأصحابه الصلاة و (السلام بخلاف العموم كما لو قال الوصال في الصوم حرام على كل مسلم ثم فعل) يعنى فيما إذا كان الصيغة بحيث يدخل هو صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم في عمومها لغة لا ما لا يدخل نحو الوصال حرام على أمتي أو مشكوك الدخول نحو بوصيكم الله في أولادكم فإنه ليس هذه العبارة دالة على دخوله في الخطاب فعلى هذين التقديرين لا يكون الفعل مخصصاً أما في الأول فظاهر وأما في الثاني فلأنه يحمل على معنى لا يدخل فيه هو فافهم (مخصص) لكن ينبغي على مذهبن أن يقيدهما إذا كان موصولاً والافناسخ نسخ البعض (فان ثبت وجوب التأسى) في ذلك الفعل (بدليل خاص كان) هذا الفعل (نسخ العام) إذا احتمل هذه الصورة المقارنة (أما دليل التأسى عموماً) في نحو لقد كان لكم في رسول الله أسوة حسنة ونحو فاتبعوني يحجبكم الله ونحو لو كان موسى حياً لما وسعه إلا اتباعى (فقبل مخصص بالاول) وهو العام (فلا يلزم على الأمة الاقتداء به في الفعل وقيل لا يصير) الاول (مخصصاً بل يجب الاتباع) في الفعل وعلى هذا يلزم أن يكون الفعل مع هذا الدليل ناسخاً للعام مع تقدمه عليه في بعض العمومات (وقيل بالوقف) فلا يعمل حتى يقوم الدليل من خارج (المخصص التخصيص أولى للجمع) وان لم يخص بطل العام بالكلية وعلى تقدير كونه متأخراً ينبغي أن يكون ناسخاً فأنزل (ولنا في الفعل أولى فإنه مع دليل الاتباع أخص) والخاص أقوى من العام فيعمل به (وفيه ما فيه) لأنه إذا ضم مع دليل الاتباع يكون أخص لكن وجوب الضم من أين لم لا يجوز أن يضم مع العام فيخص دليل الاتباع والحق في هذه المسئلة أنه ان كان دليل التأسى مقدماً على نزول العام والعمل بخلافه فدليل التأسى منسوخ فيه وان كان مقارناً فيخص فلا وجه للقول الثاني في صورتين وان كان دليل التأسى مؤخراً فيجتمعا الخلاف فان المقدم يصلح قرينة التخصيص عند دلالة قرينة على عدم الانتساع والله أعلم (وسأأتى مفصلاً في السنة ان شاء الله تعالى ((مسئلة*)) التقرير) هو السكوت عند رؤية فاعل يفعل الفعل مع القدرة على المنع (مخصص) لذلك الفاعل (عند الشافعية مطلقاً) سواء كان مقارناً أو متأخراً (وعند الحنفية ان كان العلم) بالفعل (في مجلس ذكر العام) فمخصص (والا) يكن في المجلس بل متأخراً عنه (فتسخ لنا أن السكوت) عند العلم (دليل الجواز عادة) لأن عادته الشريفة النهى عن المنكر فهو كالنص على الجواز فهو مخصص عند الشافعية مطلقاً وعندنا أن تأخر فناسخ وان قارن فمخصص (ثم ان ظهر علة مشتركة) بين الفاعل وغيره (تعدي) الحكم (الى غير الفاعل المشارك بالقياس أو بحكمى على الواحد حكمى على الجماعة) وقد تكلم عليه بعض شراح المنهاج وقد بينا سابقاً أن معناه ثابت ثم ان تعدي الحكم بالقياس عند تأخر التقرير غير ظاهر فإنه يلزم حينئذ تعليل النسخ بالحكم بالقياس إلا أن تكون العلة مفهومة لغة أو عرفاً للشارع قطعاً ان جوز نسخ العبارة بالدلالة (والا) يظهر علة مشتركة (فالمختار عدم التعدية) لأن التعدية من غير جامع غير معقول (قال السبكي) من الشافعية (المختار عندنا التعميم) مطلقاً (وان لم يظهر الجامع مالم يظهر ما يقتضى التخصيص) بذلك الفاعل (وذلك لقوله) صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم (حكمى على الواحد الخ قلنا ذلك) الحديث (مخصوصاً بجماعاً علم فيه عدم الفارق) لاختلاف المكلفين في بعض الاحكام (وههنا لم يعلم) عدم الفارق لأن الكلام فيما لا يعلم فيه الجامع (بل علم أن عموم العام يمنع ثبوت حكم ذلك الفاعل في غيره) من المكلفين (والا) يكن مخصوصاً بجماعاً علم فيه الجامع ويكون التقرير عاماً مطلقاً (كان التقرير نسخاً مطلقاً) اذ لم يبق تحت العام فرد في صورة وجود العلة أو عدمها فان قلت لعله يكون في بعض الافراد علة مانعة عن ثبوت حكم التقرير قلت الكلام ليس في الامر الخارج بل في نفس التقرير

الوضع فلزمه اضمار شيء في قوله عليه السلام لا صيام أي لا صيام مجزئاً صحيحاً أو لا صيام فاضلاً كاملاً ولم يكن أحد الاضمارين بأولى من الآخر وأما نحن إذا اعترفنا بعرف الشرع في هذه الالفاظ صار هذا النفي راجعاً إلى نفس الصوم كقوله لا رجل في البلد فإنه يرجع إلى نفي الرجل ولا ينصرف إلى الكمال الإبريقية الاحتمال (مسئلة) إذا أمكن حمل لفظ الشارع على ما يفيد معنيين وجهه على ما يفيد معنى واحداً وهو مرددينهما فهو مجمل وقال بعض الأصوليين يترجح حمله على ما يفيد معنيين كما لو دار بين ما يفيد وما لا يفيد يتعين حمله على المفيد لأن المعنى الثاني مما قصر اللفظ عن إفادته إذا حمل على الوجه الآخر

والعموم كذا في الحاشية لقائل أن يقول ان تخصيص الحديث بما ذكرتم تخصيص من غير محصن وما ذكرتم من اختلاف المكلفين فانما يقتضي التخصيص بما علم فيه فارق فهو يلتزم النسخ الأفيما علم فيه فارق فعند عموم الشريعة يصلح قرينة ارادة العموم من الواحد وعلى هذا ينبغي أن يكون الخطاب لواحد من الأمة خطاباً للكل بهذا العموم كما نقل عن الحنابلة لكن شرعا الامناع (فافهم) مسئلة * فعل الصحابي العادل العالم بخلاف العموم بعد العلم به (مخصص عند الحنفية والحنابلة) فان قلت المشهور في كتب أكثر المشايخ أن تأويل الراوي ليس حجة وقد صرح به الزيلعي في شرح الكزبي مواضع عديدة قلت المراد هناك حمل الراوي الحديث أو الآية على أحد المحامل كافي المشترك أو الخفي وأما عمله على خلاف الظاهر فهو قرينة ارادته باتفاق مشايخنا وسيوضح الفرق في بحث السنة ان شاء الله تعالى فافهم ثم القول بالتخصيص مشكل بل المطابق لقواعدهم على تقدير كون فعله المخالف للعام حجة أن يحمل على الأعم من النسخ والتخصيص (خلافاً للشافعية والمالكية) فيعمل بعموم العام ويترك اقتداء الصحابي وهذا مشكل على رأيهم من التوقف في العام قبل البحث عن المخصص فإنه إذا وجد عمل الصحابي خلاف العموم احتمل عند العقل وجدان المخصص فان من القطعيات أن عمله لا يكون إلا عن حجة شرعية في زعمه لأن العمل من غير حجة معصية قد عصمهم الله عن ذلك فينبغي أن يتوقف فيه حتى يعلم فساد حجة فتأمل (لنا أنه) أي عمل الصحابي (دليل الدليل) على التخصيص لأنه بعد عمله لا يترك العمل بالعام إلا بدليل يدل على التخصيص ولما كان عارفاً باللغة لا يخطئ فصار هذا العمل بمنزلة قوله هذا العموم مخصوص فيخص به كالأججاع ثم هذا انما يدل على أن المعمول الخاص وأما أن العام مخصوص فلا يدل عليه بخصوصه بل يحتمل أن يكون منسوخ البعض ولهذا زاد في التحرير وقال فيحمل على التخصيص لأنه أهون من النسخ فتأمل فيه فإنه موضع تأمل (قيل) أنه دليل الدليل لكن (ظناً قطعاً) والظن لا يكفي بخلاف الأججاع لأنه دليل الدليل قطعاً بخلاف عمله خلاف النص المفسر فإنه لا مسأغ للتأويل فيه قطعاً من مقطوع العدالة فتعين النسخ (أقول لا يجب القطع) في المخصص (كمفهوم خبر الواحد) هذا يتم الزاماً ولا يتم على أصولنا لأن العام قطعي إلا إذا خصص الدعوى بالعام المخصوص البعض فان قلت هذا الظن يجوز أن يكون ضعيفاً من العام المخصوص فلا يصلح قلت كلا فان حجة الصحابي ما قرينة جرتية مخصصة أو كلام مخصص أو نسخ أو قياس وهذا العام أضعف من الكل كما مر مراراً فان قلت حينئذ يلزم تقليد المجتهد للصحابي قال (ولا يلزم تقليد المجتهد لأنه) أي التخصيص (عن دليل) مخصص (مخصوص) دال عليه عمله (وان دل اجبالاً على المخصص حقيقة قيل) في رده (الحق أن الاعتقاد بان ههنا دليلاً) مخصصاً (اجبالاً) حال كون الاعتقاد مجحلاً (لا يكفي) لعمل المجتهد (ما لم تحصل معرفته بعينه) وإذا لم يكف لم يبق إلا التقليد (أقول) هذا (منقوض) بالأججاع فإنه لا يتوقف تخصيصه على معرفة المخصص بعينه) وما ذكره القائل من عدم كفاية الاعتقاد الاجمالي دعوى من غير حجة فلا تسمع (فتأمل) فيه الشافعية والمالكية (قالوا أولاً ولا العموم حجة وفعله ليس بحجة) فلا تعارض فلا تخصيص (قلنا) عدم حجية فعله (ممنوع) كيف وفعله لما كان دالاً على المخصص وجب اعتباره (و) قالوا (ثانياً الوصح) فعله مخصصاً (لم يجز مخالفة صحابي آخره) لأنها مخالفة حجة واجبة العمل (وقد جاز) خلاف الآخرياء (اتفاقاً قلنا) لا نسلم الملازمة وفعله انما كان واجب العمل مادام ظن دلالة على المخصص باقياً وعند مخالفة صحابي آخر لم يبق كيف (هو دليل العدم) أي عدم المخصص لأن الظاهر أنه لو كان لعلمه وعمل بمقتضاه لأن المخصص يكون ملاصقاً (والظن) يدفع (بالظن) فتساقط وبقى العام كما كان (تأمل) لعل وجهه انه ان جاز الخطأ في زعم المخصص مخصصاً فلا يكفي غلبه الاجمالي فتأمل فيه (مسئلة * افراد فرد من العام بحكمه) أي بحكم العام الموافق له (لا يخصصه الا اذا كان له مفهوم) مخالف (عند قائله) كافر افراد موصوف بصفة أو معلق بشرط كما في حديث

فعله على الوجه المفيد بالإضافة إليه أولى وهذا فاسد لان جملة على غير المفيد يجعل الكلام عبثا ولغو ويجل عنه منصب رسول الله صلى الله عليه وسلم أما المفيد لمعنى واحد فليس بلغو وكلماته التي أفادت معنى واحدا عليها أغلب وأكثرها يفيد معنيين فلا معنى لهذا الترجيح (مسئلة) ما أمكن جملة على حكم متجدد فليس بأولى مما يحمل اللفظ فيه على التقرير على الحكم الاصلى والحكم العقلي والاسم اللغوي لان كل واحد محتمل وليس جل الكلام عليه رداله الى العبث وقال قوم جملة على الحكم الشرعى الذى هو فائدة خاصة بالشرع أولى وهو ضعيف ان لم يثبت أن رسول الله صلى الله عليه وسلم لا ينطق بالحكم

القلتين (مثاله أعيانها بديع فقد طهر) رواه أحمد (مع قوله) صلوات الله وسلامه عليه وآله وأصحابه (في شاة) أم المؤمنين (ميمونة) رضى الله عنها (دباغها طهورها) قد أنكر المخرجون هذا اللفظ في شاة أم المؤمنين بل في قرية كما رواه أحمد عن سلمة أن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم جاء في غزوة تبوك على أهل بيت فاذا قرية معلقة فسال الماء فقالوا له يا رسول الله انها ميتة فقال دباغها طهورها والذي ورد في شاة أم المؤمنين ميمونة ما رواه الشيخان هـ لا أخذتم اهابها فدنغموه فانتفعم فقالوا انها ميتة فقال انما حرم أكلها (خلاف الأبي ثور فيختص) الاهاب (عنده بالشاة) في رواية (أوبى يؤكل لحمه) في رواية أخرى لعل وجهه اعتبار المفهوم الموافق فيخرج ما وراءه (لنا) انه (لا تعارض) وهو ظاهر ولا تخصيص بدون التعارض أبو ثور وأتباعه (قالوا) أى للفرد المفرد من العام (مفهوم) مخالف يعارضه (المفهوم يخص العموم قلنا) لانسلم المفهوم المخالف فانا نكره رأساو (لوسلم) ثبوت المفهوم (فهو) أى اعتبار المفهوم ههنا (فرع ثبوت مفهوم اللقب وهو رد) عند القائلين بالمفهوم أيضا وما قيل يجوز أن يكون افراد بعض الافراد موجبا لمفهوم العدد اذ نزاع أبي ثور يعم الكل فلا يتشبه هذا الجواب هناك فليس بشئ لان تلك المواضع متفقة التخصيص عند القائلين بالمفهوم فلا يحتاجون الى الجواب وما قيل ان الكلام أن نفس الافراد مخصص أم لا فيرد عليه أن دليل أبي ثور لا ينطبق حينئذ فتأمل (مسئلة * رجوع الضمير الى بعض) أفراد (العام ليس مخصصا عند الجمهور) من الخفية والشافعية واختاره الأمدى (مثل) قوله تعالى (والمطلقات) يترصد بأنفسهن ثلاثة قروء (مع) قوله تعالى (وبعولتهن) أحق برذهن فان الكريمة الأولى تعم الرجعات والبواثن والضمير في الثانية للرجعات فقط (وقال أبو الحسين) المعتزلى (وامام الحرمين) تخصيص قيل وعليه أكثر الخفية وبعض الشافعية وبعض المعتزلة (كذا في التيسير (وعزى الى) الامام (الشافعى) أيضا (و) قال (في التحرير وهو الأوجه وقيل بالوقف وهو المختار في الحصول) واعلم أن في التمثيل بالآيتين نظرا فان الضمير في الثانية يرجع الى المطلقات كلها وان كانت مطلقة بثلاث وكانت الرجعة مباحة في كل طلاق ثم نسخت بشرع البائنة والدليل عليه ما روى أبو داود والنسائى والبيهقى عن ابن عباس والمطلقات يترصد بأنفسهن ثلاثة قروء الى قوله تعالى (وبعولتهن) أحق برذهن وذلك أن الرجل كان اذا طلق امرأته فهو أحق برجعته وان طلقها ثلاثا فنسخ ذلك فقال الطلاق مرتان فامسالك بمعروف أو تسريح باحسان ثم على هذا يكون قوله تعالى (وبعولتهن) الخ منسوخ البعض فيبقى الرجعة فيما وراء الناسخ والنسخ ليس الا فيما فوق الاثنين والخلع فيلزم أن يكون ما وراءهما من المطلقات راجع فلا يكون واحد غير مالى باثنا وتصرف الزوج لا يعتبر من غير اعتبار الشارع فثبت حينئذ قول الشافعى رحمه الله تعالى ان الكنايات غير بائنة الا أن يقال ان الخلع مشروع باثن وليس الا البيونة بالعوض المالى فدل بمفهومه الموافق على صحة البيونة من غير مال فنسخ تلك الآية في البائنة الواحدة لكن هذا اذا جوزا نسخ العبارة بالدلالة هذا والله أعلم بأحكامه (أقول وهو) أى الوقف (الأشبه) بالحق (لان الضمير يرجع الى اللفظ باعتبار مدلوله المراد) وهو ظاهر فان خصص العام ورجع الضمير الى الباقي يكون الضمير على حقيقته لانه عائد الى المدلول المراد باللفظ العام وان كان العام مجازا وان لم يخص ورجع الى البعض يصير الضمير مجازا والعام حقيقة (فالتخصيص في الأول لا يستلزم التخصيص في الثانى) لانه باق على الحقيقة وهو الرجوع الى المعنى المراد (كالعكس) أى كما أن التخصيص في الثانى لا يستلزمه في الأول فأحد المجازين فقط لازم من غير تعيين (فلا ترجيح) لأحدهما فيجب الوقف (وما قيل الظاهر أقوى دلالة) من الضمير فالتجوز في الضمير راجع عليه في الظاهر (ففيه أن الضمير أعرف فانه يقيد أنه هو) فاستوى الترجيحان فوجب التوقف (فتدبر) وهذا غير واف فان الأعرافية لا توجب قلة التجوز بل الظاهر أقوى يتجوز فيه قليلا بالنسبة الى المضمرة فانه يكفي فيه ذكر المرجع ضمنا وتقديرا وقد تقام الشهرة مقام الذكر وهذه

العقلي ولا بالاسم اللغوي ولا بالحكم الاصلى فهذا ترجيح بالتحكم مثاله قوله صلى الله عليه وسلم الاثنان فافوقهما جماعة فانه
يحتمل أن يكون المراد به انه يسمى جماعة ويحتمل أن يكون المراد به انعقاد الجماعة أو حصول فضيلتها ومثاله أيضا قوله صلى الله
عليه وسلم الطواف بالبيت صلاة اذ يحتمل أن يكون المراد به الافتقار الى الطهارة أى هو كالصلاة حكما ويحتمل أن فيه دعاء كما
في الصلاة ويحتمل أنه يسمى صلاة شرعا وان كان لا يسمى في اللغة صلاة فهو مجمل بين هذه الجهات ولا ترجيح (مسئلة)
اذا دار الاسم بين معناه اللغوي ومعناه الشرعي كالصوم والصلاة قال القاضي هو مجمل لان الرسول عليه السلام ينطق بالعرب

تجوزات فالضمير أخرى بالتجوز ويبقى العام على عموميه الجمهور (قالوا الثاني) أى الضمير (مجاز) البتة (لانه مخصوص ولا يلزم
منه التجوز في الأول) فيبقى على عموميه (وفيه أن مخالفة الضمير للرجع سبب للتجوز اتفاقا) لانه موضوع بازاء المرجع فاذا خالف
جازعنه (لكن المخالفة تتصور على وجهين أحدهما أن يراد به غير ما أريد بالرجع) وان كان مجازا فيه (وثانيهما أن يراد به غير
ما وضع له المرجع وان لم يكن) الموضوع له (مراد او بناء كلامكم) أيها المستدلون (على الثاني) أى على كون سبب التجوز
المخالفة الثانية فان المجازية في الضمير لازم البتة على هذا التقدير لانه غير راجع الى العموم الموضوع له المرجع (والظاهر) هو (الأول)
أى كون سبب التجوز مخالفة المراد وعلى هذا لزوم المجازية فيه ممنوع بل اذا خص العام ببقى الضمير حقيقة لرجوعه الى المراد
بالرجع فتدبر امام الحرمين ومن تابعه (قالوا حقيقة الضمير تقتضى الاتحاد) بينه وبين المرجع (فيلزم من خصوصه مع عموم
الرجع المخالفة) بينهما هذا خلف (أقول) في الجواب (اللازم) مما ذكر (وا) مجازية أحدهما (من العام أو الضمير لا على التعيين
لا تخصيص العام على الخصوص) لان غاية ما لزم من المخالفة مجازية الضمير مع بقاء العام على الحقيقة ومن التخصيص كونه حقيقة
والعام مجازا ولا أولوية فافهم (وأما الجواب كما في شرح المختصر بأنه) أى الضمير (كعادة الظاهر) ولا يلزم من التجوز في الثاني
التجوز في الأول ولا يعد هذا مخالفة فكذا الضمير لا يعد مخالفا اذا رجع الى البعض (فلا يخفى ما فيه لا لما في شرح الشرح من أنه
ينع ذلك) أى كونه كعادة الظاهر لانه مقابلة المنع بالمنع كذا في الحاشية (بل لما في شرح التلخيص من أن ظاهر الضمير
اعادة) بعينه فرجوعه الى البعض تلزم المخالفة قطعاً (دون الظاهر) فانه ليس باعادة فلا مخالفة فتدبر ولك أن تحجب باناسلنا
المخالفة وغاية ما لزم منه مجازيته ولا عابئة لان مجازية أحدهما متعين والضمير يكره فيه التجوز من الظاهر فيتحمل ويبقى الظاهر
على الحقيقة ولك أن تقر كلام شارح المختصر بأن مقصوده أنه كعادة الظاهر في أنه عين الأول حقيقة ولا يكون التجوز فيه
قرينة التجوز في الأول فكذا الضمير فافهم (مسئلة * القياس مخصص عند الأئمة الأربعة) على ما يشهد به مسائلهم الفرعية
(والأشعرى وأبى هاشم وأبى الحسين) المعتزلين (الأن عندنا) يخص (بعد التخصيص بغيره) لان مخصوص البعض ظنى عندنا
بخلاف ما قبل التخصيص فانه قطعي لا يصلح القياس بغيره خلافا للنافين فان قلت القياس انما يكون بنظر المجتهد فلو كان
مخصصا يلزم تراخي المخصص قال لانسلم أن القياس مخصص حقيقة (وانما هو مظهر) له والمخصص حقيقة هو النص (فلا يلزم
التراخي) قال في الحاشية هذا مسلم اذا كان أصله مخرجا أو ما اذا لم يكن مخرجا فلو كان مظهرا لكان ينبغي أن يخص به العموم
ابتداء ووجه الملازمة بالقياس على عمل الصحابي فانه مخصص ابتداء ولك أن تقول ان اظهار القياس مبنى على عدم معارضة
النص القطعي الدلالة آياه كما سيأتى ان شاء الله تعالى في شروط القياس وههنا العام اذا كان غير مخصوص بنص قاطع مخالف
للقياس فيبطل القياس فلا يصلح مظهرا على أن عمل الصحابي دال على أنه هنالك قرينة حالية مخصصة وهو الظاهر أو سمع نصا ناسخا
بخلاف ما نحن فيه وبهذا يتدفع ما قيل ان عمل الصحابي خلاف العام انما يكون مخصصا لكون حجته مخصصة ويحتمل أن يكون
حجته القياس فثبت تخصيص القياس ابتداء وجه الدفع أن عدالة الصحابي مرشدة الى أنه لا يرتكب العمل بخلاف النص القاطع
الابعد قطعية التخصيص بقرينة حالية أو مقابلة لبقية ورأيه فتدبر ثم ههنا الشكال آخر هو أن هذا انما يتم اذا كان النص
الأصل مقارنا للعام على رأينا وهو غير لازم بل يجوز تخصيص المخصوص البعض ثانيا من غير ملاحظة مقارنته الأصل العام
والجواب أن هنالك عمل بأرجح الدليلين عند المعارضة فان القياس أرجح في الدلالة من العام المخصوص كما تقدم وقد عارضه فيعمل
به ويترك العام بقدره وهو المعنى من التخصيص لأن هذا القياس أو أصله قرينة على أن المراد به البعض وكيف يصلح قرينة
ما لا يعلم وجوده عند الخطاب فتدبر (وقال ابن شريح) من الشافعية (ان كان) القياس (جليا) يخص والا لا (وقيل

بلغتهم كما يناطتهم يعرف شرعه ولعل هذا منه تفرع على مذهب من ثبت الاسامي الشرعية والافهم منكر للاسامي الشرعية وهذا فيه نظر لان غالب عادة الشارع استعمال هذه الاسامي على عرف الشرع لبيان الاحكام الشرعية وان كان أيضا كثيرا ما يطلق على الوضع اللغوي كقوله صلى الله عليه وسلم دعى الصلاة أيام أقرائك ومن باع حراً ومن باع نجراً فحكمه كذا وان كانت الصلاة في حالة الحيض وبيع النجس والحمل لا يتصور الا بموجب الوضع فأما الشرعي فلا ومثال هذه المسألة قوله صلى الله عليه وسلم حيث لم يقدم اليه غداءني اذا أصوم فانه ان حمل على الصوم الشرعي دل على جواز النية نهرا وان حمل

ان كان أصله مخرجا من ذلك العموم) جاز تخصيصه والا لا (وقيل) يخصص (ان كان أصله مخصصا) للعام (أو ثبت العلة بنص) من الكتاب أو السنة (أو إجماع أو ظاهر قرينة جزئية) على ترجيح القياس (والا) يكن شيء من هذه الاشياء (فالعمل بعموم الخبر) واجب (واختاره ابن الحاحب) من المالكية (والجبائي) من المعتزلة (يقدم العام مطلقا) سواء كان مخصوصا من قبل أو لا ولا يرى صحة تعليل المخصص أيضا (والقاضي والامام توقفا) في العمل الى أن يظهر الترجيح (و) الامام حجة الاسلام (الغزالي) يأخذ (بأرجح الظنين) ان كان في القياس يخصص به وان كان في العام يترك به (وان تساوى بالوقف) لازم (لنا الاشتراك في الظنية) ثابت (والتفاوت) في الظنية قوة وضعفا (غير مانع) من التخصيص (لرجحان الجمع) بين الدليلين فانه أولى من الاهداف والتخصيص وان كان مرجوحا لكن يرجح لاستلزامه الجمع (كما تقدم في التخصيص بالمفهوم) وفيه إشارة الى دفع ما يتوهم وروده من أن العام وان كان ظنيا لكن الظن الحاصل به فوق الحاصل بالقياس ثم هذا الدفع ليس بشيء فان تقديم القوى على الاضعف أصل متأصل وبديهي ولعله يكون مجمعا عليه وأما رجحان الجمع فلا يفيد القوة في التخصيص فانه بعد ثبوت المعارضة والكلام فيه فانه لا تعادل والتعارض فرعه ولهذا يقدم الترجيح على الجمع في التعارض فتدبر والحق أن يقال دلالة القياس راجحة أما عندنا فلا أن الكلام في مخصوص البعض وقد تقدم أن دلالة اضعف من القياس وغير المخصوص لا يجوز تخصيصه أصلا وأما عند غيرنا فلا أن العمل به قبل البحث عن المخصص لا يجوز عندهم بخلاف القياس فان العمل به لا يتوقف على البحث بالمعارض فهو أقوى من العام فافهم هكذا ينبغي أن يفهم هذا المقام (فاندفع ما قيل) في رد تخصيص غير منصوص العلة (العلة المستنبطة اما راجحة) على العام (أو مساوية) له (أو مرجوحة) عنه (فالتخصيص على احتمال) هو راجحة العلة (دون احتمالين) آخرين (والواحد نصف الاثنين) والراجح الاغلب (فالراجح العدم) للتخصيص لكونه على احتمالين وجه الاندفاع أن لا نسلم أن التخصيص على احتمال واحد فان رجحان الجمع يوجب أن يكون على احتمال المساواة أيضا بل على المرجوحية أيضا وردد عليه ما مر من أن تجوز تخصيص الاقوى بالأضعف مكابرة ورجحان الجمع انما هو عند التعادل فالحق في الجواب ما قدمه أن القياس راجح على العام المخصوص عندنا وعلى العام مطلقا عند غيرنا فتدبر (على أنه يوجب بطلان التخصيص مطلقا) سواء كان بالقياس أو النص أو قرينة أخرى لان التخصيص لكل مخصص اما راجح أو مساو أو مرجوح الخ ولا يبعد أن يقال المظنة لا تعارض المثنة فان التخصيص واقع بخلاف التخصيص بالقياس المستنبط العلة فتأمل (أقول وأيضاً الاعتبار) في الاغلبية (لغلبة الأفراد) فإيا يكون أفرادها أغلب فهو أرجح (للالغلبة الاحتمال والثاني) أي غلبة الاحتمال (لا يستلزم الاول) أي غلبة الأفراد (كلامكان مع الوجوب والامتناع) فان أفراد الاول أكثر من الآخرين مع كونهم ما احتمالين فيجوز أن يكون أفراد العلة الراجحة أكثر ويكون الترجيح للتخصيص (فافهم وتسل ابن الحاحب بان القياسات اذا كانت كذلك) أي منصوص العلة أو مجمعا عليها أو كان أصله مخرجا (نزلت منزلة نص خاص) معارض للعام (فيخصص به الجميع) بينهما وكذا اذا كانت قرينة مرجحة للقياس لان العمل بالراجح واجب وهذا لا يرد في التخصيص استدعاء على رأينا لأنه وان كان بمنزلة نص خاص لكنه بمنزلة مظنون الدلالة والعام قطعي فيضمحل القياس في مقابله فافهم (ولا يخفى أنه لا يدل على عدم التخصيص بغيرها) من الأقيسة (فعمل ذلك بعدم الدليل على جواز التخصيص) بغيرها وكل ما عدم فيه دليل يجب نفيه (وهو غير سديد لان عدم النظر بالدليل لا يدل على عدمه في الواقع ولا على عدم المدلول) فيه (أقول على أن الجمع) بين الدليلين حين التعارض (هو الدليل مطلقا) سواء كان كذلك أم لم يكن (فان القياس دليل مطلقا) سواء كان علة مستنبطة أو منصوصة فيجب الجمع بينه وبين العام وقد تقدم ما فيه ردا وأحكاما (واحتج الجبائي أولاً بأن القياس

على الامسالك لم يدل وقوله صلى الله عليه وسلم لا تصوموا يوم النحر ان جل على الامسالك الشرعى دل على انعقاده اذ لو لا مكانه لما قيل له لا تفعل اذ لا يقال للاعنى لا تبصر وان جل على الصوم الحسى لم ينشأ منه دليل على الانعقاد وقد قال الشافعى لو حلف أن لا يبيع الخمر لا يحنث ببيعه لان البيع الشرعى لا يتصور فيه وقال المزنى يحنث لان القرينة تدل على انه أراد البيع اللغوى والمختار عندنا أن ما ورد فى الاثبات والامر فهو للعنى الشرعى وما ورد فى النهى كقوله دعى الصلاة فهو مجمل ﴿ (مسئلة) اذا دار اللفظ بين الحقيقة والمجاز فاللفظ للحقيقة الى أن يدل الدليل أنه أراد المجاز ولا يكون مجملا كقوله رأيت اليوم جارا

أضعف من الخبر) لان القياس يتوقف على أمور كثيرة من حكم الاصل وعلته ووجودها فى الفرع وخلوها عن المعارض والكل مظنونة فيها شبهة بخلاف الخبر فان الظن فيه فى شيئين السند والدلالة (فلو خص به) الخبر (لزم ابطال الأقوى بالأضعف) وهو خلاف المعقول (والجواب أن كلاما من المقدمتين) من ضعف القياس ولزوم ابطال الأقوى بالأضعف (ممنوع) أما الاول فلما سيجى فى السنة ان شاء الله تعالى كيف وقد ينسأ سابقا أن ضعف العام المخصوص لا جل توقف افادته على حكم المخصص المقارن لتعليقه المورث للشبهة فهو أضعف من الحكم الثابت بالتعليل وغير المخصوص أقوى البتة لاشك فيه ولا يجوز تخصيصه به وأما عند غيرنا فهو لا يعمل به الا بعد البحث عن المخصص بخلاف القياس فتأمل وأما الثانى فلان التخصيص ليس ابطالا بل جمعا وان أراد بالابطال ما يعمه فيمنع بطلانه وفيه أنه أريد هذا والمنع مكابرة لان تغير الأقوى بالأضعف خلاف المعقول والجمع ليس الا اذا ثبت التعارض والأضعف لا يعارض الأقوى فتدبر (و) الجواب (ثالثا) وانما قال ثالثا لان الاول منحل الى جوابين (منقوض بتخصيص خبر الواحد الكتاب) فانه أقوى منه (و) تخصيص (المفهوم للنطوق) أما النقض بتخصيص خبر الواحد فتغير وادلان الخبر ظنى الثبوت وعام الكتاب ظنى الدلالة فتعادلان وان ادعى القوة فى ظن عام الكتاب على خاص الخبر فلا بد من البيان وأما النقض بالمفهوم فوارد وقد مر العذر فتذكر (و) احتج الجبائى (ثانيا بحديث معاذ) وهو ما روى أحمد وأبو داود والترمذى عنه أن النبى صلى الله عليه وعلى آله وأصحابه وسلم لما بعثه الى اليمن قاضيا قال له كيف تقضى اذا عرض لك أمر فقال أقضى بما فى كتاب الله قال فان لم يكن فى كتاب الله قال فبسنة رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم قال فان لم يكن فى سنة رسول الله قال أجتهد برأى ولا آلو قال فضرب فى صدرى فقال الحمد لله الذى وفق رسول الله لما يرضى به رسول الله (وهو) حديث (صحيح) وفى التيسير قال الترمذى غريب واسناده عندي ليس بمتصل قال البخارى لا يصح لكن شهرته وتلقى الأمة بالقبول لا يقعه عن الحجية ووثقه الباقلانى والطبرى وأشار الى وجه الاستدلال بقوله (فانه قدم الخبر على القياس وصوبه صلى الله عليه وآله) وأصحابه (وسلم) والجواب آخر السنة عن الكتاب مع جواز تخصيصها به بالاتفاق) فالجحة منقوضة به (وأيا لا يدل على امتناع التخصيص به عند التعارض) فانه اذا جوز التخصيص به فلم يوجد الحكم فى السنة عند وجود القياس المخصص المعارض (و) احتج الجبائى (ثالثا لدليل القياس انما هو الاجماع ولا اجماع عند المخالفة) أى عند مخالفة القياس عام الكتاب أو السنة (للمخالفة) أى لوجود خلاف الأئمة فيما بينهم واذا انتفى الاجماع انتفى دليل حجية القياس فلا يصلح معارضا للعام فلا يخصص (والجواب) لان سلم أن دليل القياس الاجماع فقط بل (قد ثبت بغيره) أى بغير الاجماع كما سيلوح لك فى القياس (واذا ثبت به) أى لو سلم ثبوته به (ثبتت أحكامه ضرورة ومنها الجمع) عند التعارض (فالحلاف) فيه (كأنه خلاف الاجماع) لان الاجماع على الملزوم اجماع على اللازم والخلاف فى اللازم خلاف فى الملزوم هذا انما يتم لو سلم الخصم التعارض بين القياس والخبر العام حتى يكون الجمع من لوازمه فالأولى أن يقال الخلاف حادث والاجماع على الجحة اجماع الصحابة ولم ينقل عنهم رد القياس بمخالفة العام المخصوص فتأمل فيه (وأجيب فى المختصر بان ثابت العلة) بالنص أو الاجماع (ومخصص الاصل يرجعان الى النص وهو حكيمى على الواحد حكيمى على الجماعة فالتخصيص) بالقياس (انما هو به واذا ترجح ظن التخصيص بقرينة المقام يجب العمل به للاجماع على اتباع الراجح) وصار التخصيص راجحا (وفيه أن الرجوع الى ذلك النص جار فى جميع الأقيسة) فان العلة المشتركة موجودة فى كل قياس فيتناوله النص ويلزم أن يجوز التخصيص بكل قياس (وهو خلاف مذهبه) فانه لا يجوز بالمستنبط الا اذا أعانت قرينة جريئة الا أن يقال ان النص المذكور محمول على ما يكون الجامع فيه جليا فتدبر (قيل وأيا) يرد عليه (اللازم) من النص المذكور (العموم) للحكم (بالنسبة الى المكلفين فقط) فانما

واستقبلني في الطريق أسد فلا يحمل على البليد والشجاع الا بقريضة زائدة فان لم تظهر فاللفظ للبهيمة والسبع ولو جعلنا كل لفظ أمكن أن يتجوز به مجلات تعذرت الاستفادة من أكثر اللفاظ فان المجاز انما يصار اليه لعارض وهذا في مجاز لم يغلب بالعرف بحيث صار الوضع كالمترول مثل الغائط والعذرة فانه لو قال رأيت اليوم عذرة أو غائط لم يفهم منه المطمئن من الارض وفناء الدار لانه صار كالمترول بعرف الاستعمال والمعنى العرفي كالمعنى الوضعي في تردد اللفظ بينهما ما وليس المجاز كالحقيقي لكن المجاز اذا صار عرفيا كان الحكم للعرف (خاتمة جامعة) اعلم أن الاجمال تارة يكون في لفظ مفرد وتارة يكون في لفظ

يصح رجوع قياس مكلف على آخر لقياس الفعل على الفعل (والمسئلة أعم) وجارية في جميع الاقيسة (الا أن يخصص بذلك وفيه تكلف) صريح (أقول لو قيل دل) النص المذكور (بفهوم الموافقة على أن حكم النظائر والاشباه واحد) فانه يفهم المناط في النص المذكور هو كون أحد المكلفين مثل الآخر في الجامع المقتضى للحكم فكذلك في كل مثليين وان لم يكونا من المكلفين (لم يبعد) عن الصواب (فتأمل)

(فصل المطلق ما دل على فرد ما منتشر) وهو الحصة من الجنس المحتمل لحصص كثيرة وهي في المفرد حصة منه مع قيد الوحدة المهمة وفي الجمع الجماعة مع قيد الوحدة والانتشار فدخل فيه الجمع المنكر (فالمعهود ذهنا منه) لانه دال على الفرد المنتشر أيضا (بخلاف نحو أسامة) من أعلام الاجناس فانها تدل على الجنس من حيث هو (وسائر المعارف) من المضممر مطلقا والموصولات والمعرف باللام وبالإضافة الا اذا قصد منها معهودا ذهنيا واسم الإشارة مطلقا (و) بخلاف (كل عام ولو) كان (نكرة) نحو كل رجل أو لرجل والنكرة المنفية وان كان عند المصنف للفرد المنتشر والعموم انما يفهم عقلا ضرورة للزوم انتفاء كل فرد بانتفائه لكن دلالة ليس عليه فقط بل عليه مع العموم والمراد بالدلالة على الفرد المنتشر مع عدم العموم ضرورة أن المطلق من أقسام الخاص (فبين النكرة والمطلق عموم من وجه) لتصادقهما في محورقة والتفارق من جانب الاول في النكرة العامة ومن جانب الثاني في المعهود الذهني (والمقيد ما أخرج عن الانتشار بوجه ما) ولعل المراد ما أخرج عن الانتشار بقيد مستقل (نحو رقية مؤمنة) فيخرج المعارف لانها وان أخرجت عن الانتشار بوجه ما لكن ليس الاخراج بقيد مستقل فتدبر (وقال جماعة ومنهم الامام الرازي) من الشافعية وصدر الشريعة منا (المطلق الدال على الحقيقة من حيث هي) فعلى هذا دخل فيه المعرف بلام الجنس والطبيعة (وهذا مبني على جعل النكرة) موضوعا (للمهمة لان رقية مطلق اتفاقا) بيننا وبينهم فلو لم تكن للمهمة لخرجت ثم أشار الى منشار عجم بقوله (وهم نظروا الى القضايا الطبيعية) المحكوم فيها على الطبيعة من حيث الاطلاق (ومهملة المتقدمين) المحكوم فيها عليها من حيث هي (والمصادر) الغير المنونة (نحو رجعي وذكري وعلم الجنس) فهذه كلها يقصد فيها الطبيعة فهي الموضوع لها (ولنا القضايا المحصورة ومهملة المتأخرين) المحكوم فيها على الافراد مع بيان الكمية أولا (والمصادر المنونة واسم الجنس) المقصود فيها الافراد دون الطبيعة (فكلها كثيرة كثيرة لان نسبة لها عقابلهما فالتعارف) للافراد (وهو منشأ التبادر) وهو علامة الحقيقة (ومناط الغرض أجدد بالاعتبار والصق بالمقام) ولا شك أن الغرض انما يتعلق في المحاورات بالافراد فهي الموضوع لها (هذا) وقد سبق أن مذهب أهل العربية أن اللفاظ موضوعة بازاء الطبائع من حيث هي والوحدة والانتشار انما جازا من التنوين حينئذ لقائل أن يقول ان غاية ما لزم مما ذكرتم أن المتبادر في الاطلاق هو الافراد وهو مسلم لكن لم لا يجوز أن تكون الدلالة عليها مثل دلالة المركبات بان يدل اللفظ على الطبيعة والتنوين على الانتشار فيفهم فرد منتشر فلا تقرب وان كان المدعى هذا النحوم من الدلالة فالنزاع ليس الا في اللفظ وشيد أركانه بانه يلزم أن يكون المعرف بلام الجنس مجازا وكذا المفعول المطلق الذي للتأكيذ وكذا النكرات الواقعة أخبارا لان المراد منها المهمة والتزامه بعيد ثم انه يلزم عليهم في المفعول المطلق والاخبار خلو لفظ من معنى فان التنوين موضوع للوحدة المنتشرة وقد استعمل اللفظ في الجنس الذي هو مفاد اللفظ بدونه وأيضا يلزم عليهم أن لا يكون الجمع المعرف باللام أو الاضافة موضوعا للعموم مع أنه هو المتبادر والجمع عليه فالظاهر أن النكرات موضوعة للفرد المنتشر والتنوين يدخل لأغراض آخر واستعماله في الطبيعة من قبيل التجريد وهو شائع ومنه المفعول المطلق للتأكيذ ولهذا لم يحمل متاخفا في نحو أنت طالق طلاقا عليه لان التجريد لا يكون الا مع قرينة صارفة وأما المعرف باللام اذا أريد به الطبيعة مجازا البتة لانه انما يراى اذا لم يكن هناك استغراق وهو آية

مركب وتارة في نظم الكلام والتصريف وحروف النسخ ومواضع الوقف والابتداء أما اللفظ المفرد فقد يصلح لمعان مختلفة كالعين للشمس والذهب والعضو الباصر والميزان وقد يصلح لمتضادين كالقرع للطهر والحيض والناهل للعطشان والريان وقد يصلح لمتشابهين بوجه ما كالنور للعقل ونور الشمس وقد يصلح لمتماثلين كالجسم السماء والارض والرجل لزيد وعمرو وقد يكون موضوعا لهما من غير تقديم وتأخير وقد يكون مستعارا لأحدهما من الآخر كقولك الارض أم البشر فان الأم وضع اسمها للوالدة أولا وكذلك اسم المنافق والكافر والفاسق والصوم والصلاة فانه نقل في الشرع الى معان ولم يترك المعنى

المجازية وقد سبق فتذكر **(مسئلة)** اذا ورد المطلق والمقيّد فلا يخلو اما أن يكونا في الحكم أو السبب والاول لا يخلو اما أن يختلف الحكم أو يتحد والثاني لا يخلو اما أن يكونا منفيين أو مثبتين والثاني اما أن يتحد السبب أو يختلف فهذه خمسة أقسام والمصنف بين حكم كل قسم فالقسم الاول وهو ما يكونان في حكمين مختلفين ما أشار اليه بقوله (اذا اختلف حكمهما ك) ما اذا قال (أطعم فقيرا أو كس فقيرا) فيحمل المطلق على المقيّد وهو ظاهر (الاضرورة مثل أعتق رقبة) لمن لا يملك رقبة ولا يكون له مورث يمكن أخذ الميراث عنه (ولا تملك الارقة مؤمنة) فان التملك من لوازم الاعتاق والنهي عنه نهى عن الاعتاق ثم ينبغي أن يفصل ههنا أيضا بان الثاني ان تراخي نسخ والاقيّد على نحو التخصيص (ونقل الآمدي ومن تبعه الاتفاق فيه) بين الحنفية والشافعية (مطلقا) سواء كان سبب الحكمين واحدا أم لا (و) نقل (الغزالي) على ما في بعض شروح المنهاج (عن أكثر الشافعية الحمل) في صورة اختلاف الحكمين لكن لا مطلقا بل (عند اتحاد السبب ومثله بالوضوء والتميم نظرا الى اليد) فان اليد مقيّد في آية الوضوء بالغاية في قوله تعالى فاغسلوا وجوهكم وأيديكم الى المرافق ومطلق في آية التيمم في قوله تعالى فامسحوا بوجوهكم وأيديكم منه (فتميدت) في التيمم (بالمرافق) أيضا ثم تخطت به بان الشافعية لا يرون التيمم الى المرافق بل الى الكوع كما روى عن الإمام أبي حنيفة في رواية الحسن وهو مذهب أحمد ووجهه المحدثين غير صحيحة لان الصحيح في القول الجديد له أن المسح في التيمم الى المرافق كما عن أئمتنا في ظاهر الرواية فان قلت اذا صح نقل الآمدي لكونه أوثق من الغزالي أو لقبول نقله الشافعية فما حجة الاستيعاب الى المرافق قلت حجّتهم أن الخلف كالاصل ويرد عليه أن هذا في مقابلة النص المطلق ويمكن أن يقرر ان اليد حقيقة الى الابط وهو ليس بمراد بالاجماع ولا يصح أيضا ارادة الاطلاق بان يراد به مطلق ما يطلق عليه مسح اليد وهو مسح جزء من أجزاء اليد والآخر مسح جزء من أجزاء الذراع من غير مسح الكف والاصابع وهو خلاف الاجماع فلا بد من ارادة بعض معين وهو مجهول فيكون مجالا فيقع ما صح من رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم أنه مسح الى المرافق في رواية الحاكم وآية الوضوء بيانا لان الخلف كالاصل فان قلت لم لا يجوز أن يكون ما روى عمار من المسح الى الكوع بيانا ويكون المسح الى الذراع فضيلة بل هذا أولى فان ما روى عمار رضى الله عنه أدنى درجة وفي هذا تخلص عن التعارض أيضا قلت ألم تر أمير المؤمنين عمر لم يقنع بقول عمار بل روى عنه أنه قال اتق الله يا عمار فتأمل فانه موضع تأمل والقسم الثاني وهو ما يكونان في حكم واحد مع اتحاد السبب ويكونان منفيين ما أشار اليه بقوله (وان اتحد) الحكم (مع اتحاد السبب فان كانا منفيين فيعمل بهما اتفاقا) ولا يحمل أحدهما على الآخر لانه لا تعارض لا مكان العمل بهما (كما تقول في الظهار لا تعتق مكاتب ولا تعتق مكاتب كافرين) فانه يمكن العمل بالكف عنهما (وفي شرح المختصر هذا من العام) لان النكرة تحت النفي نعم (لامن المطلق فهو من باب آخر) وهو افراد فرد من العام (وقد علم) فيما سبق أنه لا يخصه الامن جهة مفهوم الصفة فعلى هذا ينبغي أن يخص عند الشافعية مع أنه لا يخص اتفاقا فافهم (وفي شرح الشرح) هذا (مناقشة في المثال) وليس هذا من دأب المحصلين (و) المثال (المطابق لا تعتق المكاتب من غير استغراق) بل معهود ذهني (كما في اشتراط الجمع أقول) في رده (المقصود) من الاعتراض (أن نفي الحصة المحتملة الذي هو معنى المطلق نعم كالنكرة) فكل نكرة أو معهود ذهني يقع تحت النفي فهو يكون نفيا للحصة المحتملة فيعم (فليس مناقشة في المثال بل في الممثل له وما ذكره من المثال ففيه أن المعهود ذهني كالنكرة حكما) نعم تحت النفي فهو أيضا من باب العام وهذا غير وافي فابل قد عرفت أن حقيقة النكرة المنفية وان كان نفي جميع الافراد لكن قد يستعمل في نفي الوحدة أيضا نحو ما جاء رجل بل رجلا وقد صرح المصنف فيما مر أن النكرة المنفية بغير لا الجنسية ليست نصافي العموم فيمكن أن يراد بها نفي الحصة المحتملة مع صفة الوحدة فلا ينافي تحققها مع حصة أخرى فهذا ليس من العام وهو مراد شرح الشرح ولهذا

الوضعي أيضا أما الاشتراك مع التركيب فكقوله تعالى أو يعفو الذي بيده عقدة النكاح فان جميع هذه الالفاظ مرادة بين الزوج والولي وأما الذي بحسب التصريف فكالمختار للفاعل والمفعول وأما الذي بحسب نسق الكلام فكقوله كل ما عمله الحكيم فهو كما عمله فان قولك فهو كما عمله متردد بين أن يرجع الى كل ما وبين أن يرجع الى الحكيم حتى يقول والحكيم يعلم الحجر فهو اذا كالحجر وقد يكون بحسب الوقف والابتداء فان الوقف على السموات في قوله تعالى وهو الله في السموات وفي الارض يعلم سرهم وجههم له معنى يخالف الوقف على الارض والابتداء بقوله يعلم سرهم وجههم وقوله تعالى وما يعلم تأويله الا الله

زاد قوله من غير استغراق غاية ما في الباب أن هذا الاستعمال يكون مجازا ولا ضير لكن بقي ههنا شيء هو أن النهي عن الفرد المنتشر يوجب حرمة الاتيان بالجميع بل له الاتيان بالكل الا الواحد فالنهي عن المطلق من جهة الانتشار يستدعي الكف عن واحد من أفرادهم ويتحقق الامتنان باتيان المقيد والكف عن واحد مما عداه والنهي عن المقيد يستدعي أن لا يأتي بواحد من أفرادهم ان كانت وأن لا يأتي به ان لم تكن له أفراد كثيرة ففي الاتيان به أوجيع أفرادهم ما ثم حينئذ لا يمكن العمل بهم ما فلا بد من الحمل أو النسخ كما في المثبتين فلا بد من ارادة العموم فليس من هذا الباب فالأولى أن يراد بالمطلق ما لا يكون فيه قيد وان كان عاما وبالمقيد ما فيه قيد فلا يضر كونه عاما والبحث وان من ذلك كرر لزيادة الفائدة ثم انه لم يترك بحث افراد فرد من العام في كتب مشايخنا الكرام كأصول الامام فخر الاسلام ونحوها فالأحرى الحمل على ما قلنا ويؤيده تمثيل اختلاف السبب بالاطلاق والتقييد أيضا كما سيظهر ان شاء الله تعالى فتدبر القسم الثالث وهو ما اذا وردا مثبتين في حكم واحد مع اتحاد السبب به عليه بقوله (وان كانا مثبتين فان وردا معا) والسبب واحد (حمل المطلق عليه) أي يراد بالمطلق المقيد (ضرورة أن السبب الواحد لا يوجب المتنافيين) من الاطلاق والتقييد (في وقت واحد) ولولم يحمل يلزم ذلك (والمعية قرينة البيان) كما في التخصيص وفيه اشارة الى أن الحمل انما هو اذا كان الحكم الايجاب دون النذب أو الاباحة اذ لا تمنع في اباحة المطلق والمقيد بخلاف الايجاب فان ايجاب المقيد يقتضي ثبوت المؤاخذه بتركه القيد وايجاب المطلق اجزاء مطلقا (كقوله تعالى فصيام ثلاثة أيام مع قراءة ابن مسعود) فصيام ثلاثة أيام (متتابعات) فيحمل المطلق على المقيد (ومن ثمة قال أصحابنا بوجوب التتابع في صوم كفارة اليمين) لان قراءة ابن مسعود مشهورة لما في الصدر الاول بالقبول فيقيد به مطلق الكتاب واعمال يحمل الشافعي رحمه الله تعالى ههنا لان القراءة الغير المتواترة مشهورة كانت أم لا ليست حجة فليس ههنا مقيد حتى يحمل عليه المطلق فتدبر كذا في التلويح (وان جهل) التاريخ (فكذلك) أي يحمل المطلق على المقيد (لعدم الترجيح) لاحدهما بالاحكام بالتأخر حتى يكون ناسخا فيحمل على المقارنة (فيترجح البيان) ويقيد المطلق بهذا والأظهر المطابق لاصولنا أن هذا من قبيل العمل بالمقيد والتوقف فيما عداه من أفراد المطلق لمعارضته وجوب المقيد اجزاء فيحتاج في العمل فيعمل بما يخرج عن العهدة بيقين وهو المقيد فانه لو كان الواجب المطلق لكان المقيد مجزئا ولو كان المقيد فهو البتة ويترك العمل بما سواه وهذا امراد مشايخنا بحمل المطلق على المقيد والحمل على المقارنة لا كما يحمل الشافعية فانه من قبيل المجاز وليس قرينة عليه وان المقيد غير معلوم المقارنة فيجتمعا أن يكون ناسخا له أو منسوخا عنه فلا يصلح قرينة التجوز فافهم (وان علم التأخر فالمقيد المتأخر ناسخ) للمطلق بالزيادة (عندنا أي ايجاب المقيد ورفع الاطلاق المراد أولا) أي ايجابه فلا يجزئ غير المقيد من أفراد المطلق وقد كان مجزئا قبل (وعند الشافعية) المقيد المتأخر (مخصص) لا يطلق (أي بين أنه المراد بالمطلق أولا) أي من الابتداء بطريق اطلاق المطلق على المقيد (وهو معنى حمل المطلق على المقيد) لنا أولا كما أقول المطلق حقيقة في الاطلاق ولا شيء من الحقيقة يتركه الا بدليل (صارف عنها فالمطلق لا يترك اطلاقه الا بدليل صارف (ولا دليل) صارف عنه لانه لو كان فاما المقيد المتأخر أو غيره والثاني باطل (اذ غير المقيد مفروض الانتفاء) فان الكلام فيما لا صارف عن الاطلاق سوى المقيد والاول أيضا باطل لان الدليل الصارف يجب دلالة في زمان التكلم به (والمقيد معدوم في زمان الاطلاق فرضا وكل ما عدم ذاته عدم صفته) وهي الدلالة فاذن لا دليل على التقييد أصلا (فالعلة التامة للاطلاق من المقتضى) وهو كونه حقيقة (وعدم المانع) وهو الدليل الصارف (متحققة في زمان الاطلاق) فالاطلاق ثابت غير متروك فان اجاء المقيد نسخه وزاد التقييد فافهم فانه الصواب ولا تلغى الى ما يمكن توهمه من أن وجود المقيد ولو متأخر اقرينة فليس العلة التامة موجودة فان هذا مكابرة وهل هذا الا كما يقال بكفاية وجود قرينة

والراسخون في العلم من غير وقف يخالف الوقف على قوله الا الله وذلك لتردد الواو بين العطف والابتداء ولذلك قد يصدق قولك الخمسة زوج وفرد أي هو اثنان وثلاثة ويصدق قولك الانسان حيوان وجسم لانه حيوان وجسم أيضا ولا يصدق قولك الانسان حيوان وجسم ولا قولك الخمسة زوج وفرد لأن الانسان ليس بحيوان وجسم وليست الخمسة زوجا وفردا أيضا وذلك لان الواو يحتمل جمع الاجزاء وجمع الصفات وكذلك تقول زيد طبيب بصير يصدق وان كان جاهلا ضعيف المعرفة بالطب ولكن بصير بالحياطة فيتردد البصير بين أن يراد به البصير في الطب أو يراد وصف زائد في نفسه فهذه أمثلة مواضع الاجمال وقد تم القول في الجمل وفي مقابلة المبين فلتتكم في البيان وحكمه وحده

ارادة المجاز الى آخر العمر (فافهم و) لنا (ثانياً الجمل فرع الدلالة) يعني حمل المطلق على المقيد فرع دلالة عليه (ولادلالة) للمطلق (على الخصوص باحدى الدلالات) الثلاث وهو ظاهر جدا والدلالة المجازية وان كانت من الالتزام فهي منتفية لعدم قرينة بها ينتقل الذهن عن الاطلاق الى الخصوص واذالم يصح الحمل فيبقى الاطلاق مراداً فيرفعه المقيد فافهم (وأجيب في المختصر بأنه لازم عليكم اذا تقدم المقيد) على المطلق لانه لا دلالة للمطلق عليه فلا يحمل مع أن الحمل هناك بالاتفاق فاهو جوابكم فهو جوابنا (و) بأنه لازم عليكم (في التقييد) للرقبة (ب) وصف (السلامة) مع أنه مقيد ولا دلالة للمطلق عليه (قلت) في الجواب عن الاول (نلتزم أن المطلق المتأخر نسخ) للمقيد المتقدم (كالعام) فانه اذا تأخر عن الخاص نسخه فالدليل وان دل عليه لكن المدعى غير متخلف فان قلت هذا منع لما نقل عنكم قال (ونقلكم اتفاقنا ليس بمطابق لأصولنا) فلا يسمع ولم يصرح واحد منابه بل قال الامام فخر الاسلام في أثناء ابانة انتساخ آية وجوب الوصية للوالدين بآية المواريث فصار الاطلاق نسخاً للمقيد كما يكون المقيد نسخاً للاطلاق (ولو سلم) اتفاقنا فيه (فتقدم المقيد ربما يصلح قرينة) صارفة فيمنع من بدل بالدلالة المجازية التي هي من الالتزام فلا يجري فيه الدليل * اعلم أن في اقسام كلمة ربما إشارة الى أن كون تقدم المقيد قرينة ليس كليا بل لابد من علم المخاطب به حين تكلم المتكلم بالمطلق ولا بد أيضاً من عدم ارادته رفع التقييد به فليس هو وحده قرينة بل لابد من انضمام أمر زائد فقد ظهر أن الجواب هو الاول فقط وقال في الجواب عن الثاني (وأما السلامة فليست) ارادتها (تجوزا فان الرقبة لا يتناول فائت المنفعة عرفاً كالماء لا يتناول ماء الورد) عرفاً وتحقيقه أن الرقبة موضوعة في اللغة لجزء معين معروف من الانسان ثم أطلق على انسان مجاز الوجود بوجودها وانتفاءه بانتفاءها لكن لما كان فائت المنفعة هالكاً معني لعدم الانتفاع برقبته أطلق على السالم وخصص بالمملوك فالرقبة في العرف صار للمملوك غير فائت جنس المنفعة فلا تقييد وليس الامر كما ظن أن الرقبة للعبد مطلقاً فتدبر (ولو سلم) أن الرقبة مطلقة فقيدت بالسلامة (فانتقال الذهن من المطلق الى الفرد) الكامل ظاهر) والقرينة هي كماله فيه فلها دلالة التزامية مجازية بقرينة وأما فيما نحن فيه فغير المقيد من القرائن مفروض الانتفاء فافهم ولنا أيضاً ما تقدم في عدم جواز تأخير المخصص من لزوم التجهيل بل اللزوم ههنا أظهر فان المطلق خاسر وهو قطعي الدلالة قد كره مع غير ذلك كرموجب التقييد مع ارادته تجهيل المراد واضلال فافهم (واستدل) على المختار (بقوله تعالى لا تسألوا عن أشياء ان تبدلكم تسؤكم) الآية) فانه يدل على حرمة السؤال عما ليس ظاهراً بل يبقى على الظاهر فيبقى المطلق في زمانه على اطلاقه (و) استدلال أيضاً بقول ابن عباس رضي الله عنه أبهموا ما أبهم الله) والمطلق مبهم فيترك على ابهامه واطلاقه فاذا جاء المقيد ينسخه (و) استدلال (بان الاطلاق معلوم كالتقييد) فلا يترك الاطلاق كما لا يترك التقييد (فتأمل) في الحاشية ولا يخفى أن التقييد اذا كان قرينة وبياناً تندفع هذه الوجوه فتدبر أما اندفاع الاول فلان المطلق هناك مقيد بتقييد الشارع فهو ظاهر فلا ينافيه الآية فانه ينهى عن السؤال عن المسكوت الغير الظاهر وهذا ليس بشيء فان المقيد لم يكن في زمان الاطلاق وكان مسكوتاً لحمل المطلق على المقيد اعتباراً للمسكوت الغير الظاهر واعراض عن الظاهر والنص ينهى عنه فتدبر وأما اندفاع الثاني فلانه لما كان بياناً لم يبق المطلق مبهماً فلا يدخل تحت قوله وهذا أيضاً ليس بشيء فان البيان لم يكن حين الاطلاق فهو مبهم فيجب الحمل على ابهامه ثم من الاعاجيب ما في التلويح ان الخصم لا يرى قول الصحابي حجة في الفروع فكيف في الأصول فلا حجة في قول ابن عباس ولا أدري ما أراد فانه وان أبى عنه من حثية الصحة فلا أقل أنه أهل لسان فصيح قد أخبر بأمر لغوي فيقبل قوله وكيف لا يقبل وهو مستند أهل العربية قاطبة ولئن تزلنا فليس أدنى حالاً من سبويه وأمثاله فافهم وأما اندفاع الثالث فلان الاطلاق

﴿القول في البيان والمبين﴾ اعلم أنه جرت عادة الأصوليين برسم كتاب في البيان وليس النظر فيه مما يستوجب أن يسمى كتاباً فالخطب فيه يسير والامر فيه قريب ورأيت أولى المواضع به أن يذكر عقيب المجمل فإنه المفتقر إلى البيان والنظر في حد البيان وجواز تأخير والتدرج في اظهاره وفي طريق ثبوته فهذه أربعة أمور ترسم في كل واحد منها مسألة

﴿مسئلة * في حد البيان﴾ اعلم أن البيان عبارة عن أمر يتعلق بالتعريف والاعلام وانما يحصل الاعلام بدليل والدليل يحصل العلم فهنا ثلاثة أمور اعلام ودليل به الاعلام وعلم يحصل من الدليل فن الناس من جعله عبارة عن التعريف

ليس معلوماً لكون التقييد قرينة صارفة وهو أيضاً ليس بشئ لانه دام ما زعموه قرينة صارفة حين الاطلاق الشافعية (قالوا أولاً كما في المنهاج في الحمل) أي حمل المطلق على المقيد (عمل بالدليلين) وفي النسخ ابطال لاحدهما والعمل بهما خير من اهدار أحدهما (قلنا) قوامكم في الحمل عمل بالدليلين (ممنوع) بل فيه اهدار للمطلق وعمل بالمقيد (فان العمل بالمطلق يقتضي الاطلاق) واجزاء كل فرد منه وقد انتفى بل في النسخ عمل بهما في زمانين فهو أولى فان قلت انهم أرادوا أن في الحمل عملاً لدليل الاطلاق باعتبار التجوز وللدليل التقييد في معناه قلت هذا النحو من العمل بالدليلين انما هو عند الضرورة وعدم امكان العمل بهما في تمام مدلوليهما وهما العمل بهما في تمام مدلوليهما ممكن في زمانين فافهم ولا تزل (و) قالوا (ثانياً فيه) أي في الحمل (الاحتياط فان المطلق ساكت) عن القيد فيجوز أن يكون مراداً (والمقيد ناطق) به فلا يحتمل عدم الارادة (وبالعمل بالمقيد يخرج عن العهدة بيقين) فيجب حمل الساكت على الناطق للاحتياط (قلنا أولاً لا تقر بذا في النسخ كذلك) لأنه أيضاً وجب العمل بالمقيد وفيه الخروج عن العهدة وأما ان هذا المقيد مراد من بدء الامر أم ثابت بعد ورود المقيد فهذا أمر زائد لا يدل عليه الدليل (ولو قيل البيان أسهل) من النسخ فيحمل عليه (قلنا) لان سلم أن البيان أسهل في الكلامين المستقلين المتعارضين والاستدلال بندرة النسخ من البيان لا يكاد يصح في المستقلين بل الاكثر فيهما انتساح أحدهما من الآخر فافهم (و) (لوسلم) أسهليته (ف) هو (اذالم يكن مانع) عن البيانية (وعدمه ممنوع بل عدم القرينة مانع) فإنه موجب لتركه على الحقيقة فافهم (وثانياً أقول) ما ذكرتم (منقوض بالاختلاف حكماً كما مر) فان الاحتياط يقتضي أن يحمل المطلق هناك أيضاً على المقيد لان العمل بالمقيد عمل بالمطلق دون العكس مع أنه لا حمل عندكم أيضاً وفيه شئ فان موضع الاحتياط ليس الا في صورة التعارض ولا تعارض هناك فلا احتياط ولك أن تدفعه بأنه لم يكن هناك عند ورود الاطلاق تعارض فليس مانعاً فيه أيضاً وموضع الاحتياط بحمله على المقيد (و) أقول أيضاً منقوض (بما اذا كان الاختلاف) بالاطلاق والتقييد (في السبب كما سيأتي) فان مقتضى الاحتياط هناك أن لا يحمل فان سببية المطلق يقتضي الوجوب مطلقاً سواء وجد في ضمن المقيد أو غيره وسببية المقيد يقتضي الوجوب في حال واحدة والاحتياط فيما كان الوجوب فيه أكثر فيجب أن لا يحمل مع أنكم تحملون فتدبر وقلنا انما ان الاحتياط انما يعتبر اذا كان محل الشبهة وهما الاطلاق كان قبل ورود المقيد مقطوعاً فلا يصح تغييره عما كان عليه ألا ترى أنه لم يجب صوم الشئ بل كره عندكم مستقلاً أيضاً فافهم (و) قالوا (ثالثاً كما في المختصر لو لم يكن) المقيد (بياناً) بل ناسخاً (لكن كل تخصيص نسخاً لانه مثله) فان التقييد يخرج بعض أفراد البديلي والتخصيص يخرج بعض أفراد العام المشمولة اجماعاً فلو لم يكن أحد الآخر جين بياناً بل نسخاً كان الآخر كذلك (قلنا الملازمة ممنوعة بل اللازم كون كل) كلام (متراخ) معارض للعام في بعض الافراد (نسخاً) كما ان المقيد المتراخي نسخ (وبطلانه ممنوع) وأما التخصيص المقارن فلكونه دافعاً للحكم في البعض لا يكون نسخاً كالمقيد (أجاب في شرح المختصر بان في التقييد حكماً شرعياً لم يكن ثابته قبل) أي قبل التقييد في المطلق ظاهر أي في التقييد حكماً معارض لحكم المطلق واذ هو متأخر يكون ناسخاً البتة (أما التخصيص فدفع لبعض الحكم الأول فقط) من غير افادة حكم معارض لحكم العام والنسخ لا بدله من الحكم في النسخ فلا يكون نسخاً والحاصل منع المماثلة وابداء الفرق وقد يقرر بأنه ليس في المطلق حكم المقيد أصلاً لا موافقاً ولا مخالفاً وحينئذ يتوجه اليه ما في التحرير انه ينبوعه طريقة القرينين أما طريقة الشافعية فلا في المطلق محمول عندهم على المقيد ففيه حكم المقيد وأما طريقة الحنفية فلا لولم يكن حكم من قبل فأى شئ ينسخ وفي صورة وجوب الحمل الحكم ظاهر وقد يحجب عنه بأن العام متضمن لحكم كل فرد وأما المطلق فانما يوجب الحكم فيه نفسه من غير تضمن لحكم التقييد فافهم (قيل) في حواشي

فقال في حده انه اخراج الشيء من حيز الاشكال الى حيز التجلي ومنهم من جعله عبارة عما به تحصل المعرفة فيما يحتاج الى المعرفة أعني الامور التي ليست ضرورية وهو الدليل فقال في حده انه الدليل الموصل بصحيح النظر فيه الى العلم بما هو دليل عليه وهو اختيار القاضى ومنهم من جعله عبارة عن نفس العلم وهو تبين الشيء فكأن البيان عنده والتبين واحد ولا حجر في اطلاق اسم البيان على كل واحد من هذه الاقسام الثلاثة الا أن الأقرب الى اللغة والى المتداول بين أهل العلم ما ذكره القاضى اذ يقال لمن دل غيره على الشيء بينه له وهذا بيان منك لكنه لم يتبين وقال تعالى هذا بيان للناس وأراد به القرآن وعلى هذا في بيان

مرزاجان (في التخصيص أيضا حكم جديد) مخالف لحكم العام (لم يكن) فيه (فلا فرق مثل أكرم العلماء ولا تكرم زبدا) وهو عالم (أقول محصل الفرق) بين التقييد والتخصيص (أن التقييد من حيث هو هو يقتضى الإيجاب شئ زائد) على المطلق فيصلح ناسخا (وأما التخصيص فهو من حيث حقيقة لا يقتضى الإيجاب) أصلا (بل انما يقتضى الدفع) لبعض الحكم (فقط) الأثرى الاستثناء تخصيص ولا حكم فيه عند جماعة من الحنفية واذ لم يكن التخصيص مقتضيا لحكم (فهو بحقيقة لا يكون) نسخا لانه اثبات حكم لم يكن) من قبل بل كان مخالفة واذ تحقق الفرق (فلا مماثلة بينهما) وهذا أيضا غير واف فان التخصيص عندنا ليس الا بكلام مستقل مفيد للحكم في بعض افراد العام بما يعارض حكم العام في ذلك البعض فهو أيضا مفيد للحكم لم يكن وأما الاستثناء فليس تخصيصا أصلا ولئن نظرنا قلنا انه لا شك ان بعض التخصيصات مفيدة لحكم مخالف لحكم العام فيلزم أن يكون نسخا وهو كاف للاستحالة وأما ان التخصيص بحقيقته لا يقتضى حكما فلو سلم لا يضرنا وانما يضر لو ادعينا كونه بحقيقته ناسخا وانما ندعى كونه ناسخا في الجملة ولو باعتبار الخصوص فالحق في الجواب هو الأول فاحفظ القسم الرابع هو ما اذا كانا في حكم لكن في سببين فنبه عليه بقوله (أما اذا تعدد السبب) مع كون الحكمين واحدا (كاطلاق الرقبة في كفارة الظهار) قال الله تعالى والذين يظاهرون من نسائهم ثم يعودون لما قالوا فتحرير رقبة من قبل أن يتماسا (وتقيدها بالايان في كفارة القتل) قال الله تعالى ومن قتل مؤمنا خطأ فتحرير رقبة مؤمنة (فعندنا لا يحمل) المطلق على المقيد أصلا فلا يقيد الرقبة في كفارة الظهار بالايان بل يجزى الكافرة أيضا (وعند الشافعي يحمل) واختلف أصحابه (فأكثر أصحابه مراده) بالجل الجمل (بجامع وهو الصحيح عندهم والحق أن القياس لو لم لا يدل على الارادة لغة وانما يدل على اثبات الزيادة شرعا) لان القياس حجة شرعية على ثبوت الحكم لاجحة لغوية تدل على الارادة لغة (والثاني لا يستلزم الأول) أى الزيادة الشرعية لا تستلزم ارادتها لغة فان قلت القياس يخصص العام بالاتفاق فع كونه دليلا شرعيا يصلح محصا لغة فكذا ههنا ولا استحالة في تبين الدليل الشرعى ارادة المعنى المجازى لغة قلت مسألة تخصيص القياس العام أيضا شرعية صرح به الشيخ ابن الهمام وتخصيص القياس العام ليس لانه قرينة صارفة موضوعة في اللغة لهذا الصنف كسائر القرائن بل لانه دليل شرعى عارض دليل شرعى غير صالح للناسخ والمنسوخية ولا تعارض في الشرعيات فعلم أن العام غير باق على العموم وكذا التقييد به هذا فالتخصيص أو تقييد المطلق به بهذه الضرورة الشرعية وهي دفع التعارض فليس هذا من اللغة في شئ فتأمل فيه وتذكر ما أسلفنا في مسألة تخصيص القياس على رأينا فانه شرعى قطعا اذ حاصله أنه يعمل بما لا يتناول القياس ويترك ما يتناوله بمعارضة دليل أقوى هو القياس ثم بعد لا يخلو عن كدر فان هذا انما يصلح اذا تعارضوا ولم يعلم التاريخ عندنا وأما اذا التصق أصل القياس العام فهناك القياس قرينة كسائر القرائن وكذا على رأى الشافعية مطلقا فان المراد حينئذ من العام البعض ومن المطلق المقيد وجعل المريد القياس قرينة فالتخصيص والتقييد اذا لغوى فتدبر (وقيل) يحمل (مطلقا) المعارض كقيد متضادين) نحو أعتق رقبة عند حلول حادثة وأعتق رقبة كافرة عند أخرى وأعتق رقبة مؤمنة عند ثلاثة فينبذ لاجل والالزم إيجاب متضادين (لنا) أولا (شرط القياس عدم معارضة نص له) لما يفيد القياس (وههنا المطلق دل على الاجزاء مطلقا) في هذا المقيد كان أو غيره (لانه عام بدلا فيتساوى دلالاته) على كل فرد هذا المقيد كان أو غيره والقياس يقتضى عدم الاجزاء لانه هذا المقيد يعارض المطلق القياس ففات شرطه فبطل نفسه (فما في التلويح أن وجوب المطلق أعم من أن يكون في ضمن وجوب المقيد) فما يفيد القياس هو هذا فلا ينافى وجوب المطلق بل يؤكده فلم يفت شرطه (ساقط فتدبر) وجهه ظاهر فان وجوب المطلق هو وجوب قدر مشترك بين هذا المقيد وغيره ويجزى لو أتى به في أى واحد كان في ضمن هذا المقيد أو غيره لا وجوب شئ من خصوصياته والقياس يقتضى

الشيء قد يكون بعبارات وضعت بالاصطلاح فهي بيان في حق من تقدمت معرفته بوجه المواضعة وقد يكون بالفعل والاشارة والرمز اذ الكل دليل ومبين ولكن صار في عرف المتكلمين مخصوصا بالدلالة بالقول فيقال له بيان حسن أي كلام حسن رشيقي الدلالة على المقاصد * واعلم أنه ليس من شرط البيان أن يحصل التبيين به لكل أحد بل أن يكون بحيث اذا سمع وتوهم وعرفت المواضعة صح أن يعلم به ويجوز أن يختلف الناس في تبيين ذلك وتعرفه وليس من شرطه أن يكون بيانا للمشاكل لان النصوص المعربة عن الأمور ابتداء بيان وان لم يتقدم فيها اشكال وبهذا يبطل قول من حده بأنه اخرج الشيء من حيز

وجوب هذا المقيد بحيث لا يجزى غيره من أفراد المطلق ولا شك في المنافاة فتثبت ولا تخبط ولنا ثانيا أن الحكم في الأصل هو عدم اجزاء غير المقيد وهو ليس حكما شرعيا عندنا فلا يصلح لكونه أصلا للقياس مثلا نص كفارة القتل انما يوجب ايجاب المؤمنة وأما عدم اجزاء الكافرة فبالأصل فلا يصلح هذا أصلا للقياس ويرد عليه أن انعدي ايجاب القيد وهو حكم شرعي فيلزم ايجابها في أمثالها فوجب الحمل وما قال صدر الشريعة ان ايجاب القيد يشتمل على شيئين أحدهما اجزؤه ولا فائدة في تعديته لان اجزاء المؤمنة في كفارة الظهار بالنص المطلق والآ خر عدم اجزاء غيره وهو الكافرة مثلا فليس في الأصل حكما شرعيا فانه انما يدل على اجزاء المؤمنة وأما عدم اجزاء الكافرة فبالأصل فغير واف فان انعدي وجوب القيد وكونه بحيث يستحق تاركه العقاب وهذا حكم شرعي فيجب أن يحجب في كفارة الظهار أيضا فلا يجزى غيره البتة فافهم وتأمل فانه انما يرد فيما اذا كان الحكم الايجاب وأما اذا كان اباحه فلا كما لا يخفى ثم ههنا وجه آخر دال على عدم الحمل في كفارة الظهار وغيرها خاصة هو أن القتل من أعظم الذنوب فيكون سائر مكرهه أقوى ولا يلزم منه كون سائر الذنوب التي دونه على مثل تلك القوة واعترض عليه بان القتل وان كان من أعظم الذنوب ~~كن~~ القتل الخطأ ليس من الكبائر اذ لا صنع فيه ولا اثم للحديث المشهور وانما وجب الكفارة لترك التثبت ويجوز أن لا يكون أعظم بل الظاهر أن الافطار في نهار شهر رمضان أعظم من ترك التثبت فيمنعنا انقلب ما قلتم عليكم من أن سائر القتل سائر صغيرة فيجب أن يكون سائر الكبيرة أقوى ولا أقل من المساواة والاستدلال على أعظمية هذا القتل يعني الخطأ بوجوب الديه غير صحيح فانه لجبر المقتول كما اذا أكل مال الغير عند الخمسة يجب عليه الضمان مع أن لا ذنب فيه لانه لجبر حق المالك وهذا كلام متين ان حرر على طريقة منع الأعظمية الا أن يقال ان القتل لما كان قبيحا في نفسه أعظم القبح فترك التثبت فيه أيضا من أعظم الذنوب الكبائر فتأمل فيه الحاملون مطلقا (قالوا كلام الله تعالى واحد فلا يختلف) اطلاقا وتقييدا (بل يفسر بعضه بعضا) فيجب الحمل (وهو ليس بشئ) فان وحدة الكلام لا تنافي الاختلاف بالاطلاق والتقييد حسب اختلاف العلاقات مع أنه ينفي النسخ مطلقا مع ان الكلام في الكلام اللفظي ولا شك في الاختلاف القسم الخامس هو ما اذا ورد في السبب قنبه عليه بقوله (ولو كان الاختلاف) تقييدا واطلاقا (في سبب الحكم الواحد كادوا عن كل حر وعبد في رواية عبد الله بن ثعلبة) روى عبد الرزاق عنه أنه خطب رسول الله صلى الله عليه وسلم قبل الفطر بيوم أو يومين فقال أدوا صاعا من بر أو قح بين اثنين أو صاعا من تمر أو شعير عن كل حر وعبد صغيرا وكبير كذا في الحاشية (مع رواية من المسلمين على ما في الصحيحين عن ابن عمر) أن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فرض زكاة الفطر من رمضان على الناس صاعا من تمر أو صاعا من شعير على كل حر وعبد ذكر أو أنثى من المسلمين كذا في الحاشية (فلاجل) للطلق على المقيد (عندنا خلافا للشافعي) رجه الله واعلم أن هذا المثال ليس من باب المطلق والمقيد بل من باب افراد فرد من افراد العام وقد مر أنه ليس مخصصا فلا يصلح من الشافعي الخلاف في عدم التقييد الا أن يقال من المسلمين صفة فيحصل له مفهوم مخصص فان قلت يجوز أن يراد بالمطلق ما لا يقيد سواء كان عاما أو مطلقا والمقيد ما شتمل على التقييد قلت لا تصح هذه الارادة والا يلزم منه كون افراد فرد من العام مخصصا عند الشافعي رجه الله مع أنه ليس كذلك نعم يصح هذا التأويل في المنفيين فان الحكم هناك عدم الحمل اتفاقا فلا يلزم منه الا عدم تخصيص افراد فرد من افراد العام وهو مؤكدا لما سبق فتأمل فقد ظهر أنه لا ملجأ في هذا الشافعية الا الى المفهوم مع أن ههنا فائدة أخرى وهي زيادة الاعتناء بشأن الملم أو انه أخرج مخرج العادة فان العادة ان عبد المسلم يكون مسلما فليس هذا من مواضع المفهوم فتدبر (لنا الاحتياط) فانه في ابقاء المطلق على اطلاقه ليجب الواجب مع السبب المطلق والمقيد (و) لنا (عدم المنافاة) بين سببية المطلق والمقيد (فقد يكون لشيء أسباب شتى) والمقتضى للحمل انما هو تخيل المنافاة بين الكلامين واذا انتفى يبقى

الاشكال الى حيز التجلي فذلك ضرب من البيان وهو بيان المجمل فقط * واعلم أن كل مفيد من كلام الشارع وفعله وسكوته واستبشاره حيث يكون دليلا وتنبه به بفحوى الكلام على علة الحكم كل ذلك بيان لان جميع ذلك دليل وان كان بعضها يفيد غلبة الظن فهو من حيث انه يفيد العلم بوجوب العمل قطعاً دليل وبيان وهو كالنص نعم كل ما لا يفيد علماً ولا ظناً ظاهر اقل هو مجمل وليس ببيان بل هو محتاج الى البيان والعموم يفيد ظن الاستغراق عند القائلين به لكنه يحتاج الى البيان ليصير الظن علماً فيتحقق الاستغراق أو يتبين خلافه فيتحقق الخصوص وكذلك الفعل يحتاج الى بيان تقدمه انه أريد به بيان الشرع لان الفعل لا صيغة له

الكلامان على الحقيقة (أقول تمامية المطلق في السببية يمنع الاحتياج الى القيد) في السببية (والا) يمنع الاحتياج الى القيد (كان) المطلق (غير تام) في السببية فلا يفرض الى الوجوب هذا خلف تمامية المطلق منافية لسببية المقيد فان قلت عدم الجزء سبب تام لعدم المركب وكذا عدم الجزأين فلم يمنع تمامية الاول سببية الثاني قال (ولا ينفع عدم الجزء وعدم الجزأين لان العلة) لعدم (حقيقة عدم علة الوجود وهما فردان) له فليساعتين حقيقة حتى يمنع سببية أحدهما الاخر ثم اعلم أن هذا لا يتوجه في المثال المضروب فان أدوا عن كل حر وعبد انما يقتضي سببية كل واحد واحد من جريئات العبد وكل حر وعبد من المسلمين يقتضي سببية كل واحد من جريئات مسلمهم فان الحكم في العام على الافراد ولا تراحم في الاسباب وليس ههنا سببية المطلق والمقيد حتى يرد عليه ما ذكر نعم هذا الاراد متوجه على المسئلة القائلة بعدم حمل السبب المطلق على المقيد بجهة عدم التراحم فتدبر (فالحق أن يحمل ههنا المقيد على المطلق لا بمعنى أن المراد منه ذلك) فانه متمنع لانه يلغو المقيد حينئذ (بل بمعنى أن المقيد سبب لان المطلق سبب) والمقيد مشتمل عليه فسببته لاشتماله على السبب حقيقة (وينهمايون) بعيد فان الاول من قبيل المجاز وهذا حقيقة الا أن الحكم على المقيد لاجل اشتماله على المطلق فتدبر فانه كلام جيد ويمكن حمل كلام القوم على هذا فان اطلاق السبب على ما هو مشتمل على السبب الحقيقي شائع كما يقال هذه الدعامة سبب لبقاء السقف فافهم

(فصل في الامر * وهذا اللفظ) أي لفظ الامر المؤلف من أمر (حقيقة في القول المخصوص) وهو قول الطالب للفعل حتماً (مجاز في الفعل) بكسر الفاء (وقيل) هذا اللفظ (مشتك) بينهما لفظاً (وقيل) هذا اللفظ موضوع (للمشترك) بينهما فهو متواط (وهو أحدهما) الدائر بين الفعل والقول المخصوص (لا الفعل الأعم من اللساني) وغيره (كقيل لدخول النهي) في الامر والأخبار وسائر اللفاظ ولم يقل به أحد قيل انه يلزم على هذا القول كون لفظ الأمر في القول المخصوص مجازاً وورد بان استعمال الأعم في الفرد ليس من المجاز في شيء ولك أن تقول ان اطلاق الأعم على الاخص بوجهين أحدهما أن يراد به المعنى لكن يقصد منه الاخص لتحقيقه فيه ولا شك في كونه حقيقة وثانيهما ارادة الاخص بخصوصه بان يطلق اللفظ ويراد به خصوص الفرد ولا شك في كون هذا الاطلاق مجازاً واذ اتهم هذا فتقول يلزم حينئذ تجاوز لفظ الامر المستعمل في القول بخصوصه وهو باطل ضرورة لكن لعل القائل بالتواطؤ يلتزمه لكنه بعيد عن الانصاف فتأمل (لناتبادر خصوص القول) المخصوص من لفظ الامر (عند اطلاقه) من دون قرينة (فليس لمشتك) والالتبادر المطلق لا المخصوص (ولا بمشتك) موضوع لهما (وما في شرح المختصر لو كان مشتركاً) لفظياً (لتبادر الآخر أو لم يتبادر شيء فبني على اختلاف الرأيين) في علامة الحقيقة فن قائل قال علامتها تبادر المعنى نفسه ومن آخر قال عدم تبادر غيره سواء تبادر هو أم لا والحاصل لو كان مشتركاً لكان حقيقة فيهما فيتبادر الآخر أيضاً على الرأي الاول أو لم يتبادر شيء على الرأي الثاني لكن يبقى المناقشة بان الرأي الثاني لم يعتبر تبادر الحقيقي مع عدم تبادر الغير بل ساكت عنه فلا يصح على رأيه لم يتبادر شيء فتأمل فيه فالاولى ما في الحاشية أن المعنى لو كان مشتركاً بينهما كانا متساويين في التبادر وعدمه لتساوي نسبتها الى اللفظ (وقيل) في شرح الشرح (معناه) لو كان مشتركاً بينهما (لتبادر كل) من معنیه (خطورا) عند عدم القرينة (أو لم يتبادر شيء ارادة) بناء على عدم عموم المشترك (ورد) في حواشي مرزا جان (بان التبادر خطور ليس من علامة الحقيقة لتصرف محهم بسبق فهم الجزء) على فهم الكل (وفهم الملكة) على فهم العدم مع أن اللفظ ليس حقيقة فيهما وانما خطوران (أقول الخطور من اللفظ أولاً) وبالذات (الفهوم) مطابقة لان الوضع للكل بالذات فهو المدلول (و) الخطور (الجزء واللازم) كالملكة (بالواسطة وان كان التحصيل) في الخارج

(مسئلة في تأخير البيان) لا خلاف أنه لا يجوز تأخير البيان عن وقت الحاجة الاعلى مذهب من يجوز تكليف المحال أما تأخيره الى وقت الحاجة فثائر عند أهل الحق خلافا للمعتزلة وكثير من أصحاب أبي حنيفة وأصحاب الظاهر واليه ذهب أبو اسحق المروزي وأبو بكر الصيرفي وقرى جماعة بين العام والمجمل فقالوا يجوز تأخير بيان المجمل اذا لم يحصل من المجمل جهل وأما العام فإنه يوهى العموم فاذا أريد به الخصوص فلا ينبغي أن يتأخر بيانه مثل قوله اقتلوا المشركين فإنه ان لم يقترب به البيان له أوهم جواز قتل غير أهل الحرب وأدى ذلك الى قتل من لا يجوز قتله والمجمل مثل قوله تعالى وآتوا حقه يوم حصاده يجوز تأخير بيانه

أو مطلق التصور (بالعكس) والمراد من الخطور المذكور الخطور من اللفظ بالذات وهذا (كما قالوا ان ثبوت الحيوان لزيد بواسطة الانسان) وتحصيله مقدم على تحصيل الانسان وعلة له (وقد حقق في محله فالرد) ويمكن أن يكون معناه لو كان مشتركا لتبادر الكل ارادة حال عدم القرينة المعينة عند من يعمم المشترك أو لم يتبادر شي ارادة عند من لا يعمم فتدبر ثم ان القائل بالاشتراك اللفظي لا يقنع بهذه المقدمات بل يدعى تبادر الكل معا خطورا وبدا ارادة ويستند بأن أهل اللغة تعرضوا للكللا معنييه وهم لا يدقون المجازات فتدبر (واستدل) على المختار (أولا بلزوم الاشتراك) على تقدير كونه حقيقة في الفعل لكونه حقيقة في القول قطعاً واذا كان مشتركا (فيحل بالفهم وعورض بالمجاز فإنه محل لفهم المراد) أيضا فيلزم أن لا يكون مجازا فيه (وقد تقدم الترجيح) ثم ان هذا الاستدلال لا ينتهض على القائل بالاشتراك المعنوي كذا في التحرير ولعل المستدل ظن بطلان القول به ضروريا فانتهض لا بطلان الاشتراك اللفظي (فافهم و) استدلل (ثانيا بعدم الاشتقاق) منه باعتبار المعنى الثاني (فلا يقال أمر وأمر كـ كل وأكل) ولو كان حقيقة فيه لصح الاشتقاق كسائر الحقائق (أقول انما يتم لو كان) الامر بمعنى الفعل (مصدرا وهو ممنوع لجواز أن يوضع له على أنه شيء لا على أنه حدث) فلا يلزم الاشتقاق (تفكر ففهم دقة) ظاهر هذا الكلام يقتضي أن الامر عند القائل بالاشتراك اللفظي موضوع للمعنى المصدري لكن لا من حيث أنه معنى مصدري وحدث قائم بالفعل بل باعتبار أنه شيء من الأشياء وكتب اللغة حاكمة بأنه موضوع للشيء المنطق الساميل للفعل ويشهد بذلك الاستعمال الفصيح وعلى هذا فالجواب أظهر (و) قال (في التحرير ان اشتق) منه (فلا اشكال والافكال القارورة) أي لا يجري فيه الاشتقاق كما لا يطلق القارورة على غير الزجاج وان وجد فيه القرار (وفيه ما فيه) أما أولا فلأنه شك في الاشتقاق وعدمه مع أن عدم مقطوع وأما ثانيا فلأن جعله كالقارورة يوجب جواز الاشتقاق في الاصل والممانع طار و ليس كذلك كذا في الحاشية وأما ثالثا فلأن عدم اطلاق القارورة على غير الزجاج لان الزجاج داخل في مفهومه وممانع في أمر وأمر فانه كـ كل وأكل كذا قيل والجواب عن الاول فلأنه تنزل لأنه شك وعن الثاني أن التشبيه لا يوجب أن يكون مثله في جميع الوجوه بل المقصود أنه جامد كالقارورة فان الزجاج مأخوذ فيها فلا اشكال في عدم الاشتقاق وطريان الممانع في القارورة لا يضرت تشبيهه الجامد من الاصل في الجامدية المطلقة وبه اندفع الثالث أيضا مع أنه كلام على السند فليتدبر (و) استدلل (ثالثا بلزوم اتحاد الجمع) على تقدير الاشتراك اللفظي (مع أنه في الفعل أمور وفي القول أوامر) أشكل عليه أن فواعل ليس من أبنية جمع فعل ولذا قيل انه جمع أمره وقيل انه أفاعل جمع أمر جمع أمر كـ كلب وأكل وكيفما كان ان حاصل الدليل أن جمعه باعتبار معنى الفعل أمور دون القول فهو فيه مجاز لان الجمع على غير جمع الحقيقة علامة المجاز لأنه دل على أنه غير متواط فلو لم يكن مجازا لزم الاشتراك وهو خلاف الاصل كذا قالوا وعلى هذا سقط قوله (ويجاب بان الجمع سماعي فيجوز الاختلاف باعتبار كل حقيقة) وأجاب عنه أيضا مطلع الاسرار الالهية بان اختلاف الجمع باعتبار المعنى الحقيقي والمجازي أندر بدرجة شديدة من الاشتراك الذي هو خلاف الاصل ومن اختلاف الجمع باعتبار المعنيين الحقيقيين والظن تابع للاغلب فيكون حقيقة في الفعل ويكون الجمع بحسبه أمور وقد بلغ في بيانه مبلغا وحقق أن التبادر سواء وكتب اللغة مشحونة بذكر المعنيين على السواء (أقول ولك أن تعارض بانه لولا الاشتراك لم يختلف الجمع وقد اختلف وأما الملازمة فلزوم خلو لفظ) على ذلك التقدير (عن معنى وضعي) لو استعمل فيه كان حقيقة سواء استعمل فيه أولا (فان الأمور بزعمكم كذلك) أي ليس له معنى وضعي (والأصح استعماله في القول حقيقة) لانه فقط موضوع له بزعمكم والاستعمال فيه حقيقة ثم أكد وقال (كيف وهذا الجمع ليس من اللغة) حينئذ (بل من المتجوز ولا قياس) في اللغة (فهو اختراع) البتة واذا ثبت لزوم خلو لفظ عن معنى وضعي وهو ممنوع وان جاز

لان الحق مجمل لا يسبق الى الفهم منه شيء وهو كما لو قال حج في هذه السنة كما فصله أو اقبل فلانا غدا بآلة ساعينهم من سيف أو سكين و فرق طوائف بين الامر والنهي وبين الوعد والوعيد فلم يجوزوا تأخير البيان في الوعد والوعيد * ويدل على جواز التأخير مسالك (الاول) أنه لو كان ممتنعاً كان لاستحالة انتفى ذاته أولاً فضاءه الى محال وكل ذلك يعرف بضرورة أو نظراً وإذا انتفى المسلكان ثبت الجواز وهذا دليل يستعمله القاضي في مسائل كثيرة وفيه نظر لانه لا يورث العلم بطلان الاحالة ولا يثبت الجواز إذ يمكن أن يكون وراء ما ذكره وفصله دليل على الاحالة لم يخطر له فلا يمكن أن يكون دليلاً على الاحالة ولا على الجواز

كون لفظ مجاز من غير حقيقة لانه من أي شيء يتنقل الى غير الموضوع له لازم كون الأمر حقيقة في الفعل أيضاً (فتدبر) وهذا غير واف فان التجوز في المفرد لا يوجب عدم الوضع في الجمع كيف ولا بعد في أن يقول الواضع وضعت لفظ الأمر للقول المخصوص وأوامر الجماعة وأمور الجماعة من ملاساته وقد صرح المصنف أن التجوز في المفرد لا يوجب التجوز في الجمع فاذن لا نسلم لزوم الاختراع وبهذا يدفع اليراد الأول أيضاً لأن ندرة الجمع باعتبار المعنى المجازي المغايرة باعتبار الحقيقي ممنوع كيف وقاعدة التغليب في التثنية والجمع مشهورة كيف وقد ذهب اليه الحنابلة والحنفية مع انهم من عرفاء بلسان العرب العرباء وقد حكموا على جوع المذكر السالم بأنه جمع للمفرد باعتبار المعنى المجازي وبأن لك أيضاً ما ذكره لا يصلح للمعارضة نعم لو قرر المنع بأن عدم اصاله الاشتراك لا يوجب ان لا يحمل عليه اذ ادل القرينة وثبت من أهل اللغة انه حقيقة فهم ما لم يبعد فتدبر قائلوا الاشتراك (قالوا أطلق) لفظ الأمر (لهمما) أي القول والفعل (والأصل الحقيقة) فيحمل عليهما وهو الاشتراك (وقد تقدم جوابه) وهو أن الأصل عدم الاشتراك ولك أن تقر بأنه أطلق لهما على السواء والالما تعرض له كتب اللغة والأصل الحقيقة دفعاً لترجيح من غير مرجح وحينئذ لا يتوجه الجواب قائلوا التواطؤ (قالوا) كل من القول والفعل (أمران اشتراكاً في عام فيجعل) اللفظ المستعمل فيهما (له دفعاً للاشتراك والمجاز) لانها خلاف الأصل (قلنا) القول بالتواطؤ (قول حادث فان كونه حقيقة في القول المخصوص بخصوصه مجمع عليه) قبل ظهور هذا القول (فلا تردد) حينئذ في كونه للقول (حتى يترجح) الاشتراك (المعنوي) فان العمل بالأصل عند التردد لا غير فافهم (ثم الأمر اقتضاء فعل حتماً) خرج به النذب (استعلاء وأورد) عليه (لا تترك نوعاً) فان نوعه وهو النهي اقتضاء فعل هو الكف حتماً استعلاءً لما مر أن لا تكليف الا بالفعل وهو الكف في باب النهي (وشخصاً) فان شخصه مقتض للفعول المنهي تركه (وأجيب بان المحذور) الأمر (النفسي فيلتزم) كونه أمراً فان طلب الكف القائم بالطالب أمر بالنسبة اليه ونهى بالنسبة الى المكفوف عنه (وفيه ما فيه) فان غرض الأصولي لم يتعلق بالنفسي بل بالالفاظ والمناسب أن يحدد الأمر اللفظي (و) أجيب (بان المراد) بالفعل (فعل هو مبدأ الاشتقاق) فالنهي ليس فيه طلب الفعل المبداً بل لفعل آخر هو الكف وكذا لا تترك بخصوصه فانه لم يطلب فيه التركة الذي هو مبدأ الاشتقاق (والأوجه) في الجواب (أن المتبادر لاقتضاء الأولى وذلك ليس في النهي) بالذات لان المقصود في النهي عدم وجود الفعل المنهي لكن لما لم يكر في وسع العبد طلب الكف الذي هو الوسيلة فلم يكن اقتضاه مقصوداً أولاً وفي لا تترك عدم الاقتضاء للفعل المنهي تركه أولاً وبالذات أظهر لكن بقي ههنا انه حينئذ لا يصدق على الكف كيف ولا فرق بين كفوا عن الزنا وبين لا تقربوا الزنا في أن المقصود بالذات عدم الزنا الذي هو المكلف به وانما أمر بالكف لكونه وسيلة اليه ودعوى كون الكف في الأول مقصوداً بالذات دون الثاني تحكم فتدبر وأنصف ثم ان البعض زادوا وقاروا اقتضاء فعل غير كف حتماً الى آخره حينئذ لا يتوجه اليه السؤال من الأصل لكن يتوجه اليه النقض بنحو كفف وأجيب بان المراد اقتضاء الفعل بالنظر الى الهيئة والصيغة ونحو كفف انما يدل على اقتضاء الكف بالمادة والهيئة انما هي اقتضاء وطلب للفعل فافهم (وأما الاستعلاء احترازاً عن الدعاء والالتماس فهو شرط) في الأمر (عند أكثر أصحابنا) من المشايخ المتأريضية (والآمدى) من الأشعرية (وصححه في المحصول) للامام خفر الدين الرازي من الأشعرية أيضاً (وهو رأي أبي الحسين) من المعتزلة (الذم الاستعلاء الأدنى بأمر الأعلى) يعني لو قال الأدنى للأعلى أمرت بكذا يذمونه فلو كان العلم معتبراً بالمصاحح هذا القول فضلاً عن الذم ولو لم يكن الاستعلاء معتبراً لما توجه الذم كما اذا قال دعوت منك كذا فافهم ولا تلتفت الى قول من قال ان هذا الوجه لا يدل على نفي العلو فلا تقرب (وعند المعتزلة يجب العلو) في الأمر (والا كان دعاءً أو التماساً) وليس لهم دليل عليه (وعند) الشيخ أبي الحسن (الأشعرى لا) يشترط (هذا) أي

فعدم العلم بدليل الجواز لا يثبت الاحالة وكذلك عدم العلم بدليل الاحالة لا يثبت الجواز بل عدم العلم بدليل الاحالة لا يكون علما لعدم الاحالة فلعل عليه دليلا ولم نعرفه بل لو عرفنا انتفاء دليل الاحالة لم يثبت الجواز بل لعله محال وليس عليه دليل يعرفه آدمي فمن أين يجب أن يكون كل جائز ومحال في مقدور آدمي معرفته **(الثاني)** انه انما يحتاج الى البيان للامثال وامكانه ولا جله يحتاج الى القدرة والآلة ثم جاز تأخير القدرة وخلق الآلة فكذلك البيان وهذا ايضا ذكره القاضي وفيه نظر لانه انما ينفع لو اعترف الخصم بأنه يحيله لتعذر الامتثال ولعله يحيله لما فيه من تجهيل أولئك لكونه لغوا بلا فائدة أو لسبب آخر وليس

العلو (ولا ذاك) أي الاستعلاء (وبه قال أكثر الشافعية وفي شرح المختصر وهو الحق لقوله تعالى حكاية عن فرعون) ان هذا لساحر عليم يريد أن يخرجكم من أرضكم (فإذا تأمروا) ولم يكن للقوم علو عندهم ولا استعلاء فانهم كانوا في حماقتهم من ظنهم اياهما (وفيه أن فرعون لما أخذته الدهشة) لما رأى من الآيات العظيمة والمجزة الظاهرة من اليد البيضاء وصيرورة عصاه حية وعلم انه النبي الحق الذي بيده هلاكه وهلاك ملكه (اضطر الى اعانة العلماء) بالتدبيرات التي لا تغني عن الحق شيئا (فهناك عنده صحة الاستعلاء بل علو) حقيقة (لان العلم درجة) في نفس الأمر وفيه رد على من زعم أنه تام في نفي العلو ولك أن تقول ان فرعون انما سألهم عن أمر يوجب الخافض موسى عليه السلام ولم يكن شيء في نفس الأمر يوجب الخافض ويرد الآيات العظيمة بل جل ما كان عندهم من هوساتهم وكانوا قد وقعوا في الجهل المركب فميز عموهم فمحمدا مسكنا والجاهل السكار دون في نفس الأمر ولا وجه للعلو أصلا وقصارى الأمر استعلاء وهم لظن فرعون اياهم علماء وظنهم أنفسهم كذلك فافهم (وقيل) مجاز (من الموازنة أي المشاورة) يعني ان المجرد استعمل في معنى المفاعلة (أو مجاز عن الإشارة) ابتداء (وردبانه حقيقة في القول بخصوصه فلا يترك الأصل) وفيه أن ههنا ضرورة في ترك الأصل لان الاستعلاء معتبر فيه بالدليل الذي لا مرد له فافهم (ونظيره قوله) أي قول عمرو بن العاص لمعاوية أو حصين بن المنذر ليزيد بن المهلب كذا في التقرير كذا في الحاشية

(أمرتك أمرا جازما فعصيتني) * فأصبحت مسلوب الامارة نادما

فانه لم يكن لعمر بن العاص استعلاء على معاوية لانه من متبعيه ولا لخصين علي بن زيد بن المهلب مع انهم ما استعملوا لفظ الأمر والقصة على التقدير الأول ان ابن هشام خرج مرارا على معاوية فأسرف فأشار عمرو بن العاص مرة بقتله فلم يقتله معاوية فأطلقه ثم أفسد وأراد الخروج فقال عمرو بن العاص ما قال (وحد القاضي بالقول المقتضى طاعة المأمور بفعل المأمور به وارتضاء جمهور الشافعية وفيه دور) من وجهين أحدهما من أخذ مشتق المحدود من المأمور والمأمور به في الحد والآخر من أخذ الطاعة (لان الطاعة موافقة الأمر) وأجيب أولا بان علنا الأمر من حيث هو كلام كاف في علنا المخاطب به وهو (المأمور و) علنا (ما يتضمنه) الكلام (وهو المأمور به وفعل مضمونه وهو طاعته) حينئذ توقف الأمر على هذه الاشياء بوجه وتوقف هذه الاشياء على معرفته بوجه فلا دور (ولا يخفى ما فيه) لانه ان أراد مطلق الكلام فلا يكفي في معرفة حقيقة المأمور به وفهم الطاعة أبعد وان أريد الكلام المقيد بالقيود والدور عائد قطعاً كذا في التحرير وهذا غير وافي فان مراد المجيب أن الأمر معلوم بوجه عرضي وهو الكلام والمقصود معرفته بالكنه أو بالرسم الجامع المانع ومعرفة بهذا الوجه تستلزم معرفة المأمور بوجه كونه هو المخاطب بالكلام وكذا المأمور به بوجه كونه مضمون الكلام وكذا الطاعة بوجه كونه آتيا للمضمونه فأخذت هذه الاشياء المعلومة بالأوجه المذكورة في الحد والرسم وخرج الحاصل أن الأمر الكلام المقتضى اتيان المخاطب بمضمون ما خوطب به فلا يراد أصلا لكن ينبغي أن يراد بالاعتضاء الاقتضاء الحتمي الآن يبنى على ما اشتهر عن الشافعية ان المندوب مأمور به فلا اشكال بوجه قد بر فيه (و) أجيب (ثانيا) بان معرفته بوجه عرضي يمتاز به عن جميع ما عدا حاصل لكل عارف باللغة قبل التحديد والمقصود معرفة حده حينئذ يحصل معرفة هذه الاشياء الموقوفة على الأمر فتؤخذ في الحد فيحصل به حقيقة الأمر فلا دور لتغاير الموقوف والموقوف عليه والفرق بين هذا والأول بعد الاشتراك في احداث التغاير بين الموقوف والموقوف عليه أن الموقوف عليه هناك الأمر المعلوم بالوجه العام وههنا المعلوم بوجه جامع مانع (أقول ان قلت أخذ العرضي في الحد يخرج عن الحدية لان المجموع) من الداخل والخارج (خارج) ولا يصح الحد به وههنا قد أخذ المأمور والمأمور به وكلاهما خارجا عن حقيقة الأمر (قلت قد تكون الحقيقة) المحدودة (ذات تعلق) وازافة لا يمكن ملاحظتها الا بالمحاط المتعلقات (فلا حطة المتعلقات لتحصيل تلك

في تسليمه تعليل القدرة والآلة بتأني الامتثال ما يلزمه تعليل غير به (الثالث) الاستدلال على جوازه بوقوعه في القرآن والسنة قال الله تعالى فاذا قرأناه فاتبع قرآنه ثم ان علينا بيانه وثم للتأخير وقال تعالى كذب أحكمت آياته ثم فصلت من لدن حكيم خبير وقال تعالى ان الله يأمركم أن تذبحوا بقرة وانما أراد بقرة معينة ولم يفصل الا بعد السؤال وقال تعالى واعلموا انما غنمتم من شيء فان لله نحسه وللرسول ولذي القربى الآية وانما أراد بذى القربى بنى هاشم وبنى المطلب دون بنى أمية وكل من عدا بنى هاشم فلما منع بنى أمية وبنى نوفل وسئل عن ذلك قال ان ابنو المطلب لم ينفروا في جاهلية ولا اسلام ولم ينزل هكذا وشبهك

الحقيقة لا يخرجها عن الحدية) كما في حد أحد المتضايقين فانه لا بد فيه من أخذ المضاييف الآخر (فانه لا يلزم أن يعتبر) الخارج (محمولا) بل انما يعتبره تعلقا من التعلقات فافهم (و) أجب (ثالثا بان حصول الشيء بنفسه) في العلم الحضورى (غير حصوله بصورة الذي هو التصور المطلوب) في العلم الحضورى فالطلب العلم بالمحدود والحصول والموقوف عليه بهذه الاشياء الحضورى فلا دور لاختلاف نحو الادراك (ورد) هذا الجواب (بأن ما أخذ في التعريف لا بد من صورته) ولا يكفي حضوره (لانه) أى التعريف (تحصيل صورة من صور متعددة) فلم يختلف جهة الادراك أصلا (ولهذا لم يكن الحضورى كاسيا) اذ لا حصول فيه أصلا (فتفكر ثم هو منقوض بأمر تكليفه كذا) لانه قول يقتضى طاعة المأمور بفعل المأمور به (الا أن يخص) الأمر (النفسى بالتعريف ويلزم كونه أمرا) واعلم أن هذا الايراد غير مختص بتعريف القاضى بل وارد على المختار أيضا فالجواب أنه خبر عن الأمر وليس فيه اقتضاء لفعل بل اخبار عنه وكذا ليس قول مقتضى طاعة المأمور بالذات بل اخبار عن قول كذلك ومن ههنا ظهر سقوط التزام كونه أمرا باعتبار النفسى فانه اخبار عن أمر فان أريد به انشاء الأمر مجازا فهو أمر لفظيا كان أو نفسيا فانه لا فرق بينه وبين افعل كذا قدبر (و) قال (جمهور المعتزلة) الأمر (قول القائل لمن دونه افعل وأورد) عليه (التهديد ونحوه) فانه قوله لمن دونه افعل مع انه ليس أمرا (و) أورد (قول الحاكم والمبلغ وأمر الأدنى) للأعلى (استعلاء) فانها وأمر مع عدم صدق الحد عليها لان ما عدا الاخير ليس قول القائل والاخير ليس قول الأعلى (وأجب بان المراد افعل حقيقة) وفي التهديد ليس افعل حقيقة (وفي الحكاية) والتبليغ (ليس قوله) ولا أمر آمنه (فان القرآن ليس قول النبي) ولا أمره (صلى الله عليه وآله وأصحابه) وسلم بل قوله تعالى وأمره تعالى وهو القائل حقيقة (وأمر الأدنى) للأعلى استعلاء (ليس عندهم أمرا لغة بل عرفا) فلا بأس بخروجه (أقول) أو يقال (الأدنى أعم حقيقة أو ادعاء) وفي أمر الأدنى للأعلى علوا الأدنى ادعاء وهذا احسان الى من لا يقبله فهو ضائع (وقال قوم منهم) الأمر (ارادة الفعل) وأورد بان الممهد لعذره في ضرب عبده) وفي بعض النسخ المهدد أى من هددته غيره وعلى هذا قوله لعذره يتعلق بقوله (يا أمر عبده) بفعل (ولا يريد) اتيانه به ليم العذر لان العاقل لا يريد تكذيب نفسه فالامر قد يتخلف عن الارادة فلا يكون عينه (ولا يخفى أنه يحكى مثله في الطلب) فانه يأمر ولا يطلب منه الفعل فان العاقل لا يطلب تكذيب نفسه بل التحقيق أن هذا ليس أمر حقيقة بل صورة فقط فانه طلب صورة فلهم أن يقولوا ارادة صورة قدبر (والفرقة) بين الارادة والطلب (بامتناع التخلف في الارادة دون الطلب غير مسلم) عند الخصم (فانه فسر) الارادة (بما لا يستلزم الوقوع) فان الارادة عند ناصفة مخصوصة لأحد طرفي المقدور بالوقوع فلا يتخلف المقدور عنه ولذا قال الامام الهمام فيما روى عنه في الفقه الا كبر المعاصى بارادة الله تعالى دون أمره وعند المعتزلة هي الداعى الى الفعل من اعتقاد نفع أو علم مصلحة وفسر بعضهم بعدم الكراهة قالوا تعلق هذا النجوم من الارادة القديمة لا يوجب وقوع المراد كذا قالوا وفيه ما فيه ولك أن تقول الارادة تكوينية وهي ما ذكره ويجب وقوع المراد في القديمة بحسبها وتشريعية وهي تبين المشروعات واقتضاءها مع الرضا واعطاء المثوبة وهي لا تستلزم المراد قطعاً ولعلمهم أرادوا هذا النجوم من الارادة وبهذا فسر بغض ثقاتنا من أهل السنة رفعهم الله تعالى وخذل أعداءهم قوله تعالى انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس أهل البيت ويظهركم تطهيرا (فاندفع) بما قرروا وأقرروا (ما في المختصر لو كان) الأمر (ارادة لوقعت الأمور كلها لانها لا تتخلف عن اقتضاء الارادة واستدل أبو اسحق) على ابطال كون الأمر ارادة (بأن الدين الحلال مأمور بقضائه ولو حلف) المدينون (ليقضينه غدا ان شاء الله تعالى فانه لا يحث) لعدم قضائه في الغد (فدل على) أن الشرط لم يوجد و (أنه تعالى ما شاء) والا حث (فثبت الامر بدون المشيئة) وهي الارادة فالامر غيرها (وفيه

بين أصابعه وقال في قصة نوح انه ليس من أهالك انه عمل غير صالح بين بعد أن توهم انه من أهله وأما السنن في بيان المراد بقوله وأقيموا الصلاة بصلوة جبريل في يومين بين الوقتين وقوله عليه السلام ليس في الخضر اوات صدقة ثم قال بعد ذلك ليس في مائة من نجسة أو سق صدقة وقال في أربعين شاة شاة وخذرا غنى مناسككم كما وردت أخر عن قوله وآتوا الزكاة والله على الناس حج البيت من استطاع الآية وقال وجاهدوا بأموالكم وأنفسكم وهو عام ثم ورد بعده ليس على الاعمى حرج وكذلك جميع الاعذار وكذلك أمر النكاح والبيع والارث وردت أول أصلها ثم بين النبي عليه السلام بالتدريج من يرث ومن لا يرث ومن يحل نكاحه

ما فيه) أما أولاً فلا ن الاستثناء بالمشيئة ابطال للنين فلا حلف فلا حث لأجل هذا الانعدام وجود المعلق عليه وأما ثانياً فلا ن الارادة القولية غير التكوينية كذا في الحاشية وان حققته رجع الى ما قررنا (مسئلة * صيغة افعل ترد لعشرين معنى الايجاب) نحو (أقيموا الصلاة) وهو الامر حقيقة (الندب) نحو (فكاتبوهم) ان علمتم فيهم خير ليس أمر ايجاب باجماع الفقهاء ممن يعتد بهم خلافاً لداود الظاهري وأتباعه وليس أمر اباحه كما زعم بعض مشايخنا والاضاع الشرط والعذر من قبلهم أن الشرط خرج مخرج العادة والحق أن الكتابة احسان فتكون مندوبة الا أن يضر المسلمين فحمل القيد على العادة لا وجه له (التأديب) نحو ما روى الشيخان عن عمرو بن سلمة قال كنت غلاماً في حجر رسول الله صلى الله عليه وسلم وكانت يدي تطيش في الصحفة فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم سم الله وكل بيمينك و (كل مما يليك) وعند الشافعي (هذا الامر) (للايجاب وهو بعيد) كيف لا والمخاطب صبي غير مكلف مطلقاً على ان نص كل واحد مطلق (والفرق أن الندب لثواب الآخرة) أي يكون هو المقصود منه (والتأديب لتأديب الاخلاق) وهو المقصود منه (وربما يستجلب الثواب) وهو لا ينافي مقصودية التأديب ولهذا أدرجه بعض في الندب (الارشاد) نحو (واستشهدوا وذلك لمنافع الدنيا) خاصة (الاباحه) نحو (كأوا واشربوا كذا قيل) ولما كان هذا محتملاً للايجاب أيضاً لان الامر ليس للتكرار والا كل والشرب بحيث يدفع الهلاك وازدياد المرض فرض قال (والاولى) في التمثيل واذا حالتم (فاصطادوا) فانه بعد الاحرام مباح قطعاً (التهديد) نحو (اعملوا ما شئتم) انه بما تعملون بصير (الانذار وهو الابلاغ ولا يكون الا في التخويف) نحو قوله تعالى (قل تمتعوا فان مصيركم الى النار الامتنان) نحو قوله تعالى (كأوا مما رزقكم الله حلالاً طيباً) ويحتمل الايجاب بالنظر الى القيد قالوا مما رزقكم الله قرينة صارفة عن الاباحه (قيل الاباحه تكون فيما سيجد بخلاف الامتنان) وبعضهم عموها فلم يعدوه (الاكرام) نحو قوله تعالى لأهل الجنة (ادخلوها بسلام) آمين (التسخير) نحو قوله تعالى (كونوا قردة) خاسئين خطاباً لمن اعتدى في السبت من اليهود بصيد الحيتان وكان الاصطياد حراماً فيه في شريعتهم (التعجيز) نحو قوله تعالى وان كنتم في ريب مما نزلنا على عبدنا (فأتوا بسورة) من مثله (الاهانه) نحو قوله تعالى (كونوا بحجارة) اذ ليس المقصود بصيرورتهم حجارة كافي كونوا قردة بل الغرض بيان انهم مهانون (التسوية) نحو قوله تعالى (اصبروا أو لا تصبروا) ويختص بما اذا عطف النهي عليه (وهذا يدفع توهم الرجحان والاباحه لدفع توهم التحريم الدعاء) نحو (اللهم اغفر لي الالتماس) نحو (افعل للمساوي التمني) نحو قول امرئ القيس حين طال عليه الليل وهو حزين بادعاء أن الصبح صار من المستبعدات مبالغة في طول الليل (ألا أيها الليل الطويل ألا انجلي) * بصبح وما الاصبح منك بأمثل

(الترجي) نحو (ذلك) القول حال كون القائل (مترقباً) للاصبح ووضح منه الفرق وقد أدرج في التمني أيضاً (الاحتقار) نحو قوله تعالى حكاية عن موسى على نينا وآله وأصحابه وعليه الصلاة والسلام ٣ (بل ألقوا) ما أنتم تلقون خطاباً بالسحرة والمقذود منه الاحتقار (وذلك قد يكون بمجرد الاعتقاد) من دون أن يفعل فعلاً لا على الحقايرة (دون الاهانه) فانه لا يكون الا بالفعل (التكوين) نحو قوله تعالى انما امره اذا اراد شيئاً أن يقول له (كن فيكون) ولا يمتد فيه الانتقال من حالة الى أخرى كافي (التسخير) وقد أدرجه بعضهم في التكوين (التخيير) نحو قوله صافات الله عليه وعلى آله وأصحابه اذا لم تستحي (فاصنع ما شئت)

٣ قوله بل ألقوا ما أنتم ملقون ليس في التنزيل آية بهذا النظم وانما نظم آية سورة طه قال بل ألقوا اذا جبالهم وعصهم وآية سورة الشعراء قال لهم موسى ألقوا ما أنتم ملقون اه كتبه مصححه

ومن لا يحل وما يصح بيعه وما لا يصح وكذلك كل عام ورد في الشرع فانما ورد دليل خصوصه بعده وهذا مسلا لا سبيل الى انكاره وان تطرق الاحتمال الى أحد هذه الاستشهادات بتقدير اقتران البيان فلا يتطرق الى الجميع (الرابع) انه يجوز تأخير النسخ بالاتفاق بل يجب تأخيرها لاسيما عند المعتزلة فان النسخ عندهم بيان لوقت العبادة ويجوز أن يراد لفظ يدل على تكرار الافعال على الدوام ثم ينسخ ويقطع الحكم بعد حصول الاعتقاد بلزوم الفعل على الدوام لكن بشرط أن لا يراد نسخ وهذا أيضا واقع فهذه الأدلة واقعة دالة على جواز تأخير البيان عن كل ما يحتاج الى البيان من عام ومجمل ومجاز وفعل متردد

أى مخير في الفعل وقت زوال الحياء (وقد أدرج بعضهم بعضا في بعض) وقد أشرنا اليه (مسئلة * صيغة افعل عند الجمهور حقيقة في الوجوب) لا غير (و) عند (أبي هاشم وكثير في النذب وهو قول الشافعي) رحمه الله تعالى من القولين فان قوله الآخر انه للوجوب (وله في النهي قول واحد) هو أنه للتحريم (والفرق تحكم) فان كلاهما صيغتان طالبتان فكون أحدهما للتحريم دون الآخر تحكم وأما ان طلب الاجتناب عن المفسدة أهم من جلب المنفعة فأمر علقى لا لغوى فلا يدفع التحكم من حيث الصيغة وله أن يدفع بانه لا قياس في اللغة فيجوز كون احدي الصيغتين للطلب التحريم دون الاخرى وقد يدفع بأن استعمالهما بالاستقراء على غلط واحد فالتحكم لازم قطعاً وقيل رجع الشافعي عن القول بالنذب فافهم (وقيل) هو (مشارك بينهما) اشتراكا لفظيا وروى أيضا عن الشافعي (وقيل) هي موضوعة (لمشارك بينهما) وهو الاقتضاء) حتما كان أو ندبا وروى عن الامام علم الهدى الشيخ أبي منصور المازندراني رحمه الله تعالى ونسب الى مشايخ سمرقند (وقال الاشعري والقاضي) من الشافعية (لا يدري لأيهما) بخصوصه وقد اضطرب النقل عن الاشعري فبعضهم نقلوا أنه يستيقن أن الامر موضوع لواحد من الوجوب والنذب أو الاباحة أيضا لكنه يتردد في أنه لأيهما وبعضهم نقلوا أنه يتردد في أنه لأي من الاحكام الخمسة وقد نقله بعض شراح المنهاج عن الحاصل وبعضهم نقلوا أنه يتردد في أنه للوجوب أو النذب أو الاباحة أو التهديد وهذا قريب من النقل الثاني وعلى النقلين بنى الامام غير الاسلام قدس سره وقال ولو وجب التوقف في حكم الأمر لوجب في النهي يعني بناء على رأى المتوقف فانه يتوقف في النهي أيضا فيصير حكمهما واحدا وهو باطل فسقط ما في التلويح المتوقفون في الامر متوقفون في النهي لكن التوقف في الأمر أنه للوجوب أو النذب بعد التيقن في أنه لطلب الفعل وفي النهي التوقف في أنه للتحريم أو الكراهة بعد الايقان بانه لطلب الترك فلا يلزم اتحاد حكمهما وقال الشيخ الهدا في دفعه ان المتوقفين في الأمر انما توقفوا لانه يحجب علمان كثيرة منها التهديد وفيه المطالب الترك فالزم التوقف في أنه لطلب الفعل أو لطلب الترك والتهديد عليه والنهي أيضا قد يستعمل في غير طلب الترك كالتحقيق ونحوه فلم يعلم أن موجه طلب الترك أو غيره واذا كان موجهما غير معلوم أصلا لم يعلم انهما لطلب الفعل والترك والالزام عدم الفرق بين الأمر والنهي فتأمل (وقيل أمر الله تعالى للوجوب وأمر الرسول صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم) للنذب (وقيل) هي (حقيقة في الاباحة وقيل) هي (مشاركة بين الثلاثة) من الوجوب والنذب والاباحة ونسب الى الروافض (وقيل) هي صيغة موضوعة (للقدر المشترك بينهما وهو الاذن) سواء كان مع المنع عن الترك أو لا ونسب الى المرتضى الرافضي أيضا قال (الشيعة) فيما اختاروا هي (مشاركة في أربعة الثلاثة) المذكورة (والتهديد قتل) المذاهب (عشرة كاملة وقد يراد) عليها (وينقص لنا أولا استدلال السلف) من الصحابة الكرام والتابعين الاخيار (بها على الوجوب وشاع) هذا الاستدلال (وذاع بلا تكير فدل) ذلك (على اجماعهم أنهم لاله فان قيل لعله) أي الاستدلال المذكور (كان بقراءن الوجوب) فلا يدل على الوضع (بدليل استدلالهم بكثير منها للنذب قلنا) لم يكن استدلالهم بالقراءن (بل بالظهور والتبادر بدليل صرف فهم الى النذب للقراءن دون الوجوب بالاستقراء) الصحيح (واعترض بأنه ظن في الاصول) ولا يعتبر (لانه) اجماع (سكوتي) مفيد للظن وأيضا لاجماع آحادى فلا يفيد القطع (الجواب) لا نسلم أنه أى أن اجماع السكوتي ظنى (بل علم عادى) بانهم اتفقوا على أن المتبادر منها الوجوب حاصل (بالتكرار) في ملاحظة استدلالهم بالأوامر وهذا علم ضرورى لا يحوم حوله ارباب أصلا (كالتجربيات والمشاهدات) وليس نقله آحاديا بل متواترا المعنى فان في كل طبقة نقلت استدلالا لاتهم بحيث تفيد القطع بكون الاستدلال بالتبادر (ولو سلم) انه ظن (فطن في اللغة) ويكفي فيها الظن فان أكثر مباحث اللغة مظنونة (ولو سلم) انه ظن في الأصول (فيكفي) هذا

وشرط مطلق غير مقيد وهو أيضا دليل على من جوز في الامر دون الوعيد وعلى من قال بعكس ذلك * والمخالف أربع شبه
 (الاولى) قالوا ان جوزتم خطاب العربي بالعجمية والفارسية بالزنجية فقد ركبتم بعيدا وتعسفتم وان منعتم فالفرق بينه
 وبين مخاطبة العربي بلفظ مجمل لا يفهم معناه ولكن يسمع لفظه ويلزم منه جواز خطابه بلغة هو واضعها وحده الى أن يبين
 والجواب من وجهين أحدهما وهو الاول انهم لم قالوا قوله وآتوا حقه يوم حصاده كالكلام بلغة لا تفهم مع انه يفهم أصل
 الايجاب ويعزم على أدائه وينتظر بيانه وقت الحصاد فالتسوية بينهما تعسف وظلم الجواب الثاني أنا نجوز للنبي عليه السلام

الظن (والاعتذار العمل بأكثر الظواهر لانه المقدور) فيها فان قلت فاذن كيف تثبت الفرائض المقطوعة قلت بانضمام قرائن
 أخرى دالة على أن هذه الأوامر للوجوب قطعاً فقدر (و) لنا (ثانياً) قوله تعالى (ما منعك أن لا تسجد اذا أمرت) وكلمة
 لا لتأكيد المنع زبدت (والمراد) بالأمر (السجد والمجرد) عن القرينة (ولولا) الأمر المذكور (للاوجوب) فقط (لم يتوجه
 الانكار) اذ لا انكار في ترك غير الواجب ولا في ترك محتمل غير الوجوب فان قلت يجوز أن يكون اسجدوا محفوفاً بقرينة
 دالة على الوجوب لكن لم يحكمها القرآن فلا يدل على المدعى قال (واحتمال قرينة حالية ومقالية لم يحكمها القرآن غير قاذح
 في الظهور) فانه احتمال بعيد غير ناشئ عن دليل فلا يعتبر فلا يقدح في الظهور (و) لنا (ثالثاً) قوله تعالى (واذا قيل لهم اركعوا
 لا يركعون فان المقصود الذم) على ترك الركوع (وربته على مخالفة الصيغة من حيث هي هي فدل على الوجوب) لان مخالفته
 هي الموجبة للذم (ولا اشتراك ولا الجواز العذر) بأنه لم يكن واجباً (فلم يترتب الذم) على مخالفة الصيغة (و) لنا (رابعاً) قوله تعالى
 (فليحذر الذين يخالفون عن أمره) أن تصيبهم فتنة أو يصيبهم عذاب أليم (والمراد) منه (ايجاب الحذر اذا لمعنى للندب) ههنا فان
 الفعل ان كان تركه موجبا للعذاب فالحذر لازم والا فلا ندب أيضاً وفي هذه الزيادة دفع لما قيل ان الدليل متوقف على أن يكون
 هذا الأمر للوجوب وهو ممنوع وان بنى على أن الأمر للوجوب دار وجهه الدفع اثبات كونه للوجوب من غير بناء على أن
 وضعه للوجوب أولاً فان الأمر بالحذر لا يصلح للندب وغيره سوى الوجوب (وهو) أي وجوب الحذر (دليل الوجوب)
 اذ لا حذر في مخالفة غير الواجب فان قلت يجوز أن يكون المراد بالمخالفة حمله على غير المراد وهي حرام سواء كان الحكم ندباً
 أو وجوباً أو يكون المراد عدم اعتقاد الحقيقة وهي حرام أيضاً في كل حكم من الاحكام قال (وجمل المخالفة على حمله على
 ما يخالفه مراداً) أي حمله على مخالفة المراد بالأمر بأن يحمل على غير ما يكون مراده تعالى (أو) جل المخالفة (عليها اعتقاداً)
 بأن يعتقد خلاف ما حكم تعالى به (بعيد فان المتبادر من خالف أمره ترك الأمور به) والحمل على المحمل البعيد لا يكون
 الا صارف واذ ليس فليس (ان قيل أمره مطلق) فلا يلزم منه كون كل أمر للوجوب (قلنا) ما هو مطلق (بل عام لاضافة
 المصدر) وهي تفيد العموم (وصحة الاستثناء) فانه يصح أن يقال خالف أمره الا هذا الأمر وهذا غير واف فانه لا شك في أن
 بعض صيغ الأمر نادرة ومبيحة فلا يمكن دعوى العموم ههنا وما أورد من الدليلين انما يفيد أن وضع لفظ أمره للعموم لأن المراد
 ههنا العموم ودفع هذا الايراد بان غاية ما يلزم منه ان العام مخصوص بما لا يدل القرينة على انه لغیر الوجوب والعام المخصوص
 بحجة في الباقي ورده الشيخ الهداية بالختم أن يقول يجوز أن يكون مخصوصاً بما يدل القرينة على الايجاب وفيه أن هذا
 تخصيص من غير مخصص بخلاف ما دل القرينة على غير الوجوب فان الاجماع دل على أنه ليس للوجوب والاجماع مخصص
 قطعاً وقد أجيب عن أصل الايراد بأنه ان كان مطلقاً يفيد المدعى أيضاً ان ترتب الوعيد على مخالفته ينادي على الوجوب قال
 في الحاشية وفيه ما فيه ووجه بانه على تقدير الاطلاق يكون في قوة الجزئية لان المهمة في قوتها فلا يفيد المطلوب وفيه غفلة عن
 تحرير الجواب فان حاصله أن ههنا مصدر مضافاً واذا لم تكن للاستغراق فهي للجنس ويتبادر من الآية وجوب الحذر لمخالفة
 جنس الأمر فيكون وضعه للعموم والاصح هذه المخالفة غفلة لوجوب الحذر وبه اندفع أيضاً ما أورد أنه يجوز أن يكون
 الذين يخالفون مفعول فليحذر وفيه ضمير الفاعل الرجوع الى الفسقة والمعنى فليحذر الفسقة عن أنفسهم كما في قوله تعالى
 فاقتلوا أنفسكم وذلك لانه على هذا أيضاً يتبادر أن السبب هو مخالفة الأمر وفيه المدعى وأيضاً هذا بعيد غاية البعد لا يجوز
 العرف قطعاً ثم ههنا اشكال أوردته مطلع الاسرار الالهية قدس سره أنه قد مر أن حقيقة الأمر اقتضاء فعل حتماً فينشئ معنى
 الآية فليحذر الذين يخالفون طلبه الحتمي وحينئذ صرح العموم ولا يلزم منه كون صيغة الأمر للوجوب بل يجوز أن تكون الصيغة

أن يخاطب جميع أهل الأرض من الزنج والترك بالقرآن ويشعرهم أنه يشتمل على أوامر يعرفهم بها المترجم وكيف يبعد هذا ونحن نجوز كون المعدوم مأمورا على تقدير الوجود فأمر العجم على تقدير البيان أقرب نعم لا يحصل ذلك خطابا بل انما يسمى خطابا اذا فهمه المخاطب والمخاطب في مسئلتنا فهم أصل الامر بالزكاة وجهل قدر الحق الواجب عند الحصاد وكذلك قوله تعالى أو يعفو الذي بيده عقدة النكاح مفهوم وتردده بين الزوج والولي معلوم والتعيين منتظر فان قيل فليجز خطاب المجنون والصبي قلنا أمان لا يفهم فلا يسمى مخاطبا ويسمى مأمورا كالمعدوم على تقدير الوجود وكذلك الصبي مأمور على تقدير

حقيقة في النذب فلا تكون هذه الصيغ أوامر فلا يترتب على مخالفة الوعيد نعم يتم هذا الاستدلال على إبطال ما يقول الشافعية ان المندوب مأمور به ويمكن دفعه بما قرر الشيخ الهداد ان الكريهة دلت على أن مخالفة الامر موجبة للوعيد وترك المندوب والمباح لا يوجب الوعيد بوجه فالامر ليس الا الطلب الحتمي وقد أجمع على أن صيغة افعل أمر فهي للوجوب فتأمل فيه تأمل اصادقا (واستدل أولان تارك المأمور به عاص بدليل) قوله تعالى حكاية عن موسى (أف عصيت أمري) مخاطبا لأخيه هرون (أى اخلفني في قومي) قاله حين أراد الذهاب الى الطور لاختذ التوراة كما قص الله سبحانه في كتابه (وكل عاص متوعدا بقوله) تعالى (ومن يعص الله ورسوله فإن له نارجهم) فتارك المأمور به متوعدا فيكون الامر للوجوب (وفي التحرير اضافة أمري عهدية ولا نسلم تجرده) أى تجرد الامر (عن القرينة) وهي أن اجلاس النبي الخليفة كان لانفاذ أحكام الله تعالى فيكون واجبا على الخليفة قبوله فاقبل ان الامر ههنا مجرد عن القرينة ساقط (وهذا سهل لقوله) تعالى في حق الملائكة (لا يعصون الله ما أمرهم) فلنا أن تغير الاستدلال ونثبت الصغرى بهذه الآية (وقد يمنع استلزام دليل الكبرى) ايها وهي كل عاص متوعدا (مستندا بأن المراد) بمن يعص الله (الكفار بقرينة الدوام) والتأبيد وجهه على المكث الطويل بعيد كل البعد لا يستطيع المستدل ادعاءه (والاولى) في اثبات الكبرى (التحويل على الاتفاق) فان الاجماع منعقد على أن العادى متوعدا وهذا ويرد عليه ما مر فان غاية ما لزم أن العصيان بمخالفة الامر لا بمخالفة الصيغة ويدفع بضم الاجماع على أن الصيغة أمر فتذكر (أقول بهذا الدليل تمسك الشافعية في كتبهم) على أن صيغة الامر للوجوب (وقد غفلوا أنه ينفي ما ادعوه من كون المندوب مأمورا به) فانه لو كان مأمورا به كان تاركه عاصيا بالدليل المذكور نعمينه وكل عاص متوعدا كما ذكر فتارك المندوب متوعدا هذا خلاف (وهل هذا الاتناقض الآن يراد تارك المأمور به بصيغة افعل مجردة) عن القرائن عاص والحاصل التقييد في الصغرى (وفيه ما فيه) فان دليل اثبات الصغرى عام فلا يصح التقييد وفيه أنه لا تنافي بين كون المندوب مأمورا به وبين كون الصيغة للوجوب فان معنى الاول ان المندوب تعلق به صيغة الامر ومعنى الثاني هذه الصيغة للوجوب ولا شبهة في عدم المناقاة بينهما وحاصل الاستدلال أن تارك ما وقع عليه صيغة افعل حقيقة عاص وكل عاص متوعدا وهذا غير واف فانه ليس الغرض أن بين مفهومى الدعوى بين تنافي بل ان هذا الاستدلال ينفي كون المندوب مأمورا به لان الصغرى كلية هي أن كل تارك مأمور به عاص وارادة ما وقع عليه الصيغة حقيقة لا يزيد على ما ذكره المصنف والدليل العام ينفيه واذا كان هذا الدليل ينفيه فادعائه مع اعتراف مقدماته في قوة التناقض فافهم واستقم (و) استدلال (ثانيا الاشارة) خلاف الاصل) فلا يكون مشتركا بين اثنين أو أزيد فيكون لواحد من المعاني المذكورة (وغير النذب والوجوب) من المعاني (بعيد للقطع بفهم الترجيح) في الفعل المأمور به فيكون لاحدهما (وانتفاء النذب للفرق بين اسقني ونبتك أن تسقني) ولو كان للنذب لم يكن بينهما فرق (فانه يذم على الاول في الترك دون الثاني) فعلم أنه فرق بينهما (وفيه أن الخصم) وهو القائل بالنذب (لا يسلم الفرق) بينهما مطلقا بل يقول مفهومهما واحد من كل الوجوه (ولو سلم) الفرق (فبكونه) أى نبتك أن تسقني (نصا) في النذب غير محتمل للوجوب (وعدمه) أى عدم كون اسقني نصافيه فانه يحتمل انصرافه عنه بصارف (قيل وأيضا لا ينفي) الدليل (الاشتراك المعنوي فانه ليس خلاف الاصل) فان أردت أن الاشتراك مطلقا خلاف الاصل فممنوع وان أردت ان الاشتراك اللفظي خلاف الاصل فيبقى شق المعنوي (وفي التحرير لو قال) المستدل الاشتراك (المعنوي بالنسبة الى معنوى أخص خلاف الاصل اذا لخصه أدخل في الافادة) فهو أولى (اتجه) الدليل فان مطلق الترجيح أو الأذن أعظم من خصوص الوجوب والكل معنى مشترك فيكون الاخير أولى (وفيه

البلوغ أعني من علم الله أنه سيلغ أما الذي يفهم ويعلم الله ببلوغه فلا نخيل أن يقال له إذا بلغت فأنت مأثور بالصلاة والزكاة والصبا لا ينافي مثل هذا الخطاب وانما ينافي خطابا يعرضه للعقاب في الصبا (الثانية) قولهم الخطاب يراد لفائدة وما لا فائدة فيه فيكون وجوده كعدمه ولا يجوز أن يقول أبجد هوز ويريد به وجوب الصلاة والصوم ثم يبينه من بعد لانه لغو من الكلام وكذلك المحمل الذي لا يفيد قلنا انما يجوز الخطاب بمحمل يفيد فائدة ما لان قوله تعالى وآتوا حقه يوم حصاده يعرف منه وجوب الاتساء ووقته وأنه حق في المال فيمكن العزم فيه على الامتثال والاستعداد له ولو عزم على تركه عصي وكذلك

ما فيه) لان أرجحية الأخص ممنوعة كيف وهي تستلزم أن يكون الاطلاق في مباحنة الداخل تحت الاعم مجازا وهو خلاف الاصل بالنسبة الى الحقيقة وهذا ظاهر جدا ولا يتفجع كون الخصوص أدخل فان العموم ربما كان أحوط وأشمل فافهم (أقول ما ذكره المستدل لنفي النذب) من حديث الفرق بين المذكورين (لوتدل على نفي المعنوي) أيضا اذ لا ذم في المبرج المطلق ويذم في اسقني (فتدبر) قائلوا للنذب (قالوا أولا) قال رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم (إذا أمرتكم بأمر فأتوا منه ما استطعتم) رواه الشيخان (رده) رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم (الى مشيئتنا) والوجوب ينافي به وبعد تسليم المقدمات التقريب غير تام لاحتمال أن يكون للإباحة والمباح أيضا مردود الى المشيئة الا أن يقال انه منتف بالضرورة لفهم الترجيح فتدبر فيه (قلنا) لم يرد الى مشيئتنا (بل) رده (الى استطاعتنا) وهو شأن الواجب فان التكليف على حسب القدرة كيف ولو كان المراد بالاستطاعة المشيئة ففسد المعنى فان الامر كما سبق الطلب الحتمي حينئذ يكون المعنى اذا طلبت منكم طلبا حتميا فأتوا منه ما شئتم ثم انه لو سلم فلا يتم التقريب فانه لا يلزم منه أن الصيغة للنذب وانما يلزم أن الطلب الحتمي للنذب فتدبر (و) قالوا (ثانيا) نقل (عن أهل اللغة) العربية (لا فرق بين السؤال والامر الا بالرتبة فقط) فان الثاني من المستعلى والاول من الأدنى وليس بينهما فرق في المعنى (والسؤال للنذب فكذا الامر) له (أقول) في الجواب (الوجوب فرع الرتبة فانه انما يكون ممن له ولاية الالزام) والافتراق بالرتبة هو الموجب لكونه للوجوب وأما أنه ليس بينهما فرق في المعنى فمنوع كيف والصيغة موضوعة للوجوب فيجب أن يصدر ممن له ولاية الايجاب ولا يصح استعمالها للدني الا تجاوزا وصرقا عن الحقيقة وأما النقل عن أهل العربية بان الموضوع له واحد فيهما فيطالب بتعديجه ولو سلم فلا يعارض قولهم ما تواتر عن الصحابة والتابعين رضوان الله عليهم فان قلت النقل ثابت فان كتب الصرف والنحو مشحونة به وأما انفهام الصحابة فلم يثبت الا في أوامر الله تعالى وأوامر الرسول صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم ويجوز أن تكون الصيغة موضوعة لمعنى أعم فاذا صدر عن الأعلى الذي له ولاية الالزام يفهم الوجوب لكون الرتبة قرينة عليه فهو اذن حقيقة عرفية يفهم في عرف من له ولاية الالزام قلت انفهام الصحابة والتابعين مقطوع في أوامر الله تعالى ورسوله صلوات الله عليه وآله وأصحابه وأوضاع الصيغ ليست مختلفة بالنظر الى المتكلمين وكون من له ولاية الالزام متكاملا لا يصلح قرينة الايجاب ويصح منه النذب والاباحة وأما كونها حقيقة عرفية فقد مر في العام ما ينفي ادفعه كيف ولم يثبت نص من الواضع اني وضعت هذا اللفظ لهذا المعنى بل انما يعلم من التبادر واذ قد جوزتم احتمال الحقيقة العرفية عند التبادر من غير قرينة استدباب العلم بالوضع وأما كتب النحو فلا يظهر منها أن الامر في الدعاء والايجاب مستعمل فيما وضع له وليس فيها الا بيا الصيغ ولو حسبوا ذلك فأى حجة في حساباتهم كما عرفت فاحفظه فانه هو الحق (ولانسلم أن السؤال للنذب بل لمطلق الطلب متضرعا) فلا يلزم من عدم افتراق الدعاء والامر الا بالرتبة كونه للنذب فلا يتم التقريب بل يلزم أن يكون للطلب متضرعا وهو خلاف وبهذا اندفع أن الامر في هذا المنع سهل فان له أن يقول انه لا فرق بين الدعاء والامر الا بالرتبة فيكون الصيغة للطلب المطلق المتحقق في الدعاء أيضا فلم يكن الصيغة للوجوب وجه الدفع أنه لا يتم التقريب على هذا أيضا فانه يلزم حينئذ أن لا يكون للنذب بل لمطلق الطلب ولو متضرعا ولم يذهب اليه ذاهب معتد به وهو خلف فافهم (وفي المنهاج) لانسلم ان السؤال للنذب بل (السؤال ايجاب وان لم يتحقق) فانه ليس للدني أن يوجب على المستعلى شيئا (وفيه ما فيه) فان الدعاء مجرد الطلب متضرعا ولا شائبة فيه للايجاب أصلا قال في الحاشية لعل صاحب المنهاج ناظر الى الوضع لكن المستدل ناظر الى الاستعمال فتأمل ولك أن توجه كلامه ان السؤال في اللغة موضوع للايجاب وان استعمل في الطلب متضرعا فعدم الافتراق وان سلم لكن لا يلزم منه الوضع للنذب ولا يتحقق الايجاب

مطلق الامر اذا ورد ولم يتبين انه لايجاب أو النذب أو انه على الفور أو التراخي أو انه للتكرار أو للمرة الواحدة أفاد علم اعتقاد الاصل ومعرفة التردد بين الجهتين وكذلك أو يعفو الذي بيده عقدة النكاح يعرف امكان سقوط المهر بين الزوج والولى فلا يخلو عن أصل الفائدة وانما يخلو عن كمالها وذلك غير مستنكر بل هو واقع في الشريعة والعادة بخلاف قوله أبجد هوز فان ذلك لا فائدة له أصلا (الثالثة) أنه لا خلاف في انه لو قال في خمس من الابل شاة وأراد خمساً من الافراس لا يجوز ذلك وان كان بشرط البيان بعده لانه تجهيل في الحال وإيهام لخلاف المراد فكذلك قوله اقتلوا المشركين بوجه قتل كل مشرك

من الأدنى على المستعمل فلا يستعمل فيه فتدبر قائلوا الاشتراك المعنوي بين النذب والوجوب وبينهما ما والاباحة (قالوا ثبت الرجحان أو الاذن بالضرورة) الاستقرائية أي قال الاولون ثبت الرجحان وقال الآخرون ثبت الاذن (فلم يثبت الزائد) من الحرج في الترك على الرجحان أو لم يثبت الزائد هو الرجحان (لعدم الدليل) عليه (فلا مدلول الا ذلك) وإذا قرر كلامهم هكذا وأعرض عن التقرير المشهور بان الرجحان أو الاذن لازم لما استعمل فيه الصيغة وخصوص الوجوب من غير دليل فلم يثبت (أقول) فاندفع ما في المختصر وغيره ان فيه اثبات اللغة بلازم الماهية وهو ممنوع عنه وجه الدفع أن المقصود أن فهم الرجحان أو الاذن بالاستقراء والزائد من غير دليل (فافهم قلنا) قد ثبتت الزيادة على الرجحان أو الاذن (بأدلتنا المتقدمة فعدم الدليل) على الزيادة (ممنوع) المتوقفون (قالوا) لو علم الوضع فاما بالعقل أو النقل والأول باطل كيف (العقل لا مدخل له) في معرفة الاوضاع (وأما النقل فالآحاد) منه (لا يفيد العلم) بالضرورة (والتواتر لم يوجد لوجود الاختلاف) فيه وأيضا يكون الخلاف حينئذ بينهما وإذا بطل التواتر والآحاد بطل العلم بالنقل أيضا وهذا الدليل لو تم لدل على أن التوقف بمعنى لا ندرى معناه كما مر في النقل الثاني من الأشعري (قلنا أولا) لانسلم أن العقل لا مدخل له فيه بل (العقل قد يكون له مدخل ما كما مر) في بيان طرق معرفة الوضع نعم لا يكون له استقلال في المعرفة فان قلت استقلال العقل مسلم البطلان فلا بد من النقل وهو متواتر أو آحاد وكلاهما باطلان فينبذ لا توجه لهذا المنع قلت لو أريد بالعقل استقلاله ينتقل المنع الى الشق الأخير فانا نقول يجوز أن يكون نقل مقدمة متواترا ولم يكن مختلفا فيه ثم يستمد بالعقل بانضمام مقدمة عقلية فيلزم المدعى ويقع الخلاف فيه للخلاف في هذه المقدمة العقلية أو لعدم اطلاع البعض عليها فافهم (و) قلنا (ثانيا) اخترنا أنه آحاد وسلمنا أنه لا علم بل (يكفي الظن بالاستقراء) وهو كاف في اللغويات واثبات الفرائض المقطوعة بانضمام القرائن الأخرى (و) قلنا (ثالثا) اخترنا أن النقل متواتر كيف لا (تواتر استدلال العلماء تواتر انهماله) وما ذكرتم من وقوع الاختلاف فلانسلم تحققه سابقا بل انما يتحقق لاحقا (والاختلاف لاحقا لا يمنع الاتفاق سابقا) وأما خلاف مثل القاضي والأشعري فلعله للغفلة عنه (على أن التواتر قد يكون بالنسبة الى طائفة) دون أخرى فيفيد العلم لا ولئلا دون هؤلاء فيجوز الاختلاف ولا يكون بهما (وما قيل ذلك) أي كون التواتر بالنسبة الى طائفة (بعيد لان سبب العلم مشترك بين الكل) لان الكل معتنون بعثل هذا الامر العظيم (فأقول) اشتراك الكل في السبب (ممنوع لان التواتر اذا كان متفاوتا لكثرة المطالعة لأقضيةهم وتواتر يخفهم مثلا وعدمها كان سبب العلم متفاوتا) فنأكثر مطالعة أقضيةهم وتواتر يخفهم علم بالتواتر ومن لا فلا (فتدبر) مسألة * الامر للوجوب شرعية عند طائفة ومنهم الامام لان الوجوب عرفوه باستحقاق العقاب بالترك وهو انما يعرف بالشرع) اذ لا مجال للعقل في معرفة المثوبة والعقوبة كما مر في فصل الحاكم وإذا كان الوجوب مما لا يعرف الا بالشرع فكأن هذا لا يعرف الا به بالطريق الأولى (وعند جماعة) هذه المسئلة (لغوية) تعرف باللغة من غير توقف على الشرع (ومنهم) الامام (الشافعي) والامدي وأبو اسحق الشيرازي وهو الحق فان الايجاب لغة الاثبات والالزام) لاستحقاق العقاب بالترك (وأمره تعالى ليس الاثبات والزامه على المخاطبين) فحاصل المسئلة الأمر للالزام وهو لا يتوقف على الشرع أصلا (واستحقاق العقاب ليس لازما للطلب الحتم مطلقا) أي طلب كان (بل) هو لازم (لأمر من له ولاية الالزام عقلا) وهو الله تعالى المالك للامور كلها (أو عادة) كالسلطان وغيره (فهو) أي استحقاق العقاب بالترك (تعريف لهذا الصنف) من الوجوب وهو الزام من له الولاية ولكن بالالزام (هذا) مسألة * الأمر اذا كان حقيقة في الوجوب فقط (من دون الاشتراك) (ففي الاباحة والنذب) يكون مجازا بالضرورة لتباين الاحكام) فهما مغايران للوجوب فيكون الاستعمال في أحدهما استعمالا في غير

وهو خلاف المراد فهو تجهيل في الحال ولو أراد بالعشرة سبعة كان ذلك تجهيلا وان كان ذلك جائزا ان اتصل الاستثناءه بأن يقول عشرة الاثلاثة وكذلك العموم للاستغراق في الوضع مع انما يراد به الخصوص بشرط قرينة متصلة معينة فأما ارادة الخصوص دون القرينة فهو تغيير للوضع وهذا حجة من فرق بين العام والمجمل والجواب أن العموم لو كان نصا في الاستغراق لكان كاذكوه وليس كذلك بل هو مجمل عند أكثر المتكلمين مترددين الاستغراق والخصوص وهو ظاهر عند أكثر الفقهاء في الاستغراق واردة الخصوص به من كلام العرب فان الرجل قد يعبر بلفظ العموم عن كل مائة بل في ذهنه وحضر

ما وضع له (وحكى الخلاف في ذلك بين أهل الحق) القائلين بأن الأمر للوجوب فقط قال الامام فخر الاسلام واذا أريد بالأمر الاباحة أو الندب فقد زعم بعضهم أنه حقيقة وقال الكرخي والخصاص رضي الله تعالى عنهما بل هو مجاز لان اسم الحقيقة لا يتردد بين النفي والاثبات فلما جاز أن يقال اني غير مأور بالنفل دل على أنه مجاز لانه جاز أصله وتعداه وجه القول الآخر أن معنى الاباحة والندب من الوجوب بعضه في التقدير كأنه قاصر لا مغاير لان الوجوب يتضمنه وهذا أصح انتهى كلماته الشريفة ويرد عليه في ظاهر الأمر أن كونهم ببعض الوجوب لا يوجب كونه حقيقة فيهما لان الاستعمال في الجزء ليس حقيقيا وأيضا هما بيان للوجوب ولا تصادق بينهما فإين البعضية ولذا تحير العلماء الاعلام المشار اليهم بالبيان (فقبل محل الخلاف لفظ الأمر) والحاصل أن لفظ الأمر اذا أريد به الاباحة أو الندب فهل هو أمر حقيقة أم لا وان كان الصيغة مجازا وهذا كما مر المندوب مأور به أم لا (وردبانه لم يقل أحدان المباح مأور به الا الكعبي من المعتزلة) ويلزم منه أن يكون مأورا به عند أهل السنة القامعين بالبدعة قال في التاويح هذا التوجيه كان جيدا لولا نظم المباح في هذا السلك وهو خطأ منه فان الامام فخر الاسلام لا يرى المندوب مأورا به حقيقة وأيضا لا يساعد الاستدلال على هذا التوجيه وهو قوله ان معنى الاباحة والندب بعضه فافهم (وقيل) ليس النزاع في لفظ الأمر (بل) في (الصيغة) وهي حقيقة للوجوب عند عدم القرينة ولهما) أي الندب والاباحة (معها) أي مع القرينة (وهو لا يرفع المجاز) لان الحقيقة استعمال فيما وضع له ليدل عليه بنفسه مع عدم انضمام القرينة والمجاز بخلافه (والا رفع المجاز مطلقا) لأن كل مجاز وضع بأزاء معنى مجازي مع القرينة كما مر وللجدال أن يقول الصيغة مشتركة بين الثلاثة لكن أحدهما عانيه وهو الوجوب متبادر من غير قرينة لغلبة الاستعمال والآخر ان مع القرينة فيكون اللفظ حقيقة فيهما كذا في الحاشية وفي التعبير بالمجادل اشارة الى الضعف ووجهه أن الامام فخر الاسلام غير قائل بالاشتراك مع اختيار كونه حقيقة وان دليله لا ينطبق لان كونه موضوعا حقيقة حينئذ ليس لاجل البعضية بل لانه موضوع له حينئذ فافهم (وقيل) ليس المراد بالحقيقة والمجاز ما هو المشهور (بل القسم) للفظ باعتبار الاستعمال (ثلاثية) الأولى الحقيقة وهي المستعمل في كمال ما وضع له والثاني المجاز وهو ما استعمل في غير ما وضع له أي الخارج عنه (والثالث الحقيقة القاصرة وهي) المستعمل (في الجزء) للوضع له (بناء على أنه ليس عينا) وهو ظاهر (ولا غير اعلى ما) حقق (في الكلام) وهي المراد بالحقيقة ههنا فالحاصل ان اطلاق صيغة الامر في الندب أو الاباحة استعارة من قبيل اطلاق أحد المتباينين على الآخر لأجل وصف جامع أو حقيقة قاصرة من قبيل اطلاق الكل على الجزء (قالا أمر) حال كونه مستعملا (فيهما انما يدل على الاذن المشترك) بين الثلاثة أو الترجيح للمشترك بين الايجاب والندب (وثبوت ما به المباشرة) وجواز الترك (انما هو بالقرينة) الخارجية وهذا أصح عنده وأورد عليه بوجوه الأول ما اشار اليه المصنف بقوله (ولا يخفى ما فيه من الوهن وان قيل) في التوضيح (انه دقيق) وبالجملة يستلزم أن لا يكون الأسد في الانسان (الشجاع) مجازا لانه يمكن أن يدعى فيه أيضا انه مستعمل في مطلق الشجاع أسدا كان أو انسانا وفهم ما به المباشرة بقرينة خارجية (وهو باطل اجماعا) فان الكل متفقون على أنه استعارة (هذا) الثاني انه لا ينطبق استدلال الامامين الكرخي والخصاص فانه انما ثبت صحة نفي الأمرية عنه وانما النزاع في الصيغة الثالث أن في الاستدلال على الحقيقة القاصرة بأنه مستعمل في مطلق الاذن أو الترجيح خلاف المفروض وخروج عن محل النزاع فان النزاع فيما اذا أطلق وأريد به الندب أو الاباحة وههنا لم يراد بل أريد معنى مشترك وتحقيق كلامه أن المقصود أن الأمر المستعمل في مواضع الندب أو الاباحة نحو واذا حلتهم فاصطادوا فاذا قضيت الصلاة فانتشروا وغير ذلك هو استعارة أم حقيقة قاصرة فاندفع الثالث فانه ما فرض استعماله فيها بحيث يراد ان بخصوصهما

في فكره فيقول مثلاً ليس للقاتل من الميراث شيء فإذا قيل له فالجلاد والقاتل قصاصا لم يرث فيقول ما أردت هذا ولم يخطر لي بالبال ويقول للبنت النصف من الميراث فيقال فالبنت الرقيقة والكافرة لا ترث شيئاً فيقول ما خطر ببالي هذا وإنما أردت غير الرقيقة والكافرة ويقول الأب إذا انفرد يرث المال أجمع فيقال والأب الكافر أو الرقيق لا يرث فيقول إنما خطر ببالي الأب غير الرقيق والكافر فهذا من كلام العرب وإذا أردنا السبعة بالعشرة فليس من كلام العرب فإذا اعتقد العموم قطعاً فذلك لجهله بل ينبغي أن يعتد أنه ظاهر في العموم محتمل للخصوص وعليه الحكم بالعموم إن خلى والظاهر وينتظر أن ينبه على

وإنما فرض استعماله في موضعهما بحيث يفهمان ولو باعتبار معنى مشترك إلا أنه تسامح على ما هو دأب المشايخ فذهب الإمامان الشيخ الكرخي والشيخ الجصاص رضي الله تعالى عنهما إلى الأول وحاصل دليلهما أنه ينفي عنهما المعنى الحقيقي للصيغة وهو الاقتضاء حتماً وجوباً وعبراً عنه بالأمر لأنه هو فيقال النفل ليس مأموراً أو واجباً أي متعلق بفعل مستعمل في الحقيقي وحينئذ انطبق الدليل وسقط الاعتراض الثاني واختاره هو نفسه الثاني وحاصل دليله أن الصيغ الواردة في محال النذب أو الإباحة لا يفهم منها جواز الترك أصلاً كما يشهد به الاستقراء الغير المكذوب وكيف يدعي أحد أنه يفهم من كنت نهيتكم عن زيارة القبور رفز وروها فانهما تذكروا جواز الترك بل إنما يفهم ذلك من جهة أخرى وهذا بخلاف الأسد فإنه يفهم منه الرجل الشجاع في موارد الاستعمال لا الشجاع المطلق وكذا يفهم من القمر الإنسان الجميل لا الحسن المطلق فاندفع الأول أيضاً وبما قررنا ظهر لك اندفاع ما قيل يصير النزاع حينئذ لفظياً لأن الحقيقة القاصرة اصطلاح خاص لا يفهمه الكافة وهي مجاز باصطلاحهم فثبتت اسم المجازية لا ينفيه الحقيقة القاصرة فتدبر فقد ظهر لك سر ما قال صدر الشريعة أنه دقيق ثم بقي ههنا كلام آخر هو أنه هب أن هذه الموارد كذلك لكن لما لم يكن سماع الجزئيات شرطاً في التجوز وعلاقة التشبيه بينهما موجودة مصححة للاستعارة فإذا استعمل في النذب أو الإباحة بخصوصهما يكون استعارة البتة ولا يتم الكلام إلا أن يثبت المنع من اللغة هذا النحو من التجوز ولم يثبت إلى الآن فتأمل ولعل هذا الخبر الهام إنما نازع وحكم بكونه حقيقة في الأمر الواردة في محال النذب أو الإباحة في القرآن والحديث لأنه ينكر استعارته لهما مطلقاً فتدبر قال بعض المتأخرين الذي بلغ مبلغ السابقين في شرح المنار في تقرير كلام الإمام فخر الإسلام أن الأحكام الثلاثة ليست متباينة بالذات وإنما متفاوتة بالاعتبار من جهة الشدة والضعف ضرورة أن الطلب القائم بذاته تعالى أمر واحد لكنه معروض للشدة والضعف والتوسط فهو من جهة الشدة إيجاب ومن جهة التوسط نذب ومن جهة الضعف إباحة فالأمر المستعمل في النذب والإباحة ليس مستعمل في غير الوجوب فلا مجاز ولكن لما غلب استعماله في الطلب مع اعتبار الشدة حتى صار في العرف اسماً له قال إن معنى الإباحة والنذب بعضه في التقدير هذا خلاصة كلامه وهو لا يفهم بعد فأناس لنا أن الأحكام الثلاثة متغايرة اعتباراً لكن صيغة الأمر لأي شيء وضعت (٣) للطلب مع الاعتبار الذي صار به مغاير الهمما فإذا استعمل في النذب أو الإباحة يكون مجازاً قطعاً فإنه استعمل في غير ما وضع له ولو كان مغايراً له بالاعتبار وإن وضعت للطلب المطلق من غير ملاحظة الاعتبار الموجب للغايرة بين الوجوب وبينه ما لم يكن موضوعاً للوجوب وتوقف فهمه على قرينة زائدة فافهم ولقد أطنبنا الكلام في هذا المقام لما كان من أعضل مشكلات كلام هذا الخبر الهام قد اعترف بالقصور عن حله كثير من الأئمة الكرام حتى البحر القمقام صاحب الكشف فعليك بالتأمل الصادق والنظر الفائق ومن الله الاعتصام ﴿مسئلة﴾ صيغة الأمر الواردة (بعد الخطر) والتحريم بأن يقع متصلاً به نحو كنت نهيتكم عن زيارة القبور أو فروروها أو يقع معقاراً والسبب التحريم نحو وإذا حلتم فاصطادوا (للإباحة عند أكثر ومنهم الإمام الشافعي والامدني والوجوب عند عامة الحنفية وهو المروي عن القاضي الباقلاني من الشافعية (المعتزلة واختاره الإمام) فخر الدين (الرازي) من الشافعية (والأمر بعد الاستئذان كالأمر بعد التحريم) والخلاف في كونه للإباحة أو الوجوب (على ما) نقل (في المحصول وتوقف الإمام الحرمين) في الواقع بعد الخطر (وقيل) الأمر بعد الخطر (لما طرأ الخطر عليه إباحة كان أو وجوباً) واختاره الشيخ ابن الهمام (وهو قريب) إلى الصواب (لأنه) أكثر غلبة في الإباحة في عرف الشرع) غلبة يسرع بها إليه من غير قرينة حتى صارت الحقيقة مهجورة (فيقدم على اللغة) أي الحقيقة اللغوية (لأنه) أي الاستعمال فيها (مجاز) لأنها غير ما وضع له في العرف وتقديم الحقيقة العرفية

الخصوص أيضا ((الرابعة)) أنه ان جاز تأخير البيان الى مدة مخصوصة طويلة كانت أو قصيرة فهو تحكم وان جاز الى غير نهاية فربما يخترم النبي عليه السلام قبل البيان فيبقى العامل بالعموم في ورطة الجهل متمسكا بعموم ما أريد به الخصوص قلنا النبي عليه السلام لا يؤخر البيان الا اذا جوز له التأخير أو أوجب وعين له وقت البيان وعرف أنه يبقى الى ذلك الوقت فان اخترم قبل البيان بسبب من الاسباب فيبقى العبد مكلفا بالعموم عند من يرى العموم ظاهرا ولا يلزمه حكم ما لم يبلغه كماله اخترم قبل النسخ لما أمر بنسخه فانه يبقى مكلفا به دأما فان أحوال الاختراجه قبل تبليغ النسخ فيما أنزل عليه النسخ فيه فيستحيل

على اللغوية بالاتفاق له جبرانها وانما الخلاف بين الامام وصاحبيه في الحقيقة المستعملة مع المجاز المتعارف فافهم (وذلك نحو) قوله تعالى واذا حملتم (فاضطادوا) وقوله تعالى فاذا قضيت الصلاة (فانتشروا) وقوله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم كنت نهيتكم عن ادخار لحوم الاضاحى فوق ثلاث (فادخروها) وفي صحيح مسلم في حديث طويل كنت نهيتكم عن ادخار لحوم الاضاحى فوق ثلاث فأمسكوها ما يبدولكم وقوله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم كنت نهيتكم عن زيارة القبور فقد أذن لمحمد في زيارة قبر أمه (فزووها) فانها تذكر الآخرة رواء الترمذى وفي هذا المثال نظرفانه للندب لا للإباحة (الى غير ذلك) من الأمثلة نحو قوله تعالى وكلاوا واشربوا حتى يتبين لكم الخط الأبيض من الخط الأسود ونحو علم الله أنكم كنتم تختانون أنفسكم فتاب عليكم وعفى عنكم فالآن باشروهن (وما قيل) في الجواب (الإباحة في الدليل) صارف عن الوجوب (وهو العلم بانها شرعت لنا) أى لا نتفاعنا فان الاصطيا دمثلا انما شرع لنا أكله وتلد ذبا أكله قطعاً (فلا ينقلب علينا) أى لا ينقلب مضر بنا بالوجوب علينا حتى يكون تركه موجبا لاستحقاق العقاب (فغير متوجه اذ مقصودهم حل المشكوك) في أنه للإباحة أم لا وجوب لفقدان الدليل (على الغالب المتيقن ولو بالدليل) والغالب الإباحة وهذا غير متوجه فان دعوى المستدل كان صيرورة الإباحة حقيقة عرفية وهي لا تثبت الا اذا صارت بحيث سبقت اليها من غير قرينة فنع الجيب الفهم من غير قرينة والذي في هذه الأمثلة قرينة فلم يثبت العرف ومطلق الغلبة لا يثبت العرف بل قصارى أمره التعارف في الجملة والحقيقة مع القرينة قاضية عليه فتدبر (ولو منع حدوث العرف مستندا بقوله تعالى فاذا انسلخ الأشهر الحرم فاقتلوا المشركين فانه للوجوب وقوله صلى الله عليه وآله وأصحابه (وسلم) حين جاءت فاطمة بنت جحش اليه صلوات الله عليه وآله وسلم فقالت يا رسول الله انى امرأه أستحاض فلا أطهر أفادع الصلاة قال لا انما ذلك عرق وليس بحيض فاذا أقبلت حيضتك فدعى الصلاة (واذا أدبرت الحيضة فاغسلى عنك الدم ثم صلى) رواء الشيخان مع الاكتفاء بالمضمر في أدبرت فهنا الأمر أيضا للوجوب (لكان له وجه) فانه لم يثبت الغلبة الموجبة للعرف (فالمرجع الى الاستقراء) فعليه (وتمسك الحنفية بوجود مقتضى الوجوب وهو الصيغة ولا مانع) عنه (فانه كما يمكن الانتقال من التحريم الى الإباحة يمكن منه الى الوجوب) واذا وجد مقتضى من غير مانع وجب القول به (وأجيب بأن العرف مانع) عن الوجوب (ومقتضى) للإباحة قلنا أين العرف انما الدلالة في بعض المواضع بالقرائن الجزئية فتدبر وتذكر الشافعية الذين وافقونا (قالوا لو كان كذلك) أى لو كان الواقع بعد الخطر للإباحة (لامتنع التصريح) بالوجوب وهو باطل بالضرورة (وأجيب بانه قد يكون التصريح (بخلاف الظاهر) فهو مغير عن الحقيقة العرفية وان قرر بان المقصود انه لو كان للإباحة لناقض التصريح بالوجوب ظاهر معناه المتبادر قيل فينبذ منع بطلان اللازم وكيف والخصمير ام غير وليس الاتفاق انه الظاهر فتدبر

((مسئلة * الامر لطلب الفعل مطلقا عندنا فيبرأ) المأمور (بالمرة) أى باتيان الفعل مرة (ويحتمل التكرار) بطريق استعمال المطلق في المقيّد والتكرار اتيان الفعل مرة بعد أخرى فهو ملزوم العدد (واختاره الامام الرازى والآمدى) وكلاهما من الشافعية ثم ظاهر قوله عندنا يقتضى أن هذا مذهب الحنفية وليس كذلك فانه صرح الامام نفي الاسلام أنه لا يحتمل التكرار وفي البديع صرح به وقال عندنا وأيضاً سينص المصنف أنه لا يحتمل العدد عند الحنفية واذا لم يحتمل العدد لم يحتمل التكرار بالطريق الاولى فالحق في الترجمة ما في التحرير انه لا يحتمل التكرار ورد المصنف اياه بانه يأبى عنه الدليل الثانى وجواب شارح المختصر رد فانه لا يجب مطابقة كلامنا لكلام المختصر وشارحه كما لا يخفى (وقال الأستاذ التكرار) لازم (مدة العمر) ان أمكن وعلى هذا جماعة من الفقهاء والمتكلمين وكثير من أهل الأصول (على أنها المرة ولا يحتمل التكرار)

أيضا اختاراه قبل بيان الخصوص فيما أريد به الخصوص ولا فرق (مسئلة) ذهب بعض المجوزين لتأخير البيان في العموم الى منع التسديد في البيان فقالوا اذا ذكر اخرج شئ من العموم فينبغي أن يذكر جميع ما يخرج والا وهم ذلك استعمال العموم في الباقي وهذا أيضا غلط بل من توهم ذلك فهو المخطئ فإنه كما كان يجوز الخصوص فإنه ينبغي أن يبقى مجوزا له في الباقي وان أخرج البعض اذ ليس في اخرج البعض تصریح بحسم سبيل شئ آخر كيف وقد نزل قوله تعالى والله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا فسئل النبي عليه السلام عن الاستطاعة فقال الزاد والراحلة ولم يتعرض لأمن الطريق والسلامة

عند الاطلاق مجازا (وهو قول أكثر الشافعية) وهذا مخالف لما نقل مشايخنا عنهم ويأبى عنه بعض فروعههم ظاهرا والله أعلم (وقيل بالوقف) في استعمالها في المرة أو التكرار (للاشتراك) بينهما (أو الجهل بالحقيقة واختاره الامام) ونقل الآمدي ما اختاراه عنه كذا في الحاشية (لنا أولا اجماع أهل العربية على أن هيئة الأمر لا تدل الأعلى الطلب في الاستقبال) من الأمور (وخصوص المطلوب) من الصوم والصلاة والحج وغير ذلك (من خصوص المادة وهي الطبيعة من حيث هي) فالأمر انما هو لطلب الطبيعة في الاستقبال والتكرار من مصاديقها فيحتمل في الحاشية لما منع ان يمنع انحصار دلالة الهيئة في الطلب في الاستقبال فإن الصيغة عند الخصم للمرة فالحصر كأنه تقرير للدعوى ولعله أراد به منع اجماع والا فلا مساغ ولك أن تمنع أن المادة هي الطبيعة من حيث هي فإنه سيجي أن الأمر مختصر المصدر المفرد الدال على الوحدة فتأمل وانتظر فإنه سيجي عما عليه وله ان شاء الله تعالى ثم لنا أن نقرر هذا الدليل على عدم احتمال التكرار فنقول الصيغة للطلب والمادة للطبيعة فالأمر انما يدل لطلب الطبيعة فاذا أتى الأمور بفرد واحد انقطع الطلب ويلغو الفعل مرة أخرى فإنه غير مطلوب والتكرار ليس الا ليقاع بعد أخرى ولما امتنع كون الفعل الثاني مطلوباً بامتنع كون التكرار مطلوباً فلا يحتمل الأمر التكرار وأما تجوزه فيه من قبيل اطلاق المطلق في المقيد فلا يصح لان المصدر المأخوذ في الفعل لا يصح التصرف فيه بما يأتى الاشتقاق عنه وهو ضروري والاشتقاق ليس يصلح الا ما يندمج معناه في مفهوم الفعل وقد ثبت اجماع أهل العربية على أن المندمج فيه الطبيعة من حيث هي أو المقيد بالوحدة المنتشرة فلا تجوز بارادة التكرار أصلا لانها تخرجه عن كونه طبيعة مطلقة وكونه واحدا بالانتشار فلا يحتمل الأمر لاحقيقة ولا مجازا وهو المطلوب وعلى ما قررنا اندفع ما أورد على التحرير من أنه ادعى عدم احتمال التكرار واستدل بهذا الدليل الذي لا يدل عليه بل ينافيه فتدبر هذا ما عندى في هذا المقام والقوم بنوا عدم الاحتمال على اعتبار الوحدة في مفهوم المبدأ وسيجي أن شاء الله تعالى (و) لنا (ثانيا) صح (افعل مرة أو مرات) فيكون افعل عاما في المرة والمرات (ولادالة للعام على الخاص) فلا دلالة على المرة بحسب الوضع فيصح اطلاقه على المرات من قبيل اطلاق المطلق في المقيد فان قلت يجوز أن يكون الوضع للمرة ويكون التقييد للمرة تأكيداً وبالمرات تجوزا قال (والجمل على التأكيذ والمجاز خلاف الظاهر) فان التأسيس والحقيقة أصل لا يعدل عنه من غير دليل (فاندفع ما في شرح المختصر ان احتمال الصيغة لهما لا يمنع ظهور أحدهما) بل يجوز أن تكون الصيغة ظاهرة في المرة وتحتل المرات وفيه أن هذا تسليم لدعوى المستدل من احتمال التكرار نعم لم يثبت بعض دعواه من كونه لطلب الفعل مطلقا فأولى أن يقال احتمال الصيغة حال التقييد بهما لا يمنع خصوصيته حال الاطلاق في أحدهما وجه الدفع ظاهر فإنه يلزم على هذا التجوز وهو خلاف الأصل (أقول) هذا الدليل (منقوض بلا تفعل مرة أو مرات على) المذهب (الأشهر) من أنه لا تكرار وجوابه أنه قد دل الدليل فيه على التكرار فحمل لا تفعل مرة على التجوز ومرات على التأكيذ بخلاف الأمر فلم يعدل عن الأصل فيه هذا ثم اعلم أن هذا أيضا لا يتم في اثبات الاحتمال فانا نقول الأمر لطلب الحقيقة ولا يحتمل التكرار لانفس الطلب عند الاطلاق ولا بالتجوز كما عرفت لكن لا يمنع ان يقيد بقيد التكرار فيكون المطلوب من مجموع الكلام التكرار وليس فيه تجوز حتى يكون خلاف الأصل ولا يلزم منه احتمال عند الاطلاق اذ دلالة لا اعم على الأخص الا بالتجوز وقد عرفت أن التجوز على هذا النمط لا يجوز فتأمل وتشكر أصحاب التكرار (قالوا أولا تكرار الزكاة والصلاة) والصوم وغيرها مع انها مأمورات أنت لا يذهب عليك أنه لا يتم التقريب فان مدعاهم كان وجوب التكرار الى الامكان والصلاة ونحوها لم يتكرر كذلك لا يقال لم يتكرر للحرج لانه لو سلم فلا يصلح استدلالا على وجوب التكرار لخروجهما هو حقيقة عندهم فلا يصح هذا

وطلب الخفارة وذلك يجوز أن يبين دليل آخر بعده وقال تعالى والسارق والسارقة ثم ذكر النصاب بعده ثم ذكر الحرز بعده ذلك وكذلك كان يخرج شيئاً من العموم على قدر وقوع الوقائع وكذلك يخرج من قوله اقتلوا المشركين أهل الذمة مرة والعسيف مرة والمرأة مرة أخرى وكذلك على التدرج ولا إحالة في شيء من ذلك فإن قيل فإذا كان كذلك فحق يجب على المجتهد الحكم بالعموم ولا يزال منتظر الدليل بعده قلنا شيئاً في كتاب العموم والخصوص إن شاء الله (مسئلة) لا يشترط أن يكون طريق البيان للجمل والتخصيص للعموم كطريق الجمل والعموم حتى يجوز بيان جمل القرآن وعمومه وما ثبت

الاستعمال المجازي لدلالة على دخول التكرار في المعنى الحقيقي فافهم (قلنا) ليس تكرره من الصيغة بل (من غيره) ونحن لا نمنع التكرار من خارج (وهو) أي الغير الموجب للتكرار تكرار (السبب) وهو الوقت في الصلاة وتكرره ظاهر وفي الزكاة السبب النصاب وهو وإن لم يكن يتكرر لكن الحول أقيم مقامه وهو متكرر فافهم (وعورض بالبح) فانه مأمور غير متكرر بل انما وجب في العمر مرة واحدة (فتأمل) فان فيه ان اهتم أن يقولوا ان عدم التكرار دلالة دليل خارج وهو الحرج في التكرار (و) قالوا (ثانياً ثبت التكرار في النهي) مدة العمرة (فوجب في الامر لا سبب) حتماً فكهما واحد (والجواب أولاً أقول النهي كالامر لغة) في عدم اقتضاء التكرار (عند قوم فلا يتم الاعلى المكرر فيه) أي القائل بالتكرار في النهي لا على المستوى بينهما والحق انه لا ورود لهذا لأن له ان يثبت التكرار في النهي ثم يقيس الأمر عليه وليس مقصوده الجدل (و) الجواب (ثانياً) هذا (قياس في اللغة) فلا يصح وفيه أنه ليس قياساً بل استدلال بما ثبت من اللغة من مساواة الأمر والنهي في الأحكام من غير فرق بينهما إلا في كون هذا طلب الكف وذلك طلب الفعل كذا في الحاشية وفيه أن ثبوت المساواة بينهما وعدم افتراق أحدهما عن الآخر في جميع الأحكام ممنوع ومن ادعى فعلية البيان وان أريد المساواة في بعض الأحكام فلا ينفع فافهم (و) الجواب (ثالثاً بالفرق بين الظاهر من الانتفاء الاستمرار لان الانتفاء في وقت لا يعد انتفاء) للحقيقة وإذا المطلوب في النهي انتفاء الحقيقة فيكون التكرار وطلب استمرار هذا الانتفاء (بخلاف الإثبات) فان الوجود في حين يعد وجود الحقيقة عرفاً ولغة وإذا في الأمر طلب للحقيقة فوجودها في حين كاف فافتراق الأمر والنهي هذا جواب بعدم تسليم عدم افتراقهما إلا في كون أحدهما طلباً للفعل والآخر للكف وحاصله أن الكف لا يتحقق الا إذا لم يوجد المكفوف عنه أصلاً فلم التكرار في النهي بخلاف وجوده ومراجعة الجواب الثاني كان منع التساوي بينهما في جميع الأحكام سوى كون أحدهما طلباً للفعل والآخر طلباً للترك فلا تلتفت الى ما قيل انه لا اختلاف إلا بالسند فافهم (وربما يفرق كما في المختصر بأن التكرار في الأمر مانع عن) أداء (سائر المأمورات) لانها متضادة لا تجتمع في زمان واحد (بخلاف النهي) فانه غير مانع للكف عن المنهيات الأخر (اذ التروك تجتمع) لاتضادها وحاصله منع صحة القياس ببدء المانع في أحدهما أما الثالث فكان حاصله الفرق بان مدلول النهي ملازم للتكرار دون الأمر فليس هنالك جامع مشترك فالمنع فيه منع وجود الجامع (ومن ثم يلزم عليهم نسخه) أي انتساخه (بكل تكليف بعده ولا يجامعه) لانه متأخر رافع للتكرار وهو النسخ (فتدبر) وفيه أنه ان ريد انتساخه بالكلية فلا يلزم انما يلزم لو كان التكليف الذي بعده مستمراً ولا شناعة في التزامه وان أريد انتساخه في الجملة في وقت توجه التكليف الذي بعده فسلم عندهم فيلزمونه (وفيهِ أن الكلام في الدلالة لافي الارادة والاولى لاستلزام الثانية) وغاية ما يتم من المانع منعه الارادة للزوم استحالة ولا يمنع الدلالة فلا يصح ما أبدى من مانع المنع (كذا في التحرير) أقول على أنه يتم في الأفعال المتضادة فقط (دون غيرها من الأفعال) (وهم قالوا) انما يفيد التكرار (ان أمكن) والأفعال المتضادة لم يمكن التكرار فيها فهو خارج عن النزاع (ولأن تدفعهما) الاول (بأن الدلالة) الوضعية (انما هي للارادة بالذات) وهي الغاية المقصودة منها وإذا لم يصح الارادة في الغالب لا يتحقق الدلالة والوضع لانها شائعة حينئذ فتأمل (و) الثاني بأن (الصيغة) ووضعها المعنى (لتحصيل القياس لغة) بأن يحمل كل لفظ على ما عائله في الصيغة والدلالة على التكرار دلالة صيغته فإذا لم تدل الصيغة لغة في المتضادة لم تدل في غيرها لان أحكام الصيغة لا تختلف (فافهم) وهذا غير واف فان الصيغة موضوعة عندهم للتكرار لكن لا تدل عليه في المتضادة لصارف يصرفه عنه الى المعنى المجازي كما في سائر الصيغ فانها لا تدل على ما وضعت له عند وجود صارف ولا يتدفع هذا عما أجاب به عما في التحرير قلنا سلمنا ان الوضع للارادة بالذات لكن ربما يقصد منه الاستعمال في الملابس أيضاً صارف في غير المتضادة يراد مدلول الصيغة بالوضع وهو التكرار عندهم

بالتواتر بخبر الواحد خلافا لاهل العراق فانهم لم يجوزوا التخصيص في عموم القران والمتواتر بخبر الواحد وأما المجمع
فيماتعم به البلوى كأوقات الصلاة وكيفية وعدد ركعاتها ومقدار واجب الزكاة وجنسها فانهم قالوا لا يجوز أن بين الا بطريق
قاطع وأما ما لا تعم به البلوى كقطع يد السارق وما يجب على الأئمة من الحدود كراحكام المكاتب والمدير فيجوز أن بين
بخبر الواحد وهذا يتعلق طرف منه بطريق التخصيص وسيأتي في القسم الرابع وطرف يتعلق بما تعم به البلوى وقد ذكرناه
في كتاب الأخبار

وفي المتضادة غيره بدليل فتدبر (و) قالوا (ثالثا الأمر نهى عن جميع أصداده كما مر) في الاحكام (وهو) أي النهي (مستوعب)
الزمان (فيستوعب الأمر) أيضا فيلزم التكرار (والالزم ارتفاع النقيضين) لانه بالكف عن الاضداد يرتفع نقيض المأمور به
فلو جاز عدم الاتيان بالمأمور به في بعض الاحيان يلزم ارتفاعه أيضا ولا حاجة فيه الى التخصيص بالضدين اللذين لا ثالث لهما مع
انه يضر الاستدلال فان المادة الجزئية لا تفيد القاعدة الكلية لانه غير مستلزم للاستقراء فتدبر (قلنا) لانسلم أن كل نهى
مستوعب بل (النهي الضمني بحسب الأمر) فحسب عندنا (فإن) كان الأمر (دائما فدايما) يكون النهي (وان) كان (في)
وقت ففيه فحسب) أي فالنهي يكون فيه وانما يقتضي الاستيعاب اذا كان صريحا وليس الأمر نهيا عن الاضداد صريحا وربما
يقرر الجواب في المشهور بأن دوام النهي عن الاضداد متوقف على دوام الأمر فالاستدلال بدوام النهي على دوام الأمر دور
وقيل في التحسير ان توقف دوام النهي على دوام الأمر والاستدلال به عليه لا يوجب الدور بل هو من قبيل البرهان الانفي
ورده المصنف بأن النهي الضمني انما يثبت لاجل تفويت ضد المأمور به والتفويت من شرطه اتحاد الزمان فغرفة دوامه
وتكرره يتوقف على معرفة دوام الأمر وتكرره فيلزم الدور قطعاً وهو غير وافي فان كون النهي ههنا ضمنا قد ثبت بدليله
وبالاجماع بين المستدل والمجيب والنهي للدوام بالاجماع فيلزم تكرار الأمر ودوامه ولا دور فيه وانما الدور لو استدلل على
دوام النهي بكونه مفعولا لا أمراً ولم يفعله المستدل فتأمل فيه (و) قالوا (رابعا لو لم يتكرر) الأمر (لم يرد النسخ) عليه لانه اذا
أتى مرة فلم يبق أمر حتى يرتفع بالنسخ (أقول) في الجواب (ورود النسخ) ليس (على الدوام المظنون شرعا والكلام في الدلالة
لغة) ولا يلزم من الاول الثاني وهذا غير وافي فان الأمر لم يدل على الدوام والتكرار فلا يظن شرعا لاسيما عند من يجعله
غير محتمل للدوام والتكرار فعلى أي شيء ورد النسخ وان أراد أنه صار في التكرار والدوام حقيقة شرعية ثم مطلوب الخصم فانه
يحمل عليه في كلام الشارع فالحق في الجواب أن الانعكاس تكرار الأمر بتقييد الدوام والتكرار وتكرار السبب فنقول النسخ
أما وارد قبل العمل فلا اشكال حينئذ وما بعد العمل والاتيان بالمأمور به فان كان الوجوب متكررا بتكرار العلة أو ثابتا للقييد به
صريحا فالوجوب الثابت بعد الاتيان بالفعل مرة يرتفع بالنسخ لكن لا يلزم منه أن يكون الأمر المطلق للتكرار بل فهم من
الخارج وما لا يكون الوجوب فيه مكررا فلا يصح انتساخه بالنسبة الى الآتي وانما ينتسخ من غيره فقد دريت أن القول
بعدم التكرار انما ينافي النسخ في بعض الاوامر ولا شناعة في التزامه فتدبر (و) قال (في المنهاج تبعا) للحاصل (للمحصل) مجيبا
(وروده) أي ورود النسخ (قرينة التكرار) اذا الأمر المطلق يحتمل اياه (وردبائه لوصح لم يكن جوازا لاستثناء دليل العموم لغة)
اذ يصح أن يقال الصيغة ليست لغة للعموم وانما عمت بالاستثناء الذي هو دليل العموم فتدبر فانه ظاهر جدا الا أن يقال المقصود
منع الملازمة بأنه يجوز أن يكون التكرار من خارج فيصح النسخ والنسخ اذ هو متحقق دل على انه قد يتكرر من خارج (فتدبر)
قائلو المرة (قالوا اذا قيل ادخل فدخل مرة امثال قطعا) فعلم انه للمرة والا لما صح الامتثال ههنا (قلنا) لانسلم دلالة الامتثال
بالمرة على أنه لها بل (انما يصير ممثلا لان الحقيقة حصلت في ضمن المرة) وهي كانت مطلوبة (لانه الظاهر فيها والامام امثال
بالتكرار) لانه ايضا المرة وفيه أن الامتثال للمرة ينادي على ندائه بأنه يلغو حينئذ المرة الثانية فهذا وان لم يدل على أن المرة
داخله في مفهومه اكنه دل على أن مفهومه لا يحتمل التكرار والاصح الامتثال به أيضا لكنه لا يصح وقد سدنا طريق الهرب
الى المجاز فتذكر وسيجيء ان شاء الله تعالى ونجبه دخول المرة في مفهومه مع ماله وعليه فانتظر (قيل) في حواشي مرزا جان
(فيه نظر اذا المرة تحصل في ضمن التكرار) فيصح الامتثال به (فان الفعل الصادر) عن المأمور (في المرة الثانية) كما هو فرد
للطبيعة من حيث هي كذلك فرد للطبيعة المقيدة بالوحدة المطلقة وهي المراد بكونها للمرة) لان الوحدة لم تكن مطلقة لما

(القسم الثاني من الفن الاول في الظاهر والمؤول) اعلم اننا بينا ان اللفظ الدال الذي ليس بمجمل اما ان يكون نصا واما ان يكون ظاهرا والنص هو الذي لا يحتمل التأويل والظاهر هو الذي يحتمله فهذا القدر قد عرفته على الجملة وبقي عليك الآن ان تعرف الاختلاف في اطلاق لفظ النص وان تعرف حده وحد الظاهر وشرط التأويل المقبول فنقول النص اسم مشترك يطلق في تعارف العلماء على ثلاثة أوجه الاول ما أطلقه الشافعي رحمه الله فانه سمي الظاهر نصا وهو منطبق على اللغة ولا مانع منه في الشرع والنص في اللغة بمعنى الظهور تقول العرب نصت الطبيعة رأسها اذا رفعت وأظهرته وسمي الكرسي منصبة اذا تظاهر

صح الامتثال الابفرد معين لا غير (فالفرق) بينما اذا كان للطبيعة من حيث هي وبينما اذا كان للمرة في الامتثال بالتكرار وعدمه (تحكم) أقول مرادهم للمرة ما يضاد التكرار والضم الى المرة الاولى) أي المراد المرة التي لم تضم الى المرة الأخرى (بدليل قولهم للمرة ولا يحتمل التكرار) كيف ولو كان كذلك لم يكن في المال فرق بين هذا وبين القول باحتمال التكرار (فالفرق واضح) ولو قال المرة حاصل في ضمن التكرار لانها جزء فيتحقق الامتثال بها وان لم يكن من الثانية امتثال كما اذا كان للحقيقة من حيث هي لم يتوجه اليه هذا الرد فافهم (وسؤال سراقه أجنأ هذا العامنا أم لا بد) والحق أن هذا سؤال أقرع بن حابس كما في أكثر كتب الأصول لما روى الحاكم وصححه البيهقي في سننه عن ابن عباس قال خطبنا رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم فقال يا أيها الناس ان الله كتب عليكم الحج فحجوا فقام الأقرع بن حابس فقال أي كل عام يا رسول الله قال لو قلتها لوجب ولو وجبت لم تعملوا بها ولم تستطيعوا ان الحج مرة فمن زاد فطوع كذا في الدرر المنشورة وأما سؤال سراقه فلم يكن في الحج بل في جعل الحج عمرة والحل عن الاحرام بها كما روى مسلم عن الامام محمد الباقر على آباءه وعليه السلام عن جابر في حديث طويل في قصة حجة الوداع فمن كان منكم ليس معه هدى فليجمل وليجعلها عمرة فقال سراقه بن مالك بن جعشم ألعامنا هذا أم لا بد فشبك رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم أصابعه واحدة في أخرى فقال دخلت العمرة في الحج مرتين لا بل لا بد (ربما يستدل به للاشتراك لفظا) بأنه لولا ما تشابه عليه ولمسأل (أو) يستدل به للاشتراك (معنى) فان السؤال كان لتعيين أحد مصداقيه وهو القدر المشترك بين المرة والتكرار (أو) يستدل به (لاحتمال التكرار) فانه لولا الاحتمال لما صح السؤال قال المصنف (والكل محتمل) بحسب الظاهر وقد يستدل به للتكرار أيضا بأن السائل قد فهم منه التكرار ثم رأى فيه الحرج العظيم فاشتبه عليه الأمر لهذا التعارض فسأل وهذا انداء من بعيد فأعرض عنه والجواب من قبل القائل بعدم احتمال التكرار أنه يجوز أنه اشتبه عليه الأمر فيه بأنه متكرر بتكرر السبب كالصلاة وان أشهر الحج سبب أم لا فسأل فلا تقوم حجة مع قيام هذا الاحتمال ويؤيد هذا أنه غضب عليه وعلى آله وأصحابه الصلاة والسلام وروى بر وايات السنن أن قوله تعالى لا تسألوا عن أشياء ان تبدل لكم تسؤكم نزل فيه فتدبر (مسئلة) صيغة الأمر لا تحتمل العموم والعدد المحض عند الحنفية خلافا للشافعي) لم يفردا كثيرا شيئا من هذه المسئلة وفرعوا على مسئلة التكرار مسئلة طلق وتعقب عليه في التحرير بأن الطلقات الكثيرة قد تكون بتطبيق واحد فليس هنالك تكرار فلا يصح هذا التفريع بل هي مبتدأة ولعلها لهذا أفرده ويؤيد هذا أن التكرار اتيان المأمور به وهو المبدأ مرة بعد أخرى والعدد تعدده أو تكرره وهذا أعم مطلقا من الأول لان اتيان الحقيقة مرة بعد أخرى انما يكون في ضمن أفراد متعددة وهو العدد والتعدد والتكرار بما يكون بالاتيان مرة واحدة كما في الطلاق وزعم العموم من وجه خطأ ثم ان المطلوب ليس الطلاق بل ايقاعه وهو التطبيق فلا بد من تعدده فلزم التكرار وشيد أركانه بعض أساندة عصره في محكم الأصول التعدد متفرع على التكرار وأما مثال الطلاق فلا يتعدد الا اذا اعتبر تطبيقه متكررا ضرورة أن تعدد الشيء بتكرار السبب وان كان التلفظ واحدا فانه لا اعتداده انما الاعتداد باعتبار الشارع الذي عليه مبنى الاحكام مع أن الامام فخر الاسلام لم يكتف بالتكرار فقط بل زاد لفظ العموم أيضا فلا يراد عليه فتدبر (لأن اضرب معناه أوقع ضربا) لانه مشتق من المصدر الذي هو نكرة اذا التعريف عارض (وهو مفرد) منكر (في الاثبات بلا دليل العموم) فلا يعم (وهو الواحد فلا يقال لرجلين رجل) فهي ليست اذن للحقيقة من حيث هي والاصح اطلاقه على المثني لانها موجودة فيه فعلم أن مدلوله الحقيقة مع قيد الوحدة (فلا يحتمل الكثرة للتضاد) فلم يحتمل العدد أصلا وهذا بعينه يدل على انتفاء التكرار وأنه للمرة وفيه نظر من وجوه الاول أن النكرة موضوعة للحقيقة والتنوين يدل على الوحدة والانتشار ولذا لا يقال للثنتين

عليه العروس وفي الحديث كان رسول الله صلى الله عليه وسلم إذا وجد فرجة نص فعلى هذا حده الظاهر هو اللفظ الذي يغلب على الظن فهم معني منه من غير قطع فهو بالإضافة إلى ذلك المعنى الغالب ظاهر ونص ((الثاني)) وهو الأشهر ما لا يتطرق إليه احتمال أصلا لا على قرب ولا على بعد كالحجة مثلا فإنه نص في معناه لا يحتمل الستة ولا الأربعة وسائر الأعداد ولفظ الفرس لا يحتمل الحمار والبعير وغيره فكل ما كانت دلالة على معناه في هذه الدرجة سمي بالإضافة إلى معناه نصا في طرفي الإثبات والنفي أعني في إثبات المسمى ونفي ما لا ينطلق عليه الاسم فعلى هذا حده اللفظ الذي يفهم منه على القطع معنى فهو بالإضافة إلى

رجل فلا يلزم منه وضعهما للواحد وقد مر دفعه بأنه يلزم حينئذ أن يكون اللفظ المذكور الموضوع منسجما عن المعنى إذا وقع مفعولا مطلقا للتأكيده هذا الثاني سلمنا أن النكرة موضوعة للواحد لكن لم لا يجوز أن يكون المبدأ المصدر المنسلخ عن التعريف والتنكير غاية ما في الباب أن المصدر لم يستعمل فيه أصلا فتأمل فيه الثالث سلمنا أنه المصدر النكرة لكن لا نسلم وجوب بقاء معناه المطابق في ضمن الفعل كيف لفظ المصدر ليس بهيئته من درجته بل إنما هو عبادته فلا يلزم بقاء معناه الذي كانت المادة مع الهيئته موضوعة بأزائه بل يجوز أن يبقى بعض منه وهو الحقيقة التي توجد في الواحد والكثير على السواء ويمكن أن يقال ظاهر نصوص أئمة اللغة يرشد إلى أن المصدر معناه المطابق مندرج في الفعل فتأمل فيه هذا وأما على ما ذكرنا فيمكن بيانه بوجه لا يرد عليه شيء لأن الأمر لطلب حقيقة المبدأ من حيث هي وهي لا تدل على العدد أصلا لا حقيقة كما هو ظاهر والامتنال أيضا لا يكون بالاثنيان بالعدد بل بالواحد وبلغوا آخر فان بالاثنيان بالواحد يصدق أنه أي الحقيقة المطلوب أما في صورة التكرار فظاهر أنه وقع الامتنال بالاول وتلغوا المرة الثانية وأما في صورة الاثنيان بالعدد دفعة فانه يقع الامتنال بالواحد لا بعينه وبلغوا الآخر على أن التعدد من غير تعاقب وتكرار محال فان تكرار الفعل مع وحدة المحل والزمان غير معقول وفي طلق ليس المطلوب نفس الطلاق فانه ليس بمبدأ بل التطبيق وهو المبدأ ولا يصح تكرره الا إذا فرق حقيقة أو حكما من الشارع ولا تدل مجازا أيضا فانه لا يصح التصرف في المبدأ المأخوذ في الفعل بإرادة الأفراد فانه تصرف ينافي الاشتقاق لأن العرب متفقون على أن المبدأ المأخوذ لا يكون الا بشرط شيء فتدبر وتشكر ثم لما كان المتبادر من الوحدة الحقيقية استدرك وقال (لكن الوحدة قد تكون حقيقة فتصح بلانية) لانه المتبادر (وقد تكون اعتبارية وهي وحدة الجنس) وهي غير متبادرة إلى الفهم (فتصح مع التية ولذا صح نسبة الثلاث في الحرية والثنتين في الأمة في طلق نفسك) أو طلق امرأتى لأن الثلاث في الحرية والثنتين في الأمة كل أفراد الجنس فهي واحدة بالجنس (وأما الثنتان في الحرية فعدد محض) ليس فيه جهة من الوحدة فلا تصح إرادته وهذا بخلاف قول الشافعي رحمه الله فانه عنده يصح نسبة العدد لأن الأمر يحتمله واعتراض عليه أن الثلاث ليس كل الجنس فان الطلاق كما يصدق على هذه الطلاقات يصدق على الطلاقات الواقعة على النساء الأخر فهي أيضا بعض أفراد الجنس كالثنتين والجواب أن المقصود أن كل أفراد الطلاق المملوكة هي الثلاث أو الثنتان فان الجنس المملوكة لكل أحد هو الثلاث أو الثنتان لا غير واعتراض أيضا بان الثلاث كما أنها واحدة بالجنس المشاركة فيه كذلك الاثنان أيضا واحد بالجنس فيلزم أن يصح نسبة الثلاث والاثنين كليهما وان أريد الوحدة الاعتبارية الاجتماعية فكأن الثلاث مجموع اعتباري فالاثنيان أيضا كذلك فلا بد من بيان الفرق وقد قرر بعض الاساتذة أنه لا يكفي الوحدة الاعتبارية أية اعتبارية كانت بل لابد من اعتبار واقعي وليس الا في كل أفراد الجنس فانها جنس واحد وأما المراتب التي تحتها فليس فيها اعتبارية تصير واحدا وفيه ما فيه بل الصواب في الجواب أنه ليس كلما يجتمع شيان يكون واحدا بل لابد من اعتبار الشارع أحكاما تترتب على المجموع غير أحكام الاجزاء والثلاث في الحرية مجموع له أحكام غير أحكام الآحاد فانها توجب الفارقة في الحال والبيئونة الغليظة وخروج المحل عن محلبة النكاح وليس هذه الأحكام مجموع أحكام الآحاد فالثلاث طلاق واحد عرفا وشرعا وأما الثنتان فلما لم يكن لهما أحكام سوى أحكام الآحاد لم يكن لهما واحدة ولا يقال لمجموعهما أنه واحد عرفا وشرعا ثم للشيخ ابن الهمام ههنا كلام آخر هو أن الالفاظ أسماء المعاني وأسماء العين فأسماء المعاني تطلق على الكثير أيضا كما في بعض أسماء العين فيقال للقيام الكثير قياما كالأحد بخلاف الرجل فانه لا يقال لرجال ورجلين رجل والطلاق من قبيل أسماء المعاني فيصدق على الواحد والاثنين على السواء فينبغي أن يصح إرادة الثنتين أيضا لكن استمر وأعلى ما قالوا ولم يفرقوا أصلا وهذا الكلام على الإطلاق غير صحيح فان بعض أسماء المعاني

معناه المقطوع به نص ويجوز أن يكون اللفظ الواحد نصا ظاهرا محملا لكن بالاضافة الى ثلاثة معان لا الى معنى واحد
 (الثالث) التعبير بالنص عما لا يتطرق اليه احتمال مقبول يعضده دليل أما الاحتمال الذي لا يعضده دليل فلا يخرج
 اللفظ عن كونه نصا فكان شرط النص بالوضع الثاني أن لا يتطرق اليه احتمال أصلا وبالوضع الثالث أن لا يتطرق اليه احتمال
 مخصوص وهو المعتضد بدليل ولا يحجر في اطلاق اسم النص على هذه المعاني الثلاثة لكن الاطلاق الثاني أوجه وأشهر وعن
 الاشتباه بالظاهر أبعد هذا هو القول في النص والظاهر أما القول في التأويل فيستدعي تهيدا أصل وضرب أمثلة أما التهيد

كالصوم لا يطلق على الكثير منه فلا يقال لصيام شهر أنه صوم والطلاق من هذا القبيل فلا يقال للطلقتين أنه طلاق في الشرع
 والعرف ثم في القيام والقعود لا يطلق على الكثير أيضا لأنه يطلق على القيام المستمر قيام اذا لم ينقطع بضده ولم يتخلل الضد وأما اذا
 تخلل بان قام زمانا ثم قعد ثم قام يقال له ما قياما مان لا قيام كيف وقد أجمع أهل العربية أن المفعول المطلق قد يذ كر لبيان العدد
 فيفرد عند الوحدة وينى ويجمع عند التعدد وهو ينادى أعلى نداء على أنه لا يطلق على المتعدد صيغة المفرد فتدبر ثم بقى اشكال
 قوى هو أن الماضي والأمر سيان في تضمن المصدر المفرد فكما أنه يجوز ارادة الواحد الاعتبارى في الأمر فكذا في الماضي
 فيلزم صحة نية الثلاث في طلقت كما صحت في طلق والفرق مشكل والمرجوع من الله تعالى أن يأتي بالفتح (وان قيل لولم يحتمل)
 الأمر (العدد لم يصح تفسيره به) أى بالعدد (مثل طلق نفسك ثنتين) فصح تفسيره بالثنتين فتقعان (قلنا لانسلم أنه تفسير بل
 تغيير) فان أصل المدلول كان هو الواحد واذا أريد التقييد بالثنتين جرد عن الوحدة وأريد الجنس وقيد وأما اذا سلك على
 مسلك سلكنا لا حاجة الى هذا فان الأمر يدل على الحقيقة من حيث هي فقيدت بقيد الثنتين ويفهم من الكل وقوع الثنتين
 ولا يلزم منه احتمال المجرد عن التقييد الذى كلامنا فيه بما عرفت من أن الثنتين ليس مدلولاً حقيقة ولا مجازاً فتدبر (ولهذا
 قالوا اذا اقترن العدد فالوقوع به) لان أول الكلام يبقى متوقفا على الآخر (فلومات قبله لم يقع شيء) وهذا يتأتى على ما قلنا
 أيضا لان المطلق مع القيد كلام واحد مفيد لمعنى لأن المطلق يدل على اطلاقه والقيد يدل على معنى آخر (فرع لو حلف
 لا يشرب ماء انصرف الى أقل ما يصدق عليه) من القطرة وغيرها لانه نكرة فيدل على الماء الواحد فيحنت بقطرة لعمومها في النفي
 (ولو نوى مياه الدنيا صح) لان الكل واحد بالجنس فيقع عليه اسم المفرد كما في الثلاث من الطلقات (في شرب ما شاء ولا يحنت)
 لورود النفي على المجموع ولم يشرب به للعسرة (ولو نوى كوزا) دون كوز (لا يصح هذا ما قاله علماءنا وفيه ما فيه) ووجهه ظاهر هو أنه
 جنس يطلق على الواحد والكثير فيقال للقطرة والكوز والنهر ماء فينبغي أن يصح نية كل فرد من القليل والكثير هذا قال
 في الحاشية وأيضاً إشارة الى ما فى السلم أن الكلى كما يصدق على الواحد من أفرادها يصدق على الكثير منها بصدق واحد فيقال
 على رجلين رجل وهذا شئ عجيب فان صدق الكلى على الكثير لا يصح الا باصداق كيف ولو صح هذا لزم صحة أن يقال زيد وبكر
 انسان واحد وهذا كما ترى وما قال علماء المعقول فرادهم أنه يصدق عليهم باصداق كثيرة وأيضاً لا يكتفى الصدق عند العقل بل
 لابد من الصدق عرفاً و لغة ولا شك أنه لا يقال لرجلين في العرف واللغة رجل وهذا ضرورى والانكار مكابرة فتدبر (مسئلة *
 صيغة الأمر المعلق بشرط أو صفة قيل) موضوعه (التكرار) بتكرار الشرط والصفة (مطلقاً) علة كان الشرط أو الصفة أولاً
 (وقيل ليس) الأمر المعلق (له) أى للتكرار (مطلقاً) كان علة فهل يتكرر الأمر (بتكررها) عقلاً اختلف فيه (والحق
 نعم) يتكرر (وقيل لا) يتكرر واذا ثبت الخلاف على هذا النمط (فدعوى الاجماع فى العلة كما فى المختصر وغيره) على
 التكرار بتكررها (غلط) ولا يصح تغليب مدعى الاجماع بأن الحنفية يقولون لا يتكرر بتكرار الشرط وان كان علة اذ
 مقصودهم أنه لا يدل بالوضع وانما الدلالة من جهة العقل فقط نعم بعد ثبوت تحقق الخلاف على نحو ما حكى المصنف انتهى الاجماع
 قطعاً لكن بعد كل البعد انكار الحكم بعد ثبوت علة العلة الامن منكرى القياس مطلقاً (لنا أولاً ما تقدم) أن الهيئة للطلب
 فقط والمادة للحقيقة من حيث هي فلا تكرر كما تقدم (و) لنا (ثانياً) ان دخلت السوق فاشتر كذا لا يتكرر والا كان ككلمة
 فلا يفهم منه التكرار فانه أجمع على أنه ليس ككلمة (وأما التكرار بالعلة) المعلق عليها (فلا ضرورة لتكرار المعاول بتكررها
 لامتناع التخلف) فان المقصود أنه انما يتكرر عند ارتفاع الموانع وحينئذ يمنع التخلف قطعاً ثم هذا التقييد انما هو عند من
 يجوز تخصيص العلة بالمانع (وليس هذا) التكرار (بالصفة) بل بالعقل وفى الحاشية لا بالاجماع كما زعم ابن الحاجب انتهى

فهو أن التأويل عبارة عن احتمال يعضده دليل يصير به أغلب على الظن من المعنى الذي يدل عليه الظاهر ويشبه أن يكون كل تأويل صرف اللفظ عن الحقيقة إلى المجاز وكذلك تخصيص العموم بـرد اللفظ عن الحقيقة إلى المجاز فإنه ان ثبت أن وضعه وحقيقته للاستغراق فهو مجاز في الاقتصار على البعض فكأنه رتله إلى المجاز إلا أن الاحتمال تارة يقرب وتارة يبعد فإن قرب كفي في اثباته دليل قريب وإن لم يكن بالغافي القوة وإن كان بعيدا افتقر إلى دليل قوي يحجب بعده حتى يكون ركوب ذلك الاحتمال البعيد أغلب على الظن من مخالفة ذلك الدليل وقد يكون ذلك الدليل قرينة وقد يكون قياسا وقد يكون ظاهرا آخر أقوى

وذلك لأنه لم يثبت الإجماع بل ثبت الاختلاف وإن قيل إن مراد من قال أنه بالصيغة أن التعليق بالوصف والشرط مشعر بالعلية لغة والمعلول يتكرر بتكرار العلة لكن لما كانت هذه الدلالة مظنونة ربما تختلف عن الدال قلت فحينئذ آل النزاع لفظيا فإن مراد الجمهور النافين للتكرار باعتبار الصيغة أنها غير موضوعة له فافهم فإن قلت فلم يتكرر الطلاق بتكرار الدخول في التعليق به لأجل العلية قال (وإنما لم يتكرر الطلاق بالدخول) المعلق به (لعدم اعتبار تعليقه) للطلاق (إن قلت) إذا كان المعلق به علة يجب التكرار بتكرره (فلم يقطع الحنفية في) السرقة (الثالثة يد السارق اليسرى) مع أنه السرقة الموجبة للقطع (وجلدوا في الزنا أبدا) ما زني بعد الجلد وإن وجد ألف مرة مع أن كل جماع علة (قلنا السرقة علة لقطع يد واحدة إذا) الميدان (لا تقطعان بسرقة واحدة) إجماعا وبؤيده أن مقابلة الجمع بالجمع تقتضي انقسام الآحاد على الآحاد فالمعنى اقطعوا يد السارق ويد السارقة فلا توجب الآية قطع جميع أيدي كل (وتلك) اليد (هي اليمنى لقراءة ابن مسعود) فاقطعوا (أي أيهما) وهي حجة عندنا وعليه انعقد الإجماع أيضا وبه جرت السنة المتوارثة (فإذا قطعت مرة) بسرقة (فإن المحل) للقطع فأى شيء يقطع بالثالثة كما إذا قطع اليد اليمنى بسبب آخر ثم سرق أو لا يسقط القطع (بخلاف الجلد) فإنه لا يفوت به محل الجلد وهو الجسد فيجلد ثانيا زنى فإن قلت فلم يقطع الرجل في السرقة الثانية قال (وقطع الرجل في الثانية ابتداء بالسنة) قال في الحاشية روى الشافعي والطبراني عن النبي صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم إذا سرق السارق فاقطعوا يده ثم إن سرق فاقطعوا رجله كذا في التقرير (أو الإجماع) المكررون في الأمر المعلق (قالوا ثبت بالاستقراء في أوامر الشرع تكرار المعلق) بتكرار المعلق عليه (نحو) قوله تعالى (إذا قمتم إلى الصلاة) فاعسلوا وجوهكم الآية وقوله تعالى (الزانية والزاني) فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة وقوله تعالى (وإن كنتم جنبا) فاطهروا (قلنا) تكرار المعلق (في العلة مسلم) ولا ينفعكم (و) التكرار (في غيرها) يكون (بدليل خاص) غير الأمر دال على التكرار ولا ينفعكم هذا أيضا (ولذلك لم يتكررا لجمع وان علق بالاستطاعة) لعدم علية الاستطاعة قال الله تعالى والله على الناس حج البيت من استطاع إليه سبيلا وفي هذا المثال تأمل فتأمل منكرو التكرار في العلة (قالوا لو تكرر في العلة فالشرط أولى) بأن يتكرر فيه (فإنه لا يتعدد) بدلا فإذا تعدد كذلك وجب تعدد المشروط (فكلما تكرر الشرط تكرر المشروط) لأن التكرار تعدد (قلنا التكرار) يكون (باعتبار الوجود لا الماهية والعلة تقتضيه) فكلما وجدت وجد (دون الشرط) فإنه لا يقتضيه فلا يتكرر بتكرره والتعدد باعتبار تعدد الشرط إنما هو باعتبار الماهية فإذا تعدد ماهية الشرط تعدد المشروط قطعاً تدبر ﴿مسألة﴾ القائلون بالتكرار قائلون بالفور) لأنهم يوجبون استغراق الأوقات بعدد دور ود الأمر فوجب المبادرة (وأما غيرهم فاما) أي فيقولون الأمر اما (مقيد بوقت موسع أو مضيق فقد تقدم) أن الموسع يجوز فيه التأخير إلى الآخر وأما المضيق فلا يحتمل التأخير (أو غير مقيد) بوقت محدود (كأما بالكفارات) نحو قوله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم للأعرابي المفطر عمد أصم شهرين متتابعين رواه البخاري (والقضاء الصوم والصلاة) قال الله تعالى فعذت من أيام آخر وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم من نام عن صلاة أو نسىها فليصلها إذا ذكرها فإن ذلك وقتها رواه الشيخان (فهو لمجرد الطلب) للفعل في المستقبل (فيجوز التأخير كما يجوز البدار وهو الصحيح عند الحنفية) وغيرهم يعبرون بالوجوب على التراخي (وعزى إلى الشافعي وأصحابه) قال ابن برهان لم ينقل من الشافعي وأبي حنيفة نص عليه وإنما فروعهما تدل عليه كذا في الحاشية (واختاره) الإمامان (الرازي والآمدي) كلاهما من الشافعية (وقيل يوجب الفور) فيأثم بالتأخير (وعزى إلى المالكية والحنابلة) (و) الشيخ أبي الحسن (الكرخي) منا ونقل عنه أنه مبني الخلاف الواقع بين الإمامين أبي يوسف والإمام محمد جهما الله في الجأ يجب فوراً في أول سنة الوجوب أو يجوز التأخير فزعم أن الأمر عند أبي يوسف للفور فوجب الفور وعند الإمام محمد للتراخي بمعنى

منه ورب تأويل لا ينقدح الابتقدير قرينة وان لم تنقل القرينة كقوله عليه السلام انما الرباني النسبته فانه محمل على مختلفي الجنس ولا ينقدح هذا التخصيص الابتقدير واقعة وسؤال عن مختلفي الجنس ولكن يجوز تقدير مثل هذه القرينة اذا اعتضد بنص وقوله عليه السلام لا تتبعوا البر بالبر الاسواء بسواء نص في اثبات ربا الفضل وقوله انما الرباني النسبته حصر للرباني النسبته ونفى لربا الفضل فالجمع بالتأويل البعيد الذي ذكرناه أولى من مخالفة النص ولهذا المعنى كان الاحتمال البعيد كالقريب في العقلات فان دليل العقل لا يمكن مخالفته بوجه ما والاحتمال البعيد يمكن أن يكون مراد باللفظ بوجه ما فلا يجوز التسك

الطلب المطلق عن الفور والتراخي والحق ما عليه الجمهور انه ليس كذلك ولو كان كذلك لكان الآتي في السنة المتأخرة قاضيا عنده وليس كذلك بل الخلاف مبتدأ ووجه الامام محمد ظاهرة ووجه أبي يوسف رحمه الله أن الحياة الى السنة الثانية موهومة فالتأخير تعريض على الترك فيكون حراما لكن اذا أدرك سنة ثانية وجج فيها ارتفع اثم كما صرح به صدر الشريعة لانه انما كان الاثم بالذات في ترك الواجب وانما ينسب الى التأخير لكونه وسيلة اليه فاذا لم يبق وسيلة لم يكن آثما فتمرة الخلاف تظهر في قبول الشهادة بالتأخير الى السنة الثانية فهل تقبل قبل أدائه في السنة الثانية أولا فتدبر (واختاره السكاكي والقاضي) أبو بكر الباقلاني يوجب (فورا لفعل أو العزم كافي) الواجب (الموسع وتوقف الامام في أنه للفور أو للقدر المشترك) بين الفور والتراخي فان أتى على الفور يبرأ منه بيقين وان أخر احتمل الاثم (فيجب الفور) احتياطا (ولا يحتمل وجوب التراخي وقيل بالوقف مطلقا) في الفور والتراخي (لاحتمال وجوبه) أي التراخي (فلعله يأثم ان يادر لنا مثل ما تقدم في التكرار) من أن الهيئة لمجرد الطلب والمادة للحقيقة من حيث هي فلا يدل الاعلى الطلب في المستقبل في أي جزء كان منه ولما أيضا أنه لو كان للفور كان الواجب موقتا بأول الاوقات بعد تعلق الأمر في غيره بوجوب كونه قضاء ويكون أداء الزكاة في السنة الثانية قضاء وهو خلاف الاجماع قائلو الفور (قالوا أولا سقني للفور) والأوامر كلها على منوال واحد في الدلالة لكونها بالهيئة (قلنا) لانسلم أنه للفور بالوضع بل يفهم (بالقرينة) وهي طلب السقي عند الحاجة ولحقوق العطش (و) قالوا (ثانيا كل مخبر وكل منشي يقصد الحاضر) بالاستقراء (فكذا الأمر) يدل عليه (الحاقاله بالأعم الأغلب) في الاخبارات والانشاءات (والجواب أولا أقول من الخبر المطلقة العامة) المحكوم فيها بالحكم في الواقع سواء كان في الماضي أو الحال أو المستقبل (وهو حقيقة عند ابن سينا وأتباعه) فلانسلم أن كل مخبر ومنشي يقصد الحاضر وهذا السند ليس في موضعه فان ابن سينا ليس من رجال هذا المقال مع أنه لم يدع الوضع والحقيقة بل انما قصد تحصيل معنى قضية هذا شأنها وقد صرح هو أن حقيقة المطلقة عرفا هي الثبوت في زمان الوصف (مع أن خبر الماضي لا يقتضي المقارنة) بالحال ولا يقصد بها المخبر (بل الماضي مطلقا) مقارنا كان أو بعيدا (فكذلك الأمر في الاستقبال) أي يجوز أن يكون كذلك وهذا السند جيد (و) الجواب (ثانيا كما قيل الحاضر في الأمر زمان الطلب) فان الطلب فيه في الحال (ولا يقتضي ذلك أن يكون زمان المطلوب حاضرا) والكلام كان فيه والدليل على تقدير تماميته يفيد الاول (أقول مراد المتسلسل زمان متعلق الخبر والانشاء) يكون حاضرا والخبر والمنشي يقصدان وقوع متعلقهما فيه (فكذا متعلق الأمر) وهذا ظاهر جدا (و) الجواب (ثالثا أنه قياس في اللغة) وهو ممنوع (ان قيل) حاصل الدليل الحاق الأمر لسائر الانشاءات والاخبارات و (الحاق ليس قياسا بل) هو (استقراء) كاستقراء رفع الفاعل فانه الحاق الأقل بالأكثر الأغلب (قلت في استقراء الجنس يجب تتبع الافراد النوعية الموجودة عند المتبوع) فهنا لا بد من تتبع أنواع الانشاء والاخبار (رفع وجود الأمر وعدم تتبعه لاستقراء) بل هناك استقراء بعض الأنواع وقياس الأمر عليها (فانما القياس و) الجواب (رابعا بان الحال في الأمر متمتع فان الحاصل لا يطلب) واللازم من الدليل هو الحال (فلا يمكن) فيه (الا الاستقبال اما فورا) كما عندكم (أو بعده) كما قيل (أو مطلقا) كما نقول فاللازم من الدليل منافي لمداكم والمدعي غير لازم فهذا الجواب منع لتمام التقريب أو نقض اجمالي بانه لو تم لزوم الاستحالة (قيل ليس مراده بالحاضر الآن) حتى يلزم ما ذكرتم (بل) المراد (أجزاء من أواخر الماضي وأوائل المستقبل) وهو الحال العرفي (فالفور داخل فيه) فلا استحالة وتم التقريب (أقول لو صح) ما ذكره هذا القائل (لكان الأمر في المطلوب مقترنا بالحال) العرفي ويكون مثل صيغ الحال (وهو خلاف الاجماع من أهل العربية) والفور ليس الا أوائل المستقبل عرفا فلزم منه ما ينافيه ورجع المحذور قهقري فتدبر (نعم لو قيل) في الدليل ان

في العقلية لا بالنص بالوضع الثاني وهو الذي لا يتطرق اليه احتمال قريب ولا بعيد ومهما كان الاحتمال قريباً وكان الدليل أيضاً قريباً واجب على المجتهد الترجيح والمصير الى ما يغلب على ظنه فليس كل تأويل مقبولاً بوسيلة كل دليل بل ذلك يختلف ولا يدخل تحت ضبط الا أنا نضرب أمثلة فيما يرتضى من التأويل وما لا يرتضى ونرسم في كل مثال مسألة ونذكر لاجل المثال عشر مسائل خمسة في تأويل الظاهر وخمسة في تخصيص العموم (مسألة) التأويل وان كان محتملاً فقد تجتمع قرائن تدل على فساده وأحد تلك القرائن لا تدفعه لكن يخرج بمجموعها عن أن يكون منقذاً غالباً مثاله قوله عليه السلام

الأصل يقتضي أن يكون الأمر للحال لكونه أغلب ولم يمكن (و) (المقارنة كالحال) للقرب جعل الأمر له (ع) لا بقدر الامكان لم يبعد كما قيل في الحال) المعول للفعل فان أصلها أن تكون مقارنة للعامل ولما لم يكن في الماضي التزم قد يكون قريباً (فافهم و) قالوا (ثالثاً النهي للفور والأمر نهى عن ضده) فيكون للفور أيضاً ولا يلزم ارتفاع التقيضين (وقد تقدم مثله) في مسألة التكرار مع الجواب بأن هذا النهي تابع للأمر وليس للفور (و) قالوا (رابعاً) قوله تعالى مخاطباً لبليس (ما منعك) أن لا تسجد إذا أمرتك (ذم على ترك المبادرة) الى السجود فهو للفور ووضع الأمر على نحو واحد فتكون الصيغة (قلنا) ليس الأمر بالسجود مطلقاً بل (مقيد بقوله) تعالى (فأذنا سويته ونفخت فيه من روحي فقعوا له ساجدين) والكلام كان في الأمر المطلق وأما المقيد فعلى حسب اقتضاء القيد من الفور والتراخي وههنا مقيد بالفور فله فتدبر (و) قالوا (خامساً) لم يكن للفور (و) جاز التأخير فاما الى وقت معين فلا دليل عليه) وان قيل الوقت المعين كبر السن قال (وكبر السن مثلاً لا يعين اذ كم من شاب يموت فجأة) فلا يتحقق هناك كبر السن فيفوت الواجب (و) كم من (شيخ يعيش مدة) طويلة فيمكن أداء الواجب بعد كبر السن مؤخراً فلا يصلح الكبر معينا للتأخير (أو الى آخر أزمته الامكان وهو مجهول فيلزم) بالتأخير اليه (تكليف الحال قلنا) هذا (منقوض بجواز التصريح بالتأخير فانه جائز اجماعاً) مع أن مقدمات الدليل جارية فيه أيضاً (والحل) للدليل (أن المحال انما يلزم بإيجاب التأخير) الى آخر أزمته الامكان (دون التفويض) اليه بان يأتي في أي زمان من أزمته القدرة فتدبر (فائدة) أبطل في الكشف مذهب الامام محمد بن جواز التأخير في الحج مع الاثم بالتفويت في العمر بانه اذا سألنا سائل وقال قد وجب على الحج فهل لي التأخير الى السنة الثانية والسلامة مشكوكه عندي فان قلنا نعم فلم يأثم بالموت مع التفويت وان قلنا لا يحل لزوم الفور وان قلنا ان كان في علم الله موته فالتأخير حرام والا فيحل فلا يصح هذا لان ما في علم الله تعالى مجهول عنده وهذا قريب من هذا الاستدلال لأصحاب الفور ورده الشيخ الهداية للفتي أن يجب بانه يحل لك التأخير على احتمال الاثم بموته قبل ادراكك العام الآخر وحينئذ صرت محكوماً عليه بالاثم وحاصله أنه يجوز له التأخير مع عدم التفويت في العمر كله ولا استحالة فيه وقد يجب بان المناط على الظن فللمفتي أن يجب أنه يحل لك التأخير ان ظننت ادراك العام الآخر وحينئذ لا اثم وان مات فجأة وان لم يكن لك ظن السلامة فلا يجوز التأخير وأنت لا يذهب عليك أن مدة السنة مانعة عن وقوع الظن بأحد الطرفين فان الموت بطول المرض الى اسبوع وشهر غير نادر فأين الظن بالسلامة فهذا اعتراف بالوجوب على الفور بخلاف الزكاة ونحوها فانه يمكن فيها القول بجواز التأخير الى ظهور المرض الويسل الذي يظن به الموت فافهم (و) قالوا (سادساً) قال الله تعالى (وسارعوا الى مغفرة) من ربكم وقوله تعالى (فاستبقوا الخيرات والمراد سبهما) فان المسارعة الى المغفرة غير معقول فأريد سبها الذي هو أداء الواجبات وكذا الخيرات ان أريد بها خيرات الآخرة من الثوبات فلا بد من تقدير السبب ويمكن أن يقال الخيرات هي نفس أداء الواجبات فلا حاجة الى التقدير وبعد للتيا والتي الكريمة تدل على وجوب المسارعة الى أداء الواجبات فلزم الفور (قلنا أولاً) فينبذ لو كان الأمر للفور يلزم كون هذه الآية تأكيداً كيداً لها وان لم تكن للفور تكون تأسيساً (و) (التأسيس أولى من التأكيد) فلا يكون الأمر للفور (فانقلب) الدليل (عليهم) ولك أن تقول هذه الكريمة تدل على وجوب المسارعة فلزم تكن الأمر للفور لزماً انتساخها ولو بالزيادة وهو خلاف الأصل والتأكيد ليس بتلك المثابة فيحمل عليه دفعا للشيخ قالوا (وما موضوعه للفور أو مستعملة تجوزاً والثاني خلاف الأصل فتعين الاول فتدبر (و) قلنا (ثانياً) هذا الأمر (محمول على الافضلية) والندب (والا لم يكن مسارعاً ومستبقاً) فانه لا يقال لا تأني بالواجب في وقته انه مسارع واعلم أنه نقل هذا التأويل عن الامام الشافعي رحمه الله تعالى وبه استدلل على استحباب تعجيل الفجر وسائر الصلوات وأنت تعلم أنه لا يصلح لما نواتر من العبادة ومن

لغيلان حين أسلم على عشر نسوة أمسك أربعاً وفارق سائرهن وقوله عليه السلام لغيري والدي لي حين أسلم على أختين أمسك
احداهما وفارق الأخرى فان ظاهر هذا يدل على دوام النكاح فقال أبو حنيفة أراد به ابتداء النكاح أي أمسك أربعاً
فانكحهن وفارق سائرهن أي انقطع عنهن ولا تنكحهن ولا شئ في أن ظاهر لفظ الامسك الاستصحاب والاستدامة وما ذكره
أيضا محتمل ويعتضد احتماله بالقياس الآن جملة من القرائن عضدت الظاهر وجعلته أقوى في النفس من التأويل أولها أنا
نعلم أن الحاضرين من الصحابة لم يسبق إلى أفهامهم من هذه الكلمة إلا الاستدامة في النكاح وهو السابق إلى أفهامنا

بعدهم الاسفار في الفجر وتواتر عن رسول الله صلى الله عليه وسلم من الابراد بالظهور ثم انه لو تم في معرض الجواب فلا يتم في معرض
الاستدلال لاحتمال التأويلات الأخر كما سيظهر بعد ان شاء الله تعالى (و) قلنا (ثالثاً) الدليل (الدل على الفور شرعا والكلام
في الدلالة لغة) فلا تقرب فيه أنه ان أراد أن الاوامر وردت مطلقة ثم زيد قيد الفور بعده فهو نسخ لا يصار اليه بلا باعث وان
أراد أن الاوامر صارت حقيقة شرعية في الفور فيلزم النقل وهو خلاف الأصل مع أنه يتم به المقصود فانه حينئذ يحمل الأوامر
الواردة في كلام الشارع على الفور هذا فتأمل وقلنا رابعاً انه لو تم لدل على وجوب المسارعة في الواجبات كلها وموكلات وغيرها
مع أن منها موسعات جائرة التأخير إلى آخر الوقت اللهم إلا أن يخصص ثم ان منها ما هو مندوب التأخير كالظهور في الصيف قطعاً
وقلنا خامساً المراد بالمسارعة الاتيان بالواجبات قبل حضور الموت ولا شئ أنه لا يجوز التأخير إلى ما بعد الموت كما في قوله تعالى
وأنفقوا مما رزقناكم من قبل أن يأتي أحدكم الموت فيقول رب لولا أخرتني إلى أجل قريب كما في قوله تعالى انما التوبة على الله
للذين يعملون السوء بجهالة ثم يتوبون من قريب ولو حمل المغفرة على مغفرة جميع الذنوب فسيبها الايمان فغاية ما لزم كون الايمان
واجباً على الفور ولا يلزم كون سائر الاوامر له فتدبر وقلنا سادساً سلمنا أن المراد بالمسارعة المبادرة إلى الفعل فغاية ما يلزم منه
المبادرة إلى الفعل الذي هو سبب المغفرة وقد يكون الاداء على التأخير كما في ظهر الصيف فلا يدل على الفور أصلاً ثم الأمر على هذا
يكون للتدب البتة فان من أسباب المغفرة ما هو مندوب فلا يجب المبادرة إليه قطعاً فتدبر (قال الامام) على ما نقل عن البرهان
أما الشافعية فذهب غلاتهم إلى أنه ان بادر عقيب الفهم لم يقطع بكونه ممثلاً لجواز أن يكون غرض الأمر هو التأخير وهذا شر
عظيم في حكم الوقف وذهب المقتصدون إلى أن من بادر أول الوقت كان ممثلاً قطعاً وان أخر لم يقطع بخروجه عن العهدة وهذا هو
المختار وبالجمله الذي أقطع به أن المكلف مهما أتى بالفعل فانه بحكم الصيغة موقع للمطوب وانما التوقف في أنه هل يأثم بالتأخير مع
كونه ممثلاً بأصل المطوب انتهى ولعل احتجاجه بان الطلب متحقق والشئ في جواز التأخير فوجب الفور وهذا بظاهره مختل
فان الدليل انما يدل على وجوب الفور قطعاً وكان أول الكلام يدل على التوقف ثم أول كلامه يدل على عدم الخروج عن العهدة
وأخره على الخروج والشئ انما هو في الاثم في التأخير لا في بقاء العهدة بالواجب فيمكن أن يحمل كلامه على أن الأمر المطلق
للقدر المشترك كما عند الجمهور لكن الشئ في أن المبادرة واجب بدليل زائد كالأمن عن الفوات أم لا والمراد بالعهدة تعلق الاثم
وحاصل الدليل أنه لما شئ في جواز التأخير وجب الفور احتياطاً للأمن عن الاثم وعلى هذا النزاع لكن يطالب بالدليل على الشئ
في الاثم بالتأخير ويمكن أن يكون مقصوده أنه لا يدري أنه للفور أو للقدر المشترك في المبادرة بخروج عن العهدة بالواجب
قطعاً وان أخر لم يقطع بالخروج عن العهدة لانه محتمل أن يكون الفور مطلوباً بغير اثم التأخير في الذمة وان لم يبق نفس الواجب
في الذمة والمراد بالمطوب في قوله فانه بحكم الخ نفس الواجب فيحكم بانه في أدائه ممثلاً والتوقف في الاثم بالتأخير فيه لأجل
التوقف في تقييده بالفور وعليه حمل كلامه وقرردايله بقوله (وجوب الفور وجواز التأخير مشكوك) والطلب محقق فيجب
البدار احتياطاً لثبوت الامتثال فيه قطعاً (اذلوا خرفاته وان امتثل باعتبار ايقاع أصل المطوب) وهو نفس الفعل (لكنه
يحتمل الاثم باعتبار عدم ايقاعه في زمانه) فان للفعل حثيتين حثية نفسه وحثية كونه واقعاً في زمان ففي التأخير ممثلاً
باعتبار أنه أداء نفسه واحتمال الاثم باعتبار ايقاعه في غير أوانه وفيه نظر ظاهر فانه لما احتمل كونه للفور فإيقاعه في مؤخر ليس
بإيقاع في وقته المقدر شرعاً فليس فيه امتثال بحكم الصيغة والايقاع المطوب نعم لو دل دليل على وجوب القضاء كان امتثاله
للالامر فلا قطع في التأخير بالامتثال بنفس الفعل والقضاء عنده ليس واجباً بوجوب الاداء فتأمل (قلنا لانسلم أنه مشكوك)
فان الدليل الأتم قد دل على أنه للقدر المشترك فافهم ﴿ (مسئلة * الامر بالامر) بشئ لغيره (ليس أمراً) من الأمر (الثاني)

فانالوسمعناه في زماننا المكان هو السابق الى أفهامنا ((الثاني)) انه قابل لفظ الامسال بلفظ المفارقة وفوضه الى اختياره
فليكن الامسال والمفارقة اليه وعندهم الغراق واقع والنكاح لا يصح الا برضا المرأة ((الثالث)) انه لو اراد ابتداء النكاح
لذكر شرائطه فانه كان لا يؤخر البيان عن وقت الحاجة وما أحوج جديده العهد بالاسلام الى أن يعرف شروط النكاح
((الرابع)) انه لا يتوقع في اطراد العادة انسلا كهن في رتبة الرضا على حسب مراده بل ربما كان يمتنع جميعهن فكيف
أطلق الامر مع هذا الامكان ((الخامس)) أن قوله أمسل أمر وظاهره الايجاب فكيف أوجب عليه ما لم يجب ولعله

الغير (على المختار كقوله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم مروهم بالصلاة لسبع) رواه أبو داود عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن
جده مروا أولادكم بالصلاة وهم أبناء سبع (فلا أمر للصبي من قبل الشارع) وهذا النزاع ليس في مثل قل لفلان افعل كذا
فانه أمر للثاني من الأمر بالاتفاق كما نقل المصنف في الحاشية عن السبكي انما النزاع في مثل مر لفلان بكذا وقيل النزاع مطلق
والظاهر هو الأول لان المصدر بقل الخطاب فيه للثاني والمخاطب بقل مأمور بنقله فلا يصح فيه الخلاف أصلا فتدبر (لنا كما
أقول لو كان) هذا أمر للثاني (لزم معصية العبد عند معصية السيد في) قوله للسيد (مر عبدك أن يبيع عبدي) فلم يأمر
السيد فلم يبيع لانه على هذا العبد مأمور بالبيع منه ولم يفعل وهو المعصية واللازم باطل قطعاً فان قلت يلزم الخصم بعصيانته عند
العلم كيف والسيد سفير ومعبّر محض لكن عصيانته غير معتد به لعدم الولاية لا أمر عليه قلت هذا مكابرة فان العبد لا يقال له لغة
وشرعاً انه عصي أمر هذا الأمر فافهم (واستدل أولاً أنه لو كان) الأمر بالأمر أمر للثاني (لكن ذلك) أي مر عبدك أن يبيع
عبدى (تعدى بالأنه أمر لعبد الغير) وتصرف فيه بالاستخدام وأورد عليه أن التعدي أمر لعبد الغير من غير توقف على أمر السيد
وههنا أمر متوقف على أمر السيد فاللازمة ممنوعة وأجيب ان الكلام في أن المقدر الأمر الصادر للسيد بما مره هل هو أمر له
منه وحينئذ فلا توقف للأمر له على أمر السيد وأمره وعدم أمره سواء في تعلق الأمر للعبد من الأمر فلزم التعدي قطعاً فلذا
غير المصنف الا يراد بوجه آخر وقال (أقول انما يلزم التعدي لو لم يكن أمر) الأمر للعبد (بالواسطة) أي بواسطة الأمر للسيد فانه
إذا أمر وجعل السيد سفيراً له فهو اذن دلالة وليس تعدياً والتعدي هو التصرف في ملك الغير من غير اذنه حقيقة أو دلالة (تأمل) فانه
حقيق بالقبول (و) استدلال (ثانياً) لو كان ذلك القول أمر للعبد (لكن ذلك مناقض القول للعبد لا تبعه) لأن الأمر بشئ
والنهي عنه متناقضان بالضرورة والتالي باطل (ورد بنوع بطلان التالي لجواز النسخ) أي لجواز أن يكون قوله لا تبعه بعد ذلك
نسخاً له (وهو معنى المناقضة) في الانشآت وفيه أنه فرض هذا النهي مقارناً لذلك القول فيكون مناقضاً وهذا من الكلام ليس
كذلك بالضرورة فان العقلاء يفعلون هكذا (فالوافهم ذلك) أي كون الأمر الأمر المأمور (من أمر الله رسوله صلى الله
عليه وسلم) أمر (الملك وزيره بأن يأمرنا) والأمر على منوال واحد فيكون الكل كذلك (قلنا) انما فافهم ذلك (بقرينة أنه) أي
الرسول أو الوزير (مبلغ) ومعبّر لأمر الله أو الملك ولا كلام فيه فافهم ((مسألة)) اذا تكرر أمران متعاقبان غير متعاطفين
فيما يقبل التكرار بخلاف صم اليوم (ولا صارف) من التأكييد (من تعريف) نحو صل الركعتين صل الركعتين
(أو غيره) كاسقني اسقني فانه أي فان كل واحد من الثلاثة (مؤكد اتفاقاً) أما الأول فظاهر لعدم قبول المحل للفعل مرتين
وأما الثاني فلان المعاد معرفة عين الأول وأما الثالث فللدلالة قرينة جريئة كالحاجة في المثال المضروب وهي تندفع بالاول
(فقبل) الأمر الثاني (تأسيس) جزاء لقوله اذا تكرر (فالمطلوب) ههنا (الفعل مكرراً) فالوجوب وجوبان (وقيل) الثاني
(تأكيد) للأول (والمطلوب المرة) من الفعل فالوجوب وجوب واحد واختاره الشيخ ابن الهمام (وقيل بالوقف) فلا يدري
أيهما واقع (للاول) أي القائل بالتأسيس (أن وضع الكلام للافادة) الجديدة (لأن في الوهم كما في التأكييد) فالتأسيس
هو الأصل فهو أولى (وهو معنى ما قال الآمدي ان في التأكييد مخالفة ظاهراً لأمري من الوجوب) للفعل مرتين (الى غيره) أي
الوجوب مرة (فما قبل) في حواشي مرزاجان (لا يلزم في التأكييد استعمال صيغة الأمر في غير معناه) حتى يكون مخالفة
الظاهر (لأن زيد الثاني في جاء زيد زيد لم يدل الاعلى ما دل عليه) زيد (الاول) مندفع اذ مراده خلاف الفرض من وضع التركيب
وهو افادة الفائدة الجديدة ولاشك أنه في التوكيد لا يحصل البتة (وفيه) أي في الدليل (ما فيه) لأن أصالة افادة التركيب فائدة
جديدة انما هي في غير التكرار وأما في التكرار فالغلبة للتأكييد ودفع الوهم (وللثاني) أي القائل بالتأكييد (كثرة التكرار

أراد أن لا ينكح أصلاً (السادس) أنه ربما أراد أن لا ينكحهن بعد أن قضى منهن وطراً فكيف حصره فيهن بل كان ينبغي أن يقول أنكح أربعاً من نساء العالم من الاجنبيات فانهن عندكم كسائر نساء العالم فهذا أو أمثاله من القرائن ينبغي أن يلتفت اليها في تقرير التأويل ورده وأحاديها لا يبطل الاحتمال لكن المجموع يشكك في صحة القياس المخالف الظاهر ويصير اتباع الظاهر بسببها أقوى في النقص من اتباع القياس والانصاف أن ذلك يختلف بتنوع أحوال المجتهدين والا فلسنا نقطع ببطلان تأويل أبي حنيفة مع هذه القرائن وانما المتصور تدليل الطريق للمجتهدين (مسئلة *) من

في التأكيدي والظن تابع للأغلب (ورجح) هذا الرأي (بان الاصل براءة الذمة) ووافقنا التأكيدي اذ فيه الذمة مشغولة بواحد بخلاف التأسيس فان فيه وجوبين (وعورض بالاحتياط) فانه في التأسيس اذ بالعمل به يفعل مرتين وبالعجل بالتأكيدي يفعل مرة ففي الاول الخروج عن العهدة بيقين وفي الثاني احتمال الاثم لاحتمال كون الواجب الفعل مرتين هذا وفيه كلام ظاهر فان الاحتياط انما يجب فيما اذا كان الاصل الوجوب ثم طرأ المشكك من بعد كصوم ثلاثين من شهر رمضان وقد غم ليلة فلم ير الهلال وأما اذا كان الاصل عدم الوجوب فلا كصوم يوم الشك في أنه من شعبان أو شهر رمضان وههنا لم يكن الاصل الوجوب في المرة الثانية فليس ههنا موضع الاحتياط فتأمل ثم ان غلبة اتبانه لا يعارضه شيء فتدبر (وفي العطف) أي فيما اذا كان الثاني معطوفاً على الاول يكون الثاني (للتأسيس) فيجب الفعل مرتين (وهو الوجه لان التأكيدي فيه) أي في العطف (لم يعهد فيعمل بهما الا بخرج من خارج) يصرفه الى التأكيدي (مسئلة *) اذا أمر بفعل مطلق فالمطلوب فيه (المأهية من حيث هي هي ولو في ضمن فرداً) فان قلت فعلى هذا المطلوب في الامر بأداء الدين أداء الحقيقة من حيث هي ولو في ضمن فرداً فالأودي عين ما طلب فكيف يصح قول الفقهاء الديون تقضى بأمثالها لأن العين غير الدين حقيقة وان أعطاه الشارع حكم العين في بعض الاحكام كما في بدل الصرف والمسلم فيه والالزم الاستبدال قال (ومعنى قولهم الديون تقضى بأمثالها) أنها تقضى (بأفراد مماثلة لها) لأن الديون أوصاف في الذمة والمؤديات أفراد لها (لا) أنها تقضى (بمهوريات معينة كالأمانات) فانها معينات وجب على الامين أدائها والفعل فيها أنها أوصاف على الذمة وبعبارة أخرى ان الواجب على المدينون أمر مطلق وهو الدرهم الموصوف مثلاً فالأودي هو الدرهم وهذا مغاير له نحو ما من التغير فهو غيره وان كان الخروج عن العهدة بوجود المطلق فيه وهو عين ما على الذمة هذا وجه وجيه ان انطبق عليه عبارة المشايخ والفروع الفقهية فعليك بمطالعة الدلائل التفصيلية الفقهية (وقيل المطلوب الجزئي الحقيقي واختاره ابن الحاجب) ولا ينافي ما ذهب اليه أنه يحتمل التكرار لأنه حينئذ المطلوب جزئيان حقيقيان مجازاً فتأمل فيه فانه موضع تأمل (لنا ما تقدم) في المبادئ الكلامية (من وجود الماهية المطلقة فيصح طلب إيجادها) ولعل المقصود منه رفع المانع من طلب إيجاد الماهية لأن المقتضى قائم فان المبدأ المأخوذ في الصيغة من حيث هو كما تقدم والا فالتقريب غير تام لان النتيجة صحة طلبها والمطلوب كونها مطروبة في الأمر فتدبر (أقول و) لنا (أيضاً) لو كان الجزئي الحقيقي مطلوباً بالكان اضرب بجملاً لأنه لما لم يصح طلب الماهية من حيث هي هي لاجتماعها لم يصح طلب الفرد المنتشر أيضاً لذلك ولا طلب المعين أي معين كان لأنه مطلق الشخصيات فلم يبق الا المعين من حيث تعيينه والشئ لا يتعين قبل الوجود فهو متعين غير معلوم وهو الاجمال كذا في الحاشية (فافهم) وربما يمنع كون المتعين غير معلوم قبل الوجود ويستند بالعلم الفعلي فالأولى أن يقال الى أن المعين غير معلوم البتة بالضرورة ثم انه لقائل أن يقول المطلوب المعين أي معين كان وهو المطلق وليس هو كالمأهية فانها على زعمه مبهم غير متحقق في الاعيان بخلاف المعينات فانها تصلح للوجود والمكلف متخير في الاتيان بواحد منها وهي معلومة بالوجه فلا اجمال أصلاً وهذا قريب مما ذهب اليه مشايخنا أن معنى اضرب أوقع ضرباً فتأمل فيه فانه يلزم حينئذ أخذ المرة في مفهوم الامر وقد نهى عنه ابن الحاجب وأتباعه (قالوا الماهية يستحيل وجودها في الاعيان فلا تطلب) لأن طلب المحال باطل كما مر في المبادئ الاحكامية (أما الاستحالة فلان كل موجود مشخص جزئي) لأن الوجود بدون الشخص غير معقول (ولاشئ من الماهية الكلية بجزئي) فلنا فرق بين الالبشر شرط شيئية وبشرط لاشيئية اذا حصلت علمت أنه ليس بشئ وقد فصل في السلم) ونحن نذكر القدر الذي يكفي لتقرير الجواب فاعلم أن الماهية اعتبارات اعتبار كونها بالشرط شيء أي الشئ من حيث هو مع قطع النظر عن العوارض وهي ليست في ذاتها كلية وجزئية وواحدة وكثيرة وهي عينها الموجودة في أطوارها

تأويلاتهم في هذه المسئلة أن الواقعة ربما وقعت في ابتداء الاسلام قبل الحصر في عدد النساء فكان على وفق الشرع وانما الباطل من تلك الكفار ما يخالف الشرع كما لو جمع في صفقة واحدة بين عشر بعد نزول الحصر فنقول اذا سلم هذا أمكن القياس عليه لا سيما بما يقتضيه اندفاع جميع هذه الانكحة كما لو نكح أجنبيتين ثم حدث بينهما أخوة برضاع اندفع النكاح ولم يتخير ومع هذا فنقول هذا بناء تأويل على احتمال من غير نقل ولم يثبت عندنا رفع حجر في ابتداء الاسلام ويشهد له أنه لم ينقل عن أحد من الصحابة زيادة على أربعة وهم الناكحون ولو كان جائزاً لفارقوا عند نزول الحصر ولا وشك أن ينقل ذلك وقوله تعالى

فهى الواحدة اذا تعينت بتعين وهى الكثيرة اذا تعينت بتعينات وهى الكلى وهى الجزئى واعتبار أخذها بشرط لاشئ أى بشرط عدم عروض العوارض وهى بهذا الاعتبار لاحظ لها من الوجود واعتبار كونها بشرط شئ أى بشرط كونها معروضا للعوارض وهى الاشخاص الموجودة والماهية من حيث هى نفسها وهى الموجودة بوجودها وهى معدومة بعدمها أيضا واذا عرفت هذا فنقول كل موجود مشخص ان أراد أن كونه شخصا جامع للوجود فسلم والماهية لا بشرط شئ أيضا شخص بهذا المعنى وفى الكبرى ان أريد الماهية مع قيد الكلية فسلم أيضا لكن لا يلزم الا كون الوجود مغايرا للماهية المقيدة بالكلية ولا ينافى وجود الطبيعة وان أراد كونه مشخصا معنى ان الشخص داخل فيه فمنوع وكذا ان أريد فى الكبرى الماهية التى تكون معروضه للكلية ولو فى حين فهى ممنوعة فان الماهية بشرط شئ هى التى تصير جزئية مشخصة وههنا من الكلام محله الكلام ثم ان هذا غير واف فان المطلوب من الأمر ما هو عرض لجزئياته فليس له وجود عند الفائلين بوجود الطبايع أيضا بل الحق أن يقال ان الماهية لا بشرط شئ محمولة على الافراد قطعاً وموجودة بوجود الافراد ولو بالفرض كما يقال اذا وجد انسان يكتب وجد الكاتب والمطلوب بالأمر هو هذا النحو من الوجود وهذا يعد وجوداً عرفياً وان لم يكن وجوداً حقيقة أو لا وبالذات ثم انهم لو ذهبوا الى ما ذهب مشايخنا الكرام رجعهم الله أن المطلوب الفرد الواحد المعنون بعنوان الماهية لا بشرط شئ استراحوا من هذه التكاليف فان الفرد المطلوب موجود بالضرورة وان كان العنوان عرضياً له وغير موجود حقيقة وبالذات فتأمل فيه

(مسئلة * الاتيان بالمأمور به على وجهه) كما طلب مع الشرائط والاركان (هل يستلزم الاجزاء) أم لا (فان فسر) الاجزاء (بالامثال فنعم) يستلزم الاجزاء (اتفاقاً) لان الامتثال الاتيان بالمأمور به على وجهه لا غير (وان عرفت بسقوط القضاء) عن الذمة تحقيقاً وتقديراً كما فى العيد ونحوه (فالمختار) عند الأصوليين كلهم (أنه يستلزمه) ولا قضاء على الذمة. (وقال عبد الجبار) المعتزلى (لا يستلزمه) ولا بعد من الحكيم أن يبقى الذمة مشغولة بأداء ذلك الواجب المؤدى ويطلب القضاء وقيل مذهبه لا بعد أن يثبت فى الذمة مثل الواجب المؤدى ويسميه قضاء وعلى هذا النزاع لفظى وهو أولى من جهة أن عدم اشتغال الذمة به بعد أدائه بديهى لا يليق بحال عاقل أن يتفوه بانكاره فضلاً عن أن يتخذ مذهباً لكن عبارات العلماء الكرام ذوى الأيدي والابصار تنادى أعلى نداء بكون النزاع معنويافهو الاحق بالقبول ويجعل قول عبد الجبار من جهة غلبة الهوى على العقل هذا (لنا) أولاً كما أقول لابقاء الاقتضاء بعد الاتيان فى اللغة والعرف بالضرورة فى المعاملات كأداء الديون والامانات فلا يطلب بعده فى الأمر المتعلقة بهذه المعاملات (فكذا فى غيرها) من العبادات فلا يبقى الطلب بعد الاتيان (لان الوضع واحد) فى الأمر كلها واذا لم يبق الطلب والاقتضاء فلا شئ على الذمة فلا قضاء وللناقش أن يقول هب أن أوضاع الأمر واحدة لكن عدم بقاء الاقتضاء فى المعاملات ليس من جهة كونها أمورا بها بل لأمر خارج هو أن المقصود هناك وصول المال مرة جبر الحق ولا كذلك العبادات فان المقصود هناك الفعل فيجوز أن يطلب مرة بعد أخرى فتأمل فيه فانه موضع تأمل (و) لنا (ثانياً) لو لم يستلزم الاتيان على وجهه سقوط القضاء (لم يعلم امتثال أبداً وهو باطل اتفاقاً) أما الملازمة فلا أن اقتضاءه باق بعد أى بعد الاتيان والالم يكن محلاً لمطالبة القضاء (اذلنا نزاع فى بقاء الاقتضاء بأمر آخر) فانه يكون واجباً مستقلاً لا قضاء للاول واذا كان الاقتضاء باقياً (فلم يكن اتياناً به على وجهه) فلا يكون امتثالاً (وللخصم أن يجادل بان عند عدم الاتيان به على وجهه كما يجب القضاء بالأمر الاول كذلك عند الاتيان به كذلك) أى على وجهه (فبقاء الاقتضاء بحسب القضاء لا ينافى العلم بالامتثال بالمعنى المتفق عليه) وهو اتيان بالمأمور به كما أمر مع شرائطه وأركانها فالاقتضاء للفعل بحسب الاداء قد سقط وبحسب القضاء باق (تدبر) وفى لفظ المجادلة إشارة الى ضعف اليراد وهو ظاهر فانه فرق بين عدم الاتيان والاتيان فان اشتغال الذمة باق فى الاول

وأن تحمعوها بين الأختين إلا ما قد سلف أراد به زمان الجاهلية هذا ما ورد في التفسير فان قيل فلو صح رفع حجر في الابتداء هل كان هذا الاحتمال مقبولا قلنا قال بعض أصحابنا الأصوليين لا يقبل لأن الحديث مستقل بحجة فلا يدفع بمجرد الاحتمال ما لم ينقل وقوع نكاح غيب لان قبل نزول الحجر وهذا ضعيف لان الحديث لا يستقل بحجة ما لم ينقل تأخر نكاحه عن نزول الحصر لانه ان تقدم فليس بحجة وان تأخر فهو حجة فليس أحد الاحتمالين أولى من الآخر ولا تقوم الحجة باحتمال يعارضه غيره ((مسئلة)) قال بعض الأصوليين كل تأويل يرفع النص أو شيئا منه فهو باطل ومثاله تأويل أبي حنيفة في مسئلة الابدال

فلا سقطه وجب القضاء بخلاف الثاني فانه اذا سقطت مطالبة الاداء ولم يبق شيء في الذمة فأى شيء يسقط بالقضاء وان قيل يكون هذا اشتغالا آخر لا بد من تفرغه فهو واجب مستقل لانه قضاء وان سمي هذا قضاء صار النزاع لفظيا فافهم (و) لنا (ثالثا) لو لم يسقط القضاء وتبقى مطالبته (لزم تحصيل الحاصل) فان المأمور به قد حصل فأى شيء يطلب بعده (قيل الثاني ليس نفس الاول بل مثله) فليس هنالك تحصيل الحاصل (وأجيب بأن المطالب الطبيعية الكلية) للفعل وقد حصلت أولا بالاتيان فلو طلب بعده لزم طلب تحصيل الحاصل (لا الخصوصية) أي ليس المطالب خصوصيات الأفعال حتى يكون الثاني مثل الاول (أقول استحالة تحصيل الحاصل في) الطبايع (الكلية ممنوعة فانه ليس) تحصيله (بذلك الحصول) حتى يكون محالا (بل في ضمن فرد آخر) غير المأتي به (على أنه لو تم) ماذا كره من أن المطالب في الأمر الطبيعية الكلية (لم يتحقق القضاء) أصلا لانه فرد من أفراد الكلي المطالب بالأمر فيكون اتيانا بالمأمور به ويمكن دفع هذه العلاوة بأن المراد بالطبيعة الكلية هي الحاصلة في وقتها وهذا التقيد لا ينافي الكلية وحينئذ فالطبيعة الحاصلة خارج الوقت قضاء فلا تحصيل للحاصل كذا في الحاشية ويمكن أن يقرر الكلام بمثل ما مر بأن المطالب بالأمر اتيانا بالطبيعة في وقتها فاذا أتى فقد سقط العهد فلو وجب القضاء لزم تحصيل الحاصل فانه لا سقط العهد الا في وقتها فلو سقطت الطبيعة الكلية مرة فالسقاط مرة أخرى لغو فتدبر (و) لنا (رابعاً) القضاء (استدراكاً لما فات) من المأمور به (والمفروض أنه حصل المطالب بتمامه ولم يفت منه شيء) فلا استدراك فلا قضاء (وربما يمنع أن القضاء ذلك) أي استدراك ما فات (بل القضاء الاتيان بمثل ما وجب أولاً بطريق اللزوم) وكيف يكون استدراكاً لما فات عند من يوجب من غير فوت ولك أن تقرر الدليل بان اتيان مثل ما وجب ان كان لا سقط ذمة كانت مشغولة فلا شغل انما الشغل اذا فات منه شيء حينئذ يكون مسقطاً وان لم يكن لا سقط ذمة فهو واجب برأسه لا قضاء الاول في شيء وان سمي به فالنزاع لفظي وظهر أن استدراك ما فات من لوازم القضاء فقط فافهم عبد الجبار وأتباعه (قالوا لو كان) الاتيان بالمأمور به على وجهه (مسقطاً) أي القضاء (لكان المصلي بظن الطهارة آثماً أو ساقطاً عنه القضاء اذا تبين الحدث) بعد خروج الوقت (لانه ان أمر بها) أي بالصلاة (بيقين الطهارة فلم يفعل) مع اليقين بها (فيأثم) لانه ترك المأمور به وهو الشق الاول (وان كفى الظن) في الصلاة المأمور بها (فقد أتى كما أمر فيسقط) القضاء وهو الشق الثاني (والجواب أولاً) أقول الأمر بالطهارة الواقعية (أي نختار شقاً ثالثاً هو أن المأمور بها الصلاة مع الطهارة الواقعية لكن الظن بقيامها كاف (وصحة الظن لانه دليل المطابقة فان كان مطابقاً) للواقع (فذلك) كاف (والاوجب القضاء) لانه لم يؤد المأمور به مع شرطه (وانما يأثم بعذر الظن) لانه هو المقدور والخطأ فيه ليس من تقصيره (كالخطا والنسيان) يسقط بهما الاثم فافهم (و) الجواب (ثانياً) يمنع بطلان سقوط القضاء لأن المسئلة خلافية) فلا حد أن يلتزم السقوط ويقول الأمر كان بها بظن الطهارة (الا ان) المسئلة (عند الجمهور اتفاقية) فلا يتأتى هذا الجواب من قبلهم (و) الجواب (ثالثاً) بأن القضاء واجب مستأنف بأمر آخر (وليس قضاء حقيقة) (و) الواجب (الاول قد سقط) الظاهر أن هذا جواب باختار الشق الثاني يعني أنه كان مأموراً بالاداء على ظن الطهارة وقد أدى فقد سقط والقضاء أيضاً قد سقط وهذا واجب آخر (كذا في المختصر وفيه ما فيه) لانه لم يعهد في الشرع للفجر مثلاً فرض غير الاداء والقضاء ولو سلم فثل هذا يجري في كل قضاء فلا يوجد قضاء حقيقة وهذا الثاني في غاية السقوط فان القضاء انما شرع لاستخلاص ذمة قد اشتغلت بالواجب لغواته بخلاف ما نحن فيه لانه اذا سلم أن ظان الطهارة أدى كما وجب لم يبق على الذمة شيء حتى يكون القضاء اسقاطاً له وقد يجب أولاً بان هذا اداء ترتب على اداء الاول بالأمر والثاني من غيره وهذا غير دافع للإيراد فانه لم يعهد هذا الترتب في الشرع أصلاً وان قيل انه وجد هذه الصلاة كان استشهاده بالمتنازع فيه وثانياً بانه قضاء ولو عجزا فليس هذا من غير المعهود وهذا

حيث قال عليه الصلاة والسلام في أربعين شاة شاة فقال أبو حنيفة الشاة غير واجبة وإنما الواجب مقدار قيمتها من أى مال كان قال فهذا باطل لأن اللفظ نص في وجوب شاة وهذا رفع وجوب الشاة فيكون رفعاً للنص فإن قوله وآتوا الزكاة لا يجاب وقوله عليه السلام في أربعين شاة بيان للواجب واسقاط وجوب الشاة رفع للنص وهذا غير مرضى عندنا فإن وجوب الشاة إنما يسقط بتجوير الترك مطلقاً فأما إذا لم يجز تركها لا يبدل يقوم مقامها فلا تخرج الشاة عن كونها واجبة فإن من أدى خصلة من خصال الكفارة المخير فيها فقد أدى واجبها وإن كان الوجوب يتأدى بخصلة أخرى فهذا توسيع للوجوب واللفظ نص

في غاية السخافة فإنه لا كلام في التسمية والمؤدى الثانى ليس قضاء حقيقة ولا أداء فلزم غير المعهود قطعاً ثم إن الموجبين للأداء ثانياً قد اتفقوا على أنها تؤدى بنية القضاء فلا صحة لهذا الجواب بوجه فافهم (و) الجواب (رابعاً على ما قيل) الأمر بظن الطهارة مادام الظن باقياً والافباتيان المثل) هذا أيضاً اختيار للشق الثانى لكن لا مطلقاً بل بالظن الباقي ما لم يظهر خطؤه وإن كان خطأ في الواقع فبعد ظهور الخطأ يلزم القضاء ولا إثم لأنه غير مقصر فإن قلت الأمر الأول على هذا التقدير موجب للصلاة بظن الطهارة وقد أتى بها فوجب القضاء أما بالسبب الأول وقد انتهى فلا يوجب القضاء أو بسبب آخر وقد مر أن القضاء بالسبب الأول وأما لأن المأثية به انقلب فاسد الظهور فساد الظن وكانت الصحة مشروطة ببقائه فهذا الانقلاب غير صحيح لأن العمل متى صار مسلماً إلى صاحب الحق الذى هو أكرم وأرحم على العبد لا يجعله معدوماً ومحوماً من ديوان الثواب قلت إن الصلاة المؤداة ليست صحيحة ولا فاسدة بل حالها موقوفة فإن استمر الظن تكون صحيحة والا لا تبقى الذمة مشغولة فيجب القضاء لتفرغها وهذا ليس من الانقلاب فى شئ بل مثله كمثل سلام من عليه السهو فإنه يخرجها من وجوبها موقوفة فافهم (أقول لو تم) هذا الجواب (لم يكن فرق بين الظن المخالف) للواقع (والمطابق) له لأن الأمر ليس إلا بظن الطهارة الباقي على ما سلم فهذا الظن إن كان خطأ ولم يظهر إلى أن مات فقد أمثل فيلزم أن يكون الاجر في المخالف والمطابق على السوية (وقولهم في الاجتهاد أن للخطأ أجراً وللصواب أجرين) مطابقاً للحديث حكى في الصحيحين إذا حكم ما حكم فاجتهد ثم أصاب فله أجران فإذا حكم فاجتهد ثم أخطأ فله أجر واحد (يدل على خلافه) لأنه يوجب عدم المساواة في الأجر (فتدبر) وهذا قياس بعمل جزئى على إخراج حكم كل واحد واجب العمل إلى يوم القيامة فإن أصابه الحكم المطابق مما يمكن بنصب الشارع الدليل أو الأمانة عليه فالخطأ فيه للعقوبة عنه فلا بعد في افتراق الإصابة والخطأ وأما العمل الجزئى فلا واعتبر فيه الخطأ وقع الحرج العظيم وليس يمكن الاحتراز عنه مع عدم وجود الاختلاص الموجب للثواب ألا ترى العمل على حكم خطأ يخرج بالاجتهاد لا ينقص من الاجر شيئاً فكذا هذا فافهم

﴿فصل في النهى اقتضاء كفو عن فعل حتم استعلاء﴾ واستخراج فائدة القيود على محاذاة ما عرف في الأمر (وأورد) نحو (كفو عن الزنا) فإنه اقتضاء للكفو عن الزنا الذى هو الفعل حتماً مع أنه أمر (وأجاب العلامة بأن المراد) بالفعل المكفوف عنه (فعل هو مأخذ اشتقاق المقتضى) ومأخذ اشتقاق كفو الكفو وليس اقتضاء الكفو عنه بل عن فعل آخر هو الزنا وهذا الجواب وإن كان تاماً لكن لما كان مشتملاً على قيد زائد قال (أقول الأقرب) في الجواب (أن في كفو وإن كان الاقتضاء بالصيغة) لأن صيغة الأمر موضوعاً للاقتضاء (لكن اقتضاء الكفو ليس بها) أى بالصيغة (بل) الاقتضاء للكفو بالصيغة (فى لاترن وهو) أى الاقتضاء بالصيغة هو (المراد) فى الحد فافهم (وقيل) فى الجواب كفو عن الزنا (باعتبار الإضافة إلى الكفو أمر) فإنه طلب (و) باعتبار الإضافة (إلى الزنا) وهذا الجواب على تقدير أن يكون التعريف للنهى النفسى لكن غرض الأصولى لم يتعلق به (وحدود الغير تعلم بالمقاييس إلى الأمر بالمقابلة) فالنهى على منوال تعريف القاضى قول يقتضى طاعة المنهى بالكفو عن المنهى عنه وعلى منوال تعريفات الغير قول القائل لغيره لا تفعل استعلاء والقول لمن دونه لا تفعل أو إرادة الكفو عن الفعل ويرد عليها مثل ما يرد هناك ويدفع بمثل ما دفع به ثمة (ثم صيغته تستعمل لسبعة معان التحريم) استعلاء نحو قوله تعالى (ولا تقتلوا) أولادكم من أملاق ولا تقبلوا لهم شهادة أبداً (الكراهة) نحو قوله صلى الله عليه وسلم (لا يسكن أحدكم ذكراً يمينه) وروى مثله فى الصحاح (الدعاء) نحو قوله تعالى (لا تزغ قلوبنا) بعد إذ هديتنا (الارشاد) نحو قوله تعالى (لا تسألوا عن أشياء) إن تبدلكن تسؤنكم الظاهر من شأن نزوله أنه للتحريم (التحقير) نحو قوله تعالى (ولا تمدن عينيك) بيان العقوبة) نحو قوله تعالى (ولا تحسبن الله غافلاً اليأس) نحو قوله تعالى (لا تعتذروا اليوم) وقد يحى علمان آخر كالتسوية والتهديد والالتماس (والخلاف

في أصل الوجوب لا في تعيينه وتصنيفه ولعله ظاهر في التعيين محتمل للتوسيع والتخير وهو كقوله وليستنج بثلاثة أحجار فان اقامة المدر مقامه لا يبطل وجوب الاستنجاء لكن الحجر يجوز أن يتعين ويجوز أن يتخير بينه وبين ما في معناه نعم انما ينكر الشافعي هذا التأويل لا من حيث انه نص لا يحتمل لكن من وجهين أحدهما أن دليل الخصم أن المقصود سد الخلة ومسلم أن سد الخلة مقصود لكن غير مسلم انه كل المقصود فعله قصد مع ذلك التعبد بأشراك الفقير في جنس مال الغني فالجمع بين الظاهر وبين التعبد ومقصود سد الخلة أغلب على الظن في العبادات لأن العبادات مبناها على الاحتياط من تجريد النظر الى مجرد سد الخلة

في أنه هل له صيغة) موضوعه بازاء اقتضاء الكف الحتمي (و) الخلاف (في صيغته أهى ظاهرة في الخطر دون الكراهة) كما عليه المعبرون من أهل الاجتهاد والاصول (أو بالعكس) من اهل الظاهر في الكراهة دون الخطر (أو مشترك) لفظي بينهما (أو) متواط موضوع (للمشترك) بين الخطر والكراهة (أو) هي (موقوفة كما تقدم في الامر) خبر لقوله والخلاف يعني الخلاف هنا كالخلاف ثم (ونقل الاستاذ الاجماع على أنه للخطر بعد الوجوب) لا كما اختلف في الأمر الواقع بعد الخطر (وربما يمنع) الاجماع فيخالف فيه (وقد توقف الامام) فيه وهذا انما يتيسر لو أبدى عدم صحة نقل الاجماع ❦ (مسئلة * النهي هل يدل على الفساد) وهو عدم ترتب الحكم عليه (لغة) أم لا يدل (المختار لا) يدل لغة عليه وقيل يدل (لنا أن فساد الشيء عبارة عن سلب أحكامه وليس) المدلول (في لفظ النهي سوى طلب الترك) حتما (وهو لا يستلزم ذلك) أي عدم ترتب الاحكام (قطعا) وكيف لا ومن البين أنه لو قال اذا فعلت هذا الشيء ترتبت أحكامه لكن لا تفعل ان فعلت عاقبتك لم يعد مناقضاً للغة وعرفوا ولم يحكم بتغير النهي عن موضعه وانكار هذا مكابرة القائلون بالفساد لغة (قالوا الامر يقتضي الصحة) وهو ظاهر جدا فانه لا يأمر عاقل بامر لا يكون هو صحيحا ومعتبرا عنده (والنهي نقيضه ومقتضى النقيض نقيض المقتضى) فقطضي النهي نقيض مقتضى الامر وهو الفساد (والجواب أن المتقابلين لا يجب تقابل أحكامهما) فلانسلم ان مقتضى النقيض نقيض المقتضى فيجوز أن يكون مقتضى الأمر الصحة مع غير اقتضاء النهي الفساد بل مع اقتضاء الصحة كيف ومقتضى الامر ايقاع الفعل ولا يكون واقعا لا مترتب الا نأربخلاف النهي فانه يقتضي الكف عنه وهو لا يقتضي عدم ترتب الآثار فافهم (على أن الاقتضاء مع عدم الاقتضاء نوعا من التقابل) فحينئذ يجوز أن يكون الأمر مقتضيا للصحة والنهي لا يكون مقتضيا لها وفيه أيضا تناف في الاحكام وفيه أن المستدل ادعى وجوب التنافي بين مقتضيهما ومقتضى الأمر الصحة فيكون مقتضى النهي منافيا وهو الفساد فان منع وجوب التنافي بينهما فهو الوجه الاول والافليس في اليد منع فتدبر وقد يجاب بان هذا قياس في اللغة وردبأنه استدلال باسئترأء حال المتنافيين فتدبر وقد يجاب أيضا بمنع اقتضاء الأمر لغة الصحة فانه لطلب المأخذ ولا يوجب ترتب الاحكام وانما يجب شرعا أو عقلا وفيه انه لطلب الايقاع للمأخذ في العين وظاهر أن الوجودية هي ترتب الثمرات والآثار فهو مقتض لترب الثمرات في نظر الآمر والامام صرح منه طلب الايقاع فتأمل فيه ❦ (مسئلة * النهي هل يدل على الفساد شرعا) أم لا (المختار نعم) يدل مطلقا في العبادات والمعاملات (وقيل يدل في العبادات فقط) دون المعاملات (واليه مال) الامام حجة الاسلام (الغزالي و) الامام (الرازي) وصاحب هذا المذهب قائل بعدم دلالة في المعاملات على الفساد وعند البعض فيها يدل على الصحة واختاره الشيخ ابن الهمام ثم ههنا بحث لانه ان أراد الفساد بالذات وهو عدم ترتب الثمرات الذي هو البطلان في اصطلاحنا ففيه أن الحنفية ذهبوا الى أنه لا يقتضي الفساد بل يقتضي الصحة في الشرعيات عبادات كانت أو معاملات وسيختاره المصنف فلا يصح ههنا قوله المختار نعم وان أراد أعم من أن يكون الفساد بالذات أو بالغير وهو ما يوجب ارتكابه الاثم لاجل الذات أو مقارنة وصف أو مجاور فلا يصح جعل المذهب الثاني مقابلا له فانه لم يذهب أحد الى نفي هذا الفساد ولو في المعاملات فان قلت المراد الفساد بالذات والكلام فيما اذا كان النهي عن الذات لا لأجل الوصف كما صرح به في المختصر قلت نقل ههنا حاشية مفيدة لكون النهي مطلقا سواء كان لذاته أو لأجل الوصف وأيضا لا يصح تعلق النهي لذاته عندنا بالشرعيات فلا تدخل العبادات في موضوع المسئلة فلا يصح نقل المذهب مقابلا للاول ههنا ولا جواب عن هذا البحث الا أن يقال المراد أن النهي بما هو نهى من غير ملاحظة قرينة صارفة يدل على الفساد لذاته وفي المذهب الثاني لا دلالة الا في العبادات وأما في الشرعيات وان كانت لا تدل عندنا الا ان الشرعية صارفة عنه فتأمل فانه موضع تأمل

الثاني أن التعليل بسد الخلة مستنبط من قوله في أربعين شاة وهو استنباط يعود على أصل النص بالابطال أو على الظاهر بالرفع وظاهره وجوب الشاة على التعيين فأبراز معنى لا يوافق الحكم السابق إلى الفهم من اللفظ لا معنى له لأن العلة ما يوافق الحكم والحكم لا معنى له إلا ما يدل عليه ظاهر اللفظ وظاهر اللفظ يدل على تعيين الشاة وهذا التعليل يدفع هذا الظاهر وهذا أيضا عندنا في محل الاجتهاد فإن معنى سد الخلة ما يسبق إلى الفهم من إيجاب الزكاة للفقراء وتعيين الشاة يحتمل أن يكون للتعبد كما ذكر الشافعي رحمه الله ويحتمل أن لا يكون متعينا لكن الباعث على تعيينه شيان أحدهما أنه لا يسر على المالك والأسهل

(لنا) ولما لم يزل علماء الأمصار في الأعصار يستدلون على الفساد بالنهي مطلقا عبادة كانت أو معاملة فدلالته على الفساد مجمع عليه وفيه على ما سيجي أن هذا مسلم في غير الشرعيات أما في ما غير مسلم ولو جعل المدعي أنه بما هو مع قطع النظر عن القرائن الخارجية يدل على الفساد فالخاصل أن علماء الأمصار كانوا يستدلون بنفس النهي على الفساد لذاته ويحتاجون في الفساد لغيره إلى القرينة الصارفة فهو للفساد شرعا لكن استدلال الحنفية على كونه للصحة الذاتية والفساد لأجل الوصف أن تم يدل على أن مقتضى نفس النهي في الشرعيات ذلك مع أن الشرعية مانعة عندنا عن الفساد فتأمل (و) لنا (ثانيا) حكمة الناهي تقتضي قبح المنهي عنه فإن الحكيم إنما ينهي عن الفحشاء فيكون القبح فيه لذاته والقبح في نظر الحكيم لا يترتب عليه الثمرات أصلا فلزم الفساد فيه أن حكمة الناهي إنما تقتضي مطلق القبح لا القبح الذاتي حتى يلزم الفساد لذاته وإن استعين بان المطلق ينصرف إلى الفرد الكامل والقبح الكامل ما يكون لذاته ففيه أن ذلك فيما إذا أطلق الدال مطابقة له أفراد كاملة وناقصة ينصرف إلى الكامل وأما ههنا فالنهي ليس موضوعا للقبح ولا للفساد وإنما يلزم لضرورة حكمة الناهي فهو من باب الاقتضاء أو الدلالة الالتزامية التابعة ولا انصراف فيهما إلى الفرد الكامل بل ينكشف لك أن شاء الله تعالى أن حكمة الناهي المقتضية لكون المنهي عنه ممكنا تدل على النهي في الشرعيات على الحسن الذاتي والقبح لغيره فانتظر القائلون بعدم الدلالة على الفساد مطلقا (قالوا) (الودل) النهي على الفساد (لناقض تصريح الصحة) وهو باطل فإنا نعلم قطعا لو قال الشارع لا تطلق في الحيض وإن طلقت يقع ويترتب أحكامه ولو فعلت عاقبتك كان صحيحا (والجواب منع الملازمة) فإن التصريح بالصحة مغير له ولأن تقرير دليلهم بأنه لو كان دالا على الفساد لكان النصريح بالصحة مناقضا لمفهومه عند العقل كما أن التسليح مناقض لمفهوم الأسد عند العقل منع أنه ليس كذلك للعلم القطعي بما ذكر لكن في بطلان التالي تأمل المقتضرون على الفساد في العبادات (قالوا) العبادات مأمورها فلا تكون منها عينا (للتضاد بينهما) (والجواب يجوز أن يكون النهي راجعا إلى الوصف) فتكون مأمورها بالذات وإنما النهي عنها لاشتمالها على الوصف (فلا تضاد لتغاير المحلين) للمأمورية والنهيية وهذا الجواب إنما يتنص من منكر استدعائه الفساد مطلقا وأما من قبل مدعي الفسادان هذا إنما ينتج أن الفساد لازم في العبادات المنهيية وأما أنه ليس في المعاملات فلا يدل عليه أصلا بل يجوز أن يكون هنالك دليل آخر فتدبر (على أن المعاملات قد تكون واجبة) أيضا فهي مأمورها فلا تكون منها عينا كالعبادات فانتقض الدليل ويمكن دفعه بأن المعاملات بعض منها غير مأمورها فيجوز أن يكون منها عينا بخلاف العبادات فإن كلها مأمورها بها فتنافي النهي كذا في الحاشية ويرد مثله على أصل الدليل فإن العبادات منها ما هي مندوبة فلا تكون مأمورها بها إلا أن يراد بالمأمورية أعم ثم قال بهذا يدفع أن المعاملات مباحة فلا تكون منها عينا للتضاد ولا يظهر وجه الدفع إلا أن منها ما هي حرام فيتعلق به النهي وفيه نظر ظاهر فإن دعوى المستدل أن النهي في المعاملات لا يقتضي الفساد بخلاف العبادات للتضاد في المأمورية والنهي والمعاملات غير مأمورة فتوجه الكلام فثبت أنها غير مأمورة لكنها مباحة البتة فينافيه النهي فإن أريد أن منها ما هو غير مباح بالذات فقد لزم الفساد فيها أيضا وهو خلاف مذهب المستدل وتم النقض وإن أريد أنها حرام لأجل الوصف فتكون مباحة لذاتها فالنهي مضاد لها وإن فرق بأن الإباحة لذاتها والنهي للوصف انقلب على أصل الدليل وجواب النقض لا بد أن يكون بحيث لا ينقلب أصلا فتدبر حينئذ قد بان لك أن الجواب المعتمد هو أحداث التغاير في المحل وشيد أركان الاستدلال الشيخ ابن الهمام أن المقصود في العبادات الثواب فإذا نهى عنها صار ارتكابها موجبا للعقاب بخلاف العبادات عن ثمرتها بالنهي فلا تكون مشروعة أصلا وأما المعاملات فلا بعد أن يقول الناهي جعلت هذا الشيء سببا لهذا لكن لا تفعله ولو فعلت عاقبتك لا تخالوا المشروعية الذاتية عن فائدتها في الدنيا وإن كان موجبا للعقاب في الآخرة كالبيع فإن حكمه المالك ويثبت مع

في العبادات كما عين ذكر الجحرف في الاستحشاء لانه أكثر في تلك البلاد وأسهل وكما يقول المفتي لمن وجبت عليه كفارة اليمين تصدق بعشرة أمدا من البر لانه يرى ذلك أسهل عليه من العتق ويعلم من عادته أنه لو خير بينه ما لاختار الاطعام على الاعتناق ليسر فيه يكون ذلك باعشا على تخصيصه بالذكر والثاني أن الشاة معيار لمقدار الواجب فلا بد من ذكرها إذا القيمة تعرف بها وهي تعرف بنفسها فهي أصل على التحقيق ولو فسر النبي عليه الصلاة والسلام كلامه بذلك لم يكن متناقضا ولكان حكما بأن البديل يجري في الزكاة فهذا كله في محل الاجتهاد وانما تسمى عنه طباع من لم يأنس بتوسع العرب في الكلام وظن اللفظ نصافي كل

الحرمة والعبادات ليس لها ثمرة دنيوية بل ثمرتها تكون الثواب لا غير وقد انعدم بالنهي فلا يصح وقال مطلع الاسرار الالهية في شرح المنار ما ذكره في العبادات صحيح وينبغي أن تكون المعاملات أيضا كذلك فإن النافي للصحة متحقق وهو النهي وما ذكره من المثال ففيه دليل صارف عن مقتضى النهي * ويقول هذا العبد ما ذكره الشيخ ابن الهمام مندفع فانه هب أن المقصود في العبادات الثواب لكن لا نسلم أنه ينافي تعلق النهي الذي موجب العقاب فانه يجوز أن يثاب ويعاقب على فعل واحد فانه لما جوزنا أن يكون الشيء عبادة ومشروعاً في نفسه ويكون منياً وغير مشروع بوصفه فإذا أتى المكلف بهذا الفعل استحق أن يعطى أجر نفس الفعل ويعاقب على اتيانه بوصف غير مشروع وأن لا يوجب هذا الفعل نيل الدرجات العظيمة لاشتماله على وصف غير مشروع فليس بعيداً أن يقال ان ملازمة الارتكاب بالنهي عنه أبطل أجزا الحسنة (١) لكنه سقط الذمة المشغولة بها بوجودها فالسقوط عن الذمة بفعلها وهو نحو من الثواب وإذا عرف الحال في العبادات ففي المعاملات بالطريق الأولى وما ذكره مطلع الاسرار الالهية ان النافي للصحة متحقق في المعاملات وهو النهي فلا يفقهه هذا العبد فان النهي في الشرعيات مطلقاً أو المعاملات فقط مقتضى الصحة فكيف يكون نافياً ومن ادعى فعله البيان فافهم وهو أعلم بالصواب ﴿مسئلة﴾ النهي عنه لا يكون ممتنعاً مطلقاً أو عن المكلف عندنا (خلاف الائمة الثلاثة) مالك بن أنس ومحمد بن ادريس الشافعي وأحمد بن حنبل وجمهورهم الله تعالى وبوأنا في جوارهم (لنا أنه) أي المنهي عنه (مقدور) لان النهي تكليف بالكف والمكلف به مقدور فالكف مقدور والقدرة على أحد الضدين قدرة على الآخر فالفعل المنهي عنه مقدور وأيضاً النهي طلب الكف باختيار المكلف فيكون المكفوف عنه مقدوراً (ولاشئ من الممتنع بمقدور) وهذا ضروري فالمنهي عنه ليس ممتنعاً (وأوردنا أولاً أنه ممتنع بهذا المنع وهو) أي طلب الكف عنه (ليس بمحال) وانما المحال طلب الكف عن الممتنع بغير هذا المنع (كتحصيل الحاصل بهذا الحصول) فانه ليس ممتنعاً وانما الممتنع بتحصيل الحاصل بمغايير لهذا الحصول فالفعل كان مقدوراً قبل ورود النهي وانما لم يبق مقدوراً بالنهي فلا استحالة (كذا في شرح المختصر) ولا يخفى جوابه فان الكلام في الممتنع لذاته ولا يصح فيه أنه امتنع بهذا المنع كيف ولو امتنع بهذا المنع ففعله واجب أو ممكن وعند ورود النهي صار ممتنعاً وهذا انقلاب محال بل المحال محال دائماً (أقول يلزم أن يكون النهي سلباً للقدرة) لان الشئ قد استحال بالنهي وهو غير مقدور (وفيه انقلاب حقيقته) أي حقيقة النهي (لانه امتناع عنه بالاختيار لا بالضرورة) والآن يصير امتناعاً بالضرورة (هذا خلف) وبعبارة أخرى حقيقة النهي طلب الكف بالاختيار والممتنع سواء كان ممتنعاً بهذا المنع أو غيره لا يصح كفه بالاختيار فلا يكون منياً عنه فان قلت لعل مقصود المورد أن الحقيقة الصلابة لها شروط وأركان بأنها الشرع الشريف بالأوامر والنواهي فإذا نهى عن الصلاة قبل الوقت علم أن الوقت شرط وكذا إذا نهى عنها من غير طهارة علم أن الطهارة شرط فالشرطية انما فهمت بهذا النهي وجاء الامتناع به فتعلق هذا النهي غير ممتنع قلت لاشئ في أن الشئ بدون الركن والمشروط بدون الشرط ممتنع لذاته البتة فلا يمكن تعلق النهي لما بينا وقد ظهر من هذا أنه لا يصح ابانة الشرائط بالنهي أصلاً بل النهي يقتضي أن يوجد المنهي عنه بدونها والشرطية تنافيه نعم يستبان بالأوامر الشرائط عند ارادة الفعل فان الفعل بعد تمام شرائطه لا يخرج عن امكانه الذاتي فان قلت فقد بين الشرائط بالنواهي قلت سيجي جوابه بالتجوز في المنهي عنه أو النهي فان قلت الاركان المحسوسة ممكنة بالضرورة وانما امتنع في نظر الشارع بالنهي فيجوز أن ينهى عنها حال عدم الشروط المعتبرة للصحة شرعاً قلت الاركان المخصوصة ليست مشروطة في الوجود الحسي بالطهارة فليست هي مشروطة من غير شرط ولا يمتنع تعلق النهي بها وانما يمتنع تعلق النهي بالحقيقة الشرعية المشروطة بالطهارة حال عدم الطهارة فانها مستحيلة بالذات وصيغ النهي الواردة المتعلقة بالشرعيات

ما يسبق الى الفهم منه فليس يبطل الشافعي رحمه الله هذا الانتفاء الاحتمال لكن لقصور الدليل الذي يعضده ولا مكان كون التعبد مقصودا مع سد الخلة ولانه ذكر الشاة في خمس من الابل وليس من جنسه حتى يكون للتسهيل ثم في الخبر ان رددين شاة وعشرة دراهم ولم يردهم الى قيمة الشاة وفي خمس من الابل لم يرد فلهذه قرائن تدل على التعبد والباب باب التعبد والاحتياط فيه أولى (مسئلة) يقرب مما ذكرنا تأويل الآية في مسئلة أصناف الزكاة فقال قوم قوله تعالى انما الصدقات للفقراء والمساكين الآية نص في التشريل فالصرف الى واحد ابطال له وليس كذلك عندنا بل هو عطف على قوله تعالى ومنهم من يملك في الصدقات

ان علم فقدان شرط أو ركن بدليل آخر لا بأس بحمله على الاركان الحسية والافلا يصح الحمل عليها لان الحقيقة أصل فلا تترك وبهذا يندفع أيضا ما لو قيل سلمنا أن الحقيقة الشرعية بدون الشروط محالة لكن لم لا يجوز أن يكون النهي المتعلق ههنا عن الاركان الحسية وتكون باطلة في نظر الشارع فيتم مقصودهم بأن النهي مطلقا بوجوب الفساد وذلك الاندفاع بأن الحمل على الاركان الحسية مجاز فلا يصار اليه الا بالضرورة وقد يقرر مقصودهم بأن الحقائق الشرعية عبارة عن الاركان المخصوصة وهي قد توجد بدون الشروط الشرعية وجعلت موجبة لثمرات مخصوصة لكن لا مطلقا بل اذا كانت مع شرائط مخصوصة فالشرائط ليست لوجود تلك الحقيقة بل لترتب الثمرات المخصوصة فوجودها بدون تلك الشرائط ممكن لكنه لا يترتب عليها حينئذ تلك الثمرات والنهي المتعلق بها عند عدم وجود الشرائط نهى عن أمور ممكنة بالذات قد استحالة ترتب الثمرات عليها وهو مرادهم بالمتنع وهو كاف لمقصودهم من ايجاب الفساد الذاتي للنهي وسيجيء بحمله ان شاء الله تعالى مع أن الأئمة الثلاثة صرحوا بان الفاتحة ركن للصلاة وتركها موجب للبطلان وجوز واتعلق النهي بها وهذا صريح أنهم يجوزون كون الصلاة ان كانت متروكة منها عنهم ان الشئ منفكاً عن الجزء ممنوع بالذات فافهم (و) أورد (ثانياً النقض بنحو) قوله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم (دعى الصلاة أيام أقرائك) رواه الترمذي وأبو داود وتدعى الصلاة أيام أقرائها وهذا في معنى النهي وقد تعلق بالصلاة المقارنة عدم الشرط وحاصله النقض بالنهي المتعلق بالشئ المقارن عدم الشرط والركن فلا تنفع المناقشة في هذا المثال الخاص فتدبر (قلنا) مثله (محمول على بيان الانتفاء) أيام الأقراء يعني النهي مجاز عن النفي فالمعنى ليس بتحقيق صلاة في أيام الأقراء وهذا تصرف في صيغة النهي (أو) قلنا النهي (راجع الى الإيقاع والعزم) عليه (لا الى الفعل) فالمعنى دعى عزم الصلاة أيام أقرائك فإنه لا تحقق الصلاة فيها والعزم على المحال ممكن عند عدم الاعتقاد بالاستحالة بل معها أيضا وان كان من غير فائدة وانما حملنا على أحدهذين المجازين (تقدما للعقل) الحاكم باستحالة تعلق النهي الحقيقي بالصلاة الحقيقية في تلك الأيام (على النقل) الوارد فيه النهي متعلقا في تلك الأيام فأول بأحد التأويلين فافهم وقد يجاب بأن المراد بالصلاة الشبيهة بها من القيام والقعود والسجود وغير ذلك وهي أفعال حسية لا يقتضي النهي عنها الصحة وهي أمور ممكنة أيضا وسيلوح من كلام المصنف ما يدل على الرضا به لكن هذا انما يتم لو كانت الحائضة الأتمة والخرساء لو أتت بهذه الاركان من غيرنية وعزم على الصلاة كانت آتمة وما وجد رواية صريحة فيها (فبيع الحر والمضامين) وهي ما كان في صلب الآباء من النطفة (والملاقيح) وهو ما كان في رحم الام من الحبل (وما أشبه ذلك) كبيع الميتة (كلها منفيات) أي ليست هي بيوعا والنهي الوارد به ليس على الحقيقة بل مجاز عن النفي أو ليس ركن البيع وهو مبادلة المال بالمال مفقودا ووجود الشئ من غير وجود الركن من المستحيلات التي لا تصلح لتعلق النهي بها فافهم أتباع الأئمة الثلاثة (قالوا الصلاة تنقسم الى صحيحة وفاسدة والمقسم مشترك) في الأقسام فالصلاة الفاسدة صلاة حقيقية وقد ورد النهي عنه (قلنا) أولا هذا التقسيم لعله ورد من أمثالكم فلا حجة فيه اللهم الا اذا ثبت الاجماع عليه وقلنا ثانياً سلمنا أنه ورد من يوثق به للحجة لكنه ليس على الحقيقة بل (ذلك كتقسيم الانسان الى الحي والميت) فهو تقسيم مجازي وكيف يدعى أحد أن الشئ الذي لا يوجد فيه ركن أو شرط فرد لهذا الشئ وهل هذا الا كما يقال الحجر فرد للحيوان فافهم (مسئلة) المنهى عنه لعينه لا يكون شرعيا عندنا والشرعي الذي تعلق به النهي ليس منه لعينه بل لوصف أو مجاور (خلافا للأئمة الثلاثة) وفسر الشرعي بما لا يدرك الا بالشرع والحسي خلافه ويرد عليه أن الزنا لا يدرك الا بالشرع فإنه ايلاج في فرج محرم حال عن الشبهة والفرج المحرم لا يدرك الا بالانه الشرع وكذا الغصب أخذ مال الغير تغلبا والتغلب لا يدرك الا بالشرع مع انهما حسيان منهيان لأعيانهما والحق ما فسر به بعض المحققين من أنه الحقيقة التي اعتبرها الشارع بما هو شارع ورتب عليها أحكاما

فان أعطوا منها رضوا وان لم يعطوا منها اذاهم يسخطون ولو أنهم رضوا الى قوله انما الصدقات للفقراء والمساكين يعني أن طمعهم في الزكاة مع خلوصهم عن شرط الاستحقاق باطل ثم عدد شروط الاستحقاق لبيان مصرف الزكاة ومن يجوز صرف الزكاة اليه فهذا محتمل فان منعه فلا صور في دليل التأويل لانتفاء الاحتمال فهذا أو أمثاله ينبغي أن يسمى نصا بالوضع الاول أو الثالث أما بالوضع الثاني فلا ((مسئلة)) قال قوم قوله تعالى فاطعام ستين مسكينا نص في وجوب رعاية العدد ومنع الصرف الى مسكين واحد في ستين يوما وقطعوا بطلان تأويله وهو عندنا من جنس ما تقدم فانه ان أبطل لقصور الاحتمال وكون الآية نصا

مخصوصة كالصلاة والصوم والنكاح والبيع وغير ذلك وأما الزنا فلم يعتبرها موجبة لثمرات بل رتب عليه الحد وكذا الغصب كما ورد في الاخبار الصحيحة والظاهر الجرح ولا حق لعرق ظالم (لنا أن كل مشروع حسن ولا شيء من المنهي عنه لعينه بحسن) فلا شيء من المشروع بمنهي عنه (أما الثانية فبالاتفاق) وبالضرورة (وأما الاولى) وهي أن كل مشروع حسن (فلان التشريع انما هو لصالح المعاش والمعاد الذي هو مناط السعادة الأبدية فلا يكون) مثل هذا الشيء (قيحا) لعينه (بل مرضيا) في ذاته وان جاز ان يقارنه القبح فيقبح لاجله وههنا بحث قد استصعبه بعض الاعلام وهو أن الشرع يطلق على معنيين أحدهما ما أجاز الشارع وظاهر أن هذا لا يكون قبيحا لذاته والثاني ما حرّم فان أريد بالمشروع المعنى الاول فسلم لكن غاية ما لزم أن ما أجاز الشارع لا يكون منها لعينه وليس هو مطلوب بكم وان أردتم الحقيقة التي اعتبرها الشارع فالصغرى ممنوعة وليس التشريع بهذا المعنى لصالح المعاش والمعاد بل يجوز أن يعتبرها الشارع حقيقة كالصوم مثلا يكون بعض أنواعه كما في سوى العيدين والتشريع حسنة وبعضها كصيام هذه الايام قبيحة لا عيانها فينهي عن هذا البعض لعينه وكذلك الصلاة في الشرع الاركان الخصوصية بعضها حسنة كما اذا استجمعت الشروط ووقعت في غير الاوقات المكروهة وبعضها قبيحة لذاتها كفاتت الشروط أو الواقعة في الوقت المكروه كما مر فقد ظهر أن هذا الدليل مغلطة باشتراك الاسم لكن الأمر غير خفي على البصير الحاذق أن اعتبار الشارع حقيقة مؤتلفة من أمور حسنة لا تكون قبيحة وأما اعتبار الشارع حقيقة مؤتلفة من أمور قبيحة لا يكون سببا لثمة ثم انهي عنها القبح لا يليق بحكمته كيف ويكفي فيه النهي عن أجزائه التي هي أمور حسنة واعتبار حقيقة مؤتلفة من هذه الاجزاء لاجل النهي لغولا يليق بالحكمة بل اعتبار حقيقة كذلك لا يكون الا ليرتب عليها ثمرات في نظر المخترع لهذه الحقيقة وهو المعنى بالحسن ههنا ولا يتصف به المنهي عنه لذاته ويكون هذا الاعتبار الموجب لترتيب الثمرات انما يكون لصالح المعاش والمعاد الموجب للسعادة قطعا وهذا وان لم يقتنع به المجادل لكن يقتنع المناظر المسترشد ثم سلك المصنف مسلكا آخر منقولاً عن الامام الهمام محمد راحة الله عليه وارضى به الامام فخر الاسلام وأشار اليه صاحب الهداية ولا يرد عليه ما ذكر ومحصله أن الحقيقة المعتبرة شرعا اذا خلت عن الثمرات متمنعة ولا تصلح لتعلق النهي وتفصيله ما أفاده بقوله (أقول التحقيق أن الافعال الشرعية أمور إما وجودات أو بعضها وجود وبعضها عدم) وليس الكل عدمات (وهي وان كانت حسنة عقلا لكن ما كانت موجبة لأحكامها) التي هي ثمراتها (الابعد جعل الشارع) من حيث هو شارع (واعباره وهو) أي هذا الجعل والاعتبار (نحو من الابداع في نفس الأمر فهو جعل بعضها ركنا وبعضها شرطاً لاجتماع حقائق كلية) مركبة من تلك الافعال (محصلة) في نفس الأمر (موجبة لأحكامها المقصودة منها) بعد وجود الشرائط المشروطة بها (ووضع لها أسماء مخصوصة) أو استعمال فيها مجازا (وعلمها) أي علم تلك الحقائق (الناس بتوسط الرسل الذين هم لسان الحق صلوات الله عليهم أجمعين) خصوصا على سيدنا محمد وآله وأصحابه أجمعين واذا علمت أن الحقيقة الشرعية ليست الا ما اعتبرها الشارع مؤتلفة من أركان مشروطة بشروط فليس فسادها وقبحها الذاتي الا بفقدان شرط أو ركن والحقيقة الفاقدة الركن أو الشرط من المستحيلات بالذات فلا تصلح لتعلق النهي كما مر قبل فإيتراء في تعلق النهي به فلا جل عروض وصف أو مجاوز لآلذاته الا فيما اذا علم من خارج أن الركن أو الشرط مفقود فينشذ تصرف في النهي أو المنهي كما مر وفي الحاشية وقد ظهر من هذا التحقيق أن الحقيقة الشرعية مجعولة حادثة ولها حقيقة متحصلة عند الشارع وهي المسماة بالأسماء الشرعية لا الصورة فقط وأن جعل بعض الأمور ركنا وبعضها شرطا توقفي لا يدرك بالعقل وأن المستجمعة منها الاركان والشرائط لا تنعدم بعروض عارض لان العلة التامة لوجودها موجودة في نفس الأمر فن قال أن لا صوم في يوم العيد فعليه جعل كونه في غير يوم العيد من ركنه أو شرطه وهو خلاف الاجماع فلانهي

بالوضع الثاني فهو غير مرضي فانه يجوز أن يكون ذكر المساكين لبيان مقدار الواجب ومعناه فاطعام طعام ستين مسكينا وليس هذا امتنعافي توسع لسان العرب نعم دليله تجريد النظر الى سد الحاجة والشافعي يقول لا يبعد أن يقصد الشرع ذلك لاجلاء ستين مهجة تبركادعائهم وتحصنا عن حلول العذاب بهم ولا يخلو جمع من المسلمين عن ولي من الاولياء يغتم دعاؤه ولا دليل على بطلان هذا المقصود فتصيرا لاية نصا بالوضع الاول والثالث لا بالوضع الثاني هذه أمثلة التأويل ولما ذكر أمثلة التخصيص فان العموم ان جعلناه ظاهرا في الاستغراق لم يكن في التخصيص الازالة ظاهر فلاجل ذلك نخلصنا ذكر هذا القدر والافيهانه

عنه الا باعتبار وصف عارض فلا يكون منهياعنه لذاته ومنشأ ذلك أن كل أمر اعتبر ركنا أو شرطا حسن فهو من حيث نفسه ليس منشأ للفساد بل لمجاورات انتهت قال مطلع الاسرار الالهية لا ينفع المخالفين فان طورهم أن حقيقة الصلاة والصوم مثل تلك الاركان وهي ليست في حد ذاتها حسنة ولا قبيحة بل هي مع بعض الاحوال قبيحة ومع بعضها حسنة أو يقول ان الحقيقة الصومية هي المتحصلة من تلك الامور مع التقييدات ككونها في غير العيد ودعوى أنه خلاف الاجماع غير مسبوع لعدم اليقينة عليه هذا هو الذي عليه الامام حجة الاسلام هذا والتحقيق على ما عنده هذا العبد أن ههنا مطلبين الاول أن النهي لا يتعلق بالحقيقة الشرعية بالذات فلا تكون هي منهية عنها بالذات ولا شذ أن الحقيقة الشرعية هي الافعال الحسنة التي اعتبرها الشارع مجتمعة مشروطة بشروط خاصة وما ذكر المصنف وافيه وهذه الحقيقة لا تصلح للقبح الذاتي والنهي عنها بالذات لان الشيء المستجمع للاركان والشرائط موجبة لثمراتها البتة فهي مشروعة فلا تكون غير مشروعة بالذات للقبح الافاقدة أحد هذه الامور فهي من المستحيلات فلا يتعلق بها النهي لذاتها وحينئذ لا يتوجه أن الصوم والصلاة هي الاركان الخ فانا سلمنا أنها الاركان لكن مع اعتبارها الشارع حقيقة واحدة واعطائهم الوحدة وهذه الحقيقة لا بد من ترتب ثمراتها عليها وهو الصحة الشرعية فلا يستقيم أنها ليست في حد ذاتها مشروعة ولا قبيحة والقبح انما يكون اذا لم يترتب عليها ثمراتها وذلك عند فقدان شرط من شروطها أو ركن من أركانها فغير المشروعة شيء آخر لا هي وبعبارة أخرى الصلاة المنهية أي فرد من أفراد الصلاة التي اعتبرها الشارع أم لا وعلى الثاني فإورد النهي عن الصلاة بل عن شيء آخر والنصوص تأتي عنه وكذا ما وقع من الصحابة رضوان الله تعالى عليهم أجمعين نهى عن صلاة كذا يبطله وعلى الاول فهي مشتملة على الاركان المعتبرة عند الشارع والشروط المعتبرة لوجودها والالزم وجود الشيء من غير ركنه وشرطه وهو من أين الاستحالة لا يصلح متعلق النهي وإذا كانت مع الشرائط والاركان فهي موجودة كما اعتبرها الشارع مرتبة الاحكام فلا تكون باطلة الذات قبيحة نفسها واذ قد نهى الحكيم فلا بد من نوع قبح وما صنع ذلك الالقبح وصف أو مجاور وإلى هذا كله أشار الامام محمد رحمه الله فيما رد قول من قال الطلاق في الحيض غير واقع لكونه منهياعنه أنه لو لم يقع الطلاق في الحيض فأى شيء حرم وبأى فعل عصي المطلق في الحيض ولم يبق المنهي عنه الطلاق هذا كلام لا غبار عليه أصلا ولا يتوقف على كون الصحة داخلية في مفاهيم الشرعيات وقد تقررت استحالة الباطل القبيح لعينه بأن الصحة داخلية في مفهوم الصلاة والصوم ونحوهما ولا تكون الصلاة والصوم المنهين لاعتبارهما صلاة وصوما لا تنفاه الذاتي الذي هو الصحة فالصلاة الغير الصحيحة مستحيلة فلا تكون متعلق النهي فالشرعي الذي يتعلق به النهي صحيح في حد نفسه منهي لاجل الوصف وهذا التقرير يتلوح آثار رضا الشيخ ابن الهمام والمصنف به في الأصول وأنت لا يذهب عليك أن دعوى دخول الصحة في حقيقة الشرعيات دعوى من غير بينة ولا يظهر لهذا أثر في كتب المشايخ نعم الذي يظهر من كلماتهم أن الصحة من اللوازم فبانتفاءها تنتفي وهو الذي وقع فيه الخلاف فلا بد في إبانة ذلك من الرجوع الى ما أوردنا من الحق الصراح فتدبر لعله ينفعك في كثير من المواضع وهذا وان أفضى الى التكرار والتطويل لكنه يعصمك من الزلة فانه لا يخلو عن الافادة والتحصيل

المطلب الثاني في الفروع منها صوم يوم العيد فانه مشرووع عندنا بأصله دون وصفه والذي يظهر من تتبع كلامهم فيه أنه صيام ورد به النهي فلا بد أن يكون بحيث لو صام أحد فيه وقع صومه صوما وأثم والالم يقع النهي عن الصيام بل عن شيء آخر واذا وقع صوما لا بد أن يكون مشتملا على الاركان والشرائط فتجب المشروعية والالم يكن صوما ولا متعلق النهي هذا غاية التقرير لكلامهم ولا يرد عليه ما ذكره وقرر لكلام الامام حجة الاسلام بانه حينئذ يصير فائت الشرط أو الركن فلا يتعلق به النهي هذا خلف وبعد في الكلام كلام هو أنه قد ورد في بعض الروايات بصيغة التثنية نحو ألا لا صيام في هذه الايام

في القسم الرابع المرسوم لبيان العموم أليق **(مسئلة)** اعلم أن العموم عند من يرى التمسك به ينقسم الى قووى يبعد عن قبول التخصيص الابدليل قاطع أو كالقاطع وهو الذي يحوج الى تقدير قرينة حتى تنقذ ارادة الخصوص به والى ضعيف ربما يشك في ظهوره ويقتنع في تخصيصه بدليل ضعيف والى متوسط مثال القووى منه قوله صلى الله عليه وسلم أيما امرأة تنكحت بغير إذن وليها فنكاحها باطل الحديث وقد حمله الحسم على الأمة فنبا عن قبوله قوله فلها المهر بما استحلت من فرجها فان مهر الأمة للسيد فعدلوا الى الجمل على المكاتبه وهذا تعسف ظاهر لأن العموم قووى والمكاتبه نادرة بالاضافة الى النساء وليس

فهذا يقتضى أن تنفي الحقيقة الصومية وليس هونها حتى يطلب الامكان فلا يلزم صدق الصوم على المأني به وقد مر في الباب الثاني من المقالة الثانية في مسئلة اجتماع الوجوب والحرمة ما يرشدك الى دفعه فتذكر (وأورد) عليه (أنه يلزم) حينئذ (أن يكون الموضوع اخلا في مفهوم الصلاة) لأن الصلاة من غير طهارة لم تكن صلاة عندكم فينبغي أن يكون جزءا منه فائتا وليس الا الموضوع مثلا فيلزم كونه داخل فيهما مع أنه شرط خارج هذا خلاف (كذا في شرح المختصر) مطابقا لمثله ثم هذا لازم عليهم أيضا فان الصلاة الصحيحة ليست الا ما كان مقارنا للطهارة فيلزم أن تكون داخله فيها هو جوابكم فهو جوابنا (وأجيب بمنع اللزوم لان الشرط انما هو لتحقيق المسمى شرعا) لأنه داخل في حقيقة المسمى قيل لو كان المسمى عبارة عن نفس الاركان من غير اعتبار أمر زائد لم تحققه عند تحقق الاركان ولو لمع فقد ان الشرط ولو لم يعتبر الشارع هذا الوجود لزم اعدام الموجود وسيجيء محله ان شاء الله تعالى منا وفي المشهور يقرر بأن التقييد بمقارنة الشرط داخل لان نفس الشرط فالصلاة مثلا عبارة عن الاركان المخصوصة بمقارنة للشرائط وهي خارجة عنها كما في الصحيحة عندكم (قيل المراد باللزوم) أنه يلزم أن يكون جزءا لمفهوم الصلاة (أن يكون جزءا) (لحقيقتها) وأراد بجزء المفهوم ما يكون تعقل مفهوم الشيء موقوفا على تعقله (باب يكون جزءا لعنوانه) (فمفهوم البصر جزء لمفهوم المعنى) وليس جزء الحقيقة حتى تكون دلالة عليه تضمنية) ولا شك في لزوم ذلك فإنه لو لم يتصور الاركان مقيدة بمقارنة للشرائط لم تتميز الصلاة عما ليس صلاة وهي الاركان الغير المقارنة لها (أقول) أولا (التوقف) أي توقف تصور الصلاة على الموضوع مثلا بحيث يدخل في عنوانها (ممنوع) وتحقيقه أن الصلاة مثلا عبارة عن هذه الاركان لكن لا مطلقا بل بحيث تكون مصداقا للتعظيم الباري عز وجل وهذا التعظيم كالصورة النوعية لحقيقة الصلاة والاركان كالمادة لها فالاركان اذا وجدت فصارت مصداقا للتعظيم وجدت حقيقة الصلاة في نفس الأمر كسائر الحقائق لكن الشرط مما يتوقف عليه وجوده هذا التعظيم فيفقد ان هذه الشرط ينعدم ما هو كالصورة فتععدم الحقيقة ولا يلزم منه توقف تعقلها على تعقل الشرط ولا دخوله في العنوان كما أن حياة الحيوان ووجود صورته النوعية موقوفة ومشروطة بالمزاج الخاص ولا يلزم دخوله في حقيقة ولا في مفهومه فاندفع ما وقيل ان التقييد لولم يكن دخلا لكان الصلاة مع عدم الموضوع صلاة والالزام اعدام الموجود فقد لزم توقف التعقل ويحوم حول ما ذكرنا في الحاشية أن المكاشفين لحقائق العبادات وصورها يفرقون بين الصحيحة المقبولة وبين غيرها من غير نظر الى الشرط ويقولون للمقبولة منها أرواح في عالم اللطائف والمراد بالمكاشفين الصوفية الكرام فانهم يقولون للعبادات صور في عالم البرزخ كما يشهد به نصوص وزن الاعمال ونصوص حراسة الاعمال كما ورد في الخبر الصحيح ان سورة الملك تحرس للقاري في الآخرة والقرآن الشريف يشفع وغير ذلك ونسبة الصحيحة منها الى الفاسدة نسبة الى الميت في عالمنا فهذا أعدل دليل على أن الصلاة أمر بمنزلة الروح للجسد والشرط انما هي شروط لوجوده فافهم (و) أقول ثانيا (لوسلم) اللزوم (فبطلان اللازم ممنوع) فإنه لا يلزم منه عدم الفرق بين الركن والشرط) وانما كان الاستحالة في لزوم الجزئية ذلك فتدبر أتباع الأئمة الثلاثة (قالوا أولا) (والا نهى في الشرعيات كالنهى في الحسيات) لان وضع الصيغة غير مختلف والنهى في الحسيات يقتضى القبح لذاته فكذا في الشرعيات (قلنا) لان سلم المماثلة بين النهيين كيف (الحسي لا يلزم أن يكون حسنا لان خلق القبح ليس بقبح) وليس حقيقة باعتبار من الشارع من حيث هو شارع وبمجمعه (بخلاف التشريع) فان تشريع القبح قبيح ولا يكون المشروع قبيحا لذاته فان حقيقة جعل الشارع وقد مر تحقيقه (و) قالوا (ثانيا) قال الله تعالى (ولا تنكحوا ما نكح آبائكم) والنكاح شرعي وقد نهى عنه لذاته حتى لا يكون مشروعا أصلا والحاصل الاستدلال بتعلق النهى بالشرعيات مع بطلانها في ذاتها اجماعا (قلنا) لان سلم أن النهى عنه شيء شرعي بل النكاح (محمول على اللغة) وهو الوطء

من كلام العرب ارادة النادر الشاذ باللفظ الذي ظهر منه قصد العموم الا بقرينة تقترب باللفظ وقياس النكاح على المال وقياس الاناث على الذكور ليس قرينة مقترنة باللفظ حتى يصلح لتنزيله على صورة تادرة ودليل ظهور قصد التعميم بهذا اللفظ أمور الأول أنه صدر الكلام بأي وهي من كلمات الشرط ولم يتوقف في عموم أدوات الشرط جماعة ممن توقف في صيغ العموم الثاني أنه أكد بما فقال أي ما وهي من المؤكدات المستقلة بإفادة العموم أيضا الثالث أنه قال فنكاحها باطل رتب الحكم على الشرط في معرض الجزاء وذلك أيضا كد قصد العموم ونحن نعلم أن العربي الفصيح لو اقترح عليه بأن يأتي بصيغة عامة دالة على قصد

فان قلت فينبذ لا يبطل نفس العقد ولا يحرم قلت بطلان العقد بالاجماع وبأن المقصود من العقد غرضه وهي حل الوطء لانه مشروع لاجله ولمالم ترتب هذه الثمرة عليه بل استحالة الترتب للحرمة المؤبدة بطل العقد فافهم (أو) قلنا (كما في صلاة الحائض) من كون النهي بمعنى النفي أو المراد النهي عن العزم فتذكر (مسئلة * النهي في الحسيات) قد مر تفسيره (كالغيبه والكفر) وسائر العقائد الباطلة (يدل باتفاق الأئمة الأربعة على الفساد أي البطلان) لذاته (وعدم السببية للحكم) أي الثمرة (لان الأصل هو الأصل) والقبح الذاتي هو أصل في النهي كما أن الحسن الذاتي أصل في الأمر (الدليل) صارف عنه فانه حينئذ لا يدل على الفساد لذاته بل لأجل الوصف أو المجاور على حسب ما يقتضيه الدليل (كنهى قربان الحائض) قال الله تعالى ويستلونك عن المحيض قل هو أذى فاعتزلوا النساء في المحيض وهذا يدل على أن التحريم للأذى لا لنفس القربان فيصلح موجبا للحكم والثرمة حتى يثبت نسب الولد المتكون من الوطء في المحيض (وأما) النهي (في الشرعيات فعلى فساد الوصف) أي فيدل على فساد أمر خارج وصفا كان أو مجاورا (عندنا) لان النهي الحقيقي يقتضي أن يكون الشرعي ممكنا واقعا لا يقع ومقتضى النهي الذي هو العج يلزمه أن لا يكون مشروعاً أصلاً فعملنا بما يوجب النهي دون مقتضى النهي (تقدما للمقتضى على المقتضى كما علمت) مفصلاً (وهل يدل فساد الوصف على فساد الأصل) فيما اذا لم تعلق النهي لأجل الوصف أم لا يدل اختلاف فيه (فعند الأكثر) يدل (ولهذا صح طلاق الحائض) فان الطلاق في نفسه ليس قبيحا وإنما القبح للمجاور (و) صح (ذبح مالك الغير) فان الذبح بما هو أخرج للدم المسفوح مع ذكر الله تعالى ليس فيه قبح وإنما القبح لأجل كونه موجبا لتلف مال الغير (و) صح (الصلاة في الأرض المغصوبة) كذلك كما مر (و) صح (البيع عند النداء) لان البيع لا خبث فيه وإنما هو لتوهم اخلاص الجمعية المفروضة (والمنقول عن مالك واختاره ابن الحاجب أن النهي للوصف مطلقا يدل على فساد أصله لئلا تضاد لتغاير المحلين) محل المشروع ومحل الفساد غاية ما يلزم كون الأصل ملازوم القبح (وملازوم القبح لا يكون قبيحا عينيه) بل بالعرض واذا لم يكن فساد الوصف موجبا لفساد الأصل فبقى الصوم في يوم التحريم مشروعاً وإنما الفساد لوصف كونه اعراضا عن ضيافة الله تعالى (فصح النذر بصوم يوم العيد لقبوله الايجاب) الذي هو النذر لكونه لا خبث فيه وإنما هو في الوصف ولم يتعلق به النذر ثم انه بعد النذر يؤمر بالافطار وقضاء يوم مكانه وكذا الصلاة في الأوقات المنهية فانه لا قبح فيها من حيث هي صلاة وإنما القبح لوقوعها في وقت تعبد فيه الشمس والشیطان فيصح النذر بها أيضا لعدم تعلقه بالتشبيه بعبادة الشيطان وكذا الربا وسائر البيوع الفاسدة فانها ليست خبيثة من حيث انها مبادلة المال بالمال بالتراضي وإنما الخبث لأجل شرط الزيادة أو غيره من الشروط المفسدة والموجب للملك انما هي من جهة كونها يبيع أو مبادلة لكن هذه العقود واجبة الرفع والفسخ لأجل الاجتناب عن الفساد الذي جاء من قبل الوصف ولذا لا يثبت الملك قبل القبض لئلا يلزم تقرير الفساد الذي كان واجب الرفع من قبل الشارع اذ لو ثبت الملك حل له المطالبة وهذا هو الفرق بين الصحيح والفاقد في ثبوت الملك قبل القبض وبعده فتدبر واعترض بان غاية ما يلزم أنه يصدق مسمى الصوم والصلاة والبيع على صوم العيد والصلاة وقت الاستواء والبيوع الفاسدة لكن من أين لزم ثبوت استحقاق المحمدة لآتي به ما وثبت الملك في البيع الفاسد وهذا الاعتراض في غاية السخافة فاندقد علمت سابقاً أن الحقيقة الشرعية هي التي اعتبرها الشارع وهي المستجمعة للاركان والشروط ومتى تحققت هذه الحقيقة ترتب عليها الأحكام والثرات الموضوعات تلك الحقيقة لأجلها والافلا فائدة في اعتبار حقيقة لا يترتب عليها ثمره أصلاً وقد مر من قبل وحينئذ لا وجه لمنع ترتب الثمرات بعد تحقق أسبابها مع الشروط والأركان فتدبر فيه ثم بما يستشكل بأن انعقاد النذر بهذا الصيام أو الصلاة لا يصح لان المسلم روى أنه عليه وعلى آله وأصحابه الصلاة والسلام قال لا نذري المعصية ولا شئ

العموم مع الفصاحة والجزالة لم تسمع قريحته بأبلغ من هذه الصيغة ونحن نعلم قطعاً أن الصحابة رضي الله عنهم لم يفهموا من هذه الصيغة المكاتبنة وإنما سمعوا واحداً منا يقول لغيره أيما امرأة رأيته اليوم فأعطها درهما لا يفهم منه المكاتبنة ولو قال أردت المكاتبنة نسب إلى الالغاز والهزء ولو قال أيما هاب دبغ فقد طهر ثم قال أردت به الكلب أو الثعلب على الخصوص لنسب إلى السكنة والجهل باللغة ثم لو أخرج الكلب أو الثعلب أو المكاتبنة وقال ما خطر ذلك بيالي لم يستنكر فما لا يخطر بالبال أو بالأخطار وجاز أن يشذ عن ذكر اللفظ وذهنه حتى جازأخرجه عن اللفظ كيف يجوز قصر اللفظ عليه بل نقول من ذهب إلى انكار

أن المعصية عامة سواء كانت لذاته أو من قبل الوصف فيلزم أن لا يصح النذر بها لكونها معصية قطعاً وما يقال إن وجوب الأداء لو وجوب القضاء لأجل مصلحة فيه ولا معصية وانعقاد النذر أيضاً لهذه الفائدة ليس بشيء لأن وجوب القضاء فرع وجوب الأصل وإذا لم يعقل وجوب الأصل لكونه معصية لا نذر بها فلا قضاء وجوابه أننا قد بينا أن صوم يوم العيد ليس معصية في حد نفسه والنذر إنما يتعلق به وإنما المعصية الأعراض المذكورة ولم يتعلق به النذر ولا نسلم أن المعصية عامة فيما يكون هو معصية أو مجاوره كيف والالم يصح النذر بالصلاة في الدار المغصوبة أو الوضوء على قارعة الطريق بل المراد بالمعصية ما تصدق عليه المعصية حقيقة وحينئذ لا حاجة إلى ما أجيب به باختيار رواية الحسن عن الإمام أبي حنيفة رضي الله عنه أنه أن أضاف النذر لصوم العيد يلزم الصوم وإن كان العيد يوم العيد لأن ما نذر به ليس معصية وإنما اتفق أن يكون عيداً بخلاف ما إذا أضاف لصوم العيد فإنه معصية مع أنه إن كانت المعصية لكون متعلق النذر مقارناً بالأعراض عن الضيافة فصوم العيد والغد كلاهما سواء وإن كانت لتعلق النذر بما هو معصية فليس في الصورتين المنذور معصية فتدبر وأنصف ثم اعلم أن مشايخنا قسموا الغير الذي به القبح في المنهي عنه إلى لازم كما في صوم العيد فإن الحرمة للأعراض عن قبول الضيافة ولا ينقل عنه صوم يوم العيد وإن صح انفكاك الصوم مطلقاً وإلى أمر مجاور قد ينقل عنه كما في البيع وقت النداء فإنه منهي عنه إلا خلال الجمعة وهو قد ينقل عنه كما في البيع مع السعي ونكاح المحلل فإنه منهي لمقارنته نية التحليل والنكاح قد ينقل عنه فالقسم الأول أن ثبت بدليل قطعي فيطلقون عليه الحرام والأفالمكروه وعلى القسم الثاني لا يطلقون لفظ الحرام إنما يطلقون لفظ المكروه ويقولون البيع وقت النداء والصلاة في الدار المغصوبة ونكاح المحلل مكروه وأرادوا به كراهة التحريم ثم إنهم لا يوجبون القضاء على من شرع في صوم العيد ثم أفسده لأن وجوب القضاء إنما كان لو وجوب الاتمام وجوب الاتمام لصحة الشروع وصيانته ما أدى والشروع فيه غير صحيح وما أدى واجب الرفع فلا صيانة فلا وجوب فلا قضاء ومع هذا أوجبوا الصلاة بالشروع في الوقت المكروه وفرقوا بين الصوم وقته معيار ففساده يؤثر في فساد الصوم من الأصل وكل جزء منه مشتمل على معصية وهي الأعراض بخلاف الصلاة فإن وقتها غير معيار ولا كل جزء مشتمل على المعصية وإنما تتم بالسجدة وأنت لا يذهب عليك أنه لا دخل فيه للمعيارية فإن الشروع عين متساوية في كونه معصية لأجل الغير فإن كان هذا أخرجه عن سببته لوجوب الاتمام فهما سيان والأوجب فالأولى أن يكتفى بمحدث مقارنة المعصية ويقال إن اتمام الصوم إنما يجب صيانته لما أدى وكل ما أدى لا يخلو عن الأعراض والصلاة إنما يجب اتمامها صيانة للتحريم عن البطالان وليس في التحريم تشبه بعبادة الكفار فلا معصية فلا تخرج عن السببية إنما المعصية في أداء ركن من الأركان من القيام والركوع ونحوه وعلى هذا لا يرد أنه يلزم أن لا يحرم إلا الركنة التامة لا مادونها لأن مادون الركنة ليس صلاة وذلك لأن مادون الركنة عبادة صلاتية فتحرم في هذه الأوقات كالركعة لوجود التشبه بالمنهي أتباع الإمام مالك (قالوا استدلل العلماء على تحريم صوم) يوم (العيد بالنهي) الوارد فيه وما وجد نكير فهو إجماع (ورد أولاً بأن التحريم لازم) مدعاكم (أعم) منه فلا يلزم من ثبوته ثبوتها تمام التقريب وإن أريد بالتحريم التحريم لعينه فيستلزم الفساد منعنا الإجماع مع أن الكلام فيما كان الفساد للوصف فافهم (و) رد (ثانياً بأنه وصف لازم) أي الوصف المحترم في صوم العيد ووصف لازم (فلا يلزم) من الفساد فيه الفساد (في المفارق) فاعلم الدليل مدعاكم فتمام التقريب وقد يجب عنه بأن الاستدلال ليس إلا لأجل النهي فلا فرق بين اللازم والمفارق وفيه أنه ممنوع فلا بد من تبيانه فافهم (و) رد (ثالثاً) وقيل هذا (منقوض بالصلاة في المكان المغصوب ونحوها لصحتها اتفاقاً) مع تعلق النهي بها لأجل الوصف (تأمل) وأجبت عنه بوجهين الأول أن النهي لم يتعلق بالصلاة إنما منهي عن الغضب فقط لكن صاحب الصلاة إذا ما مقارناً بالغضب

صبيح العموم وجعلها مجملة فلا ينكر منع التخصيص اذا دلت القرائن عليه فالمرىض اذا قال لغلامه لا تدخل على الناس فادخل عليه جماعة من الثقلاء وزعم اني اخرجت هذا من عموم لفظ الناس فانه ليس نصافي الاستغراق استوجب التعزير فلتتخذ هذه المسئلة مثالا لمنع التخصيص بالانوار (مسئلة) يقرب من هذا قوله عليه الصلاة والسلام من ملك ذا رحم محرم عتق عليه اذ قبله بعض اصحاب الشافعي وخصه بالآب وهذا بعيد لأن الأب يختص بخاصية تتقاضي تلك الخاصية التخصيص عليه فيما يوجب الاحترام والعدول عن لفظه الخاص الى لفظ يعقرب من الانغاز والالباس ولا يليق بمنصب الشارع عليه

كما ان الزكاة ليست معصية وان أدى الى المصرف حين الارتكاب بمعصية وجوابه أنه قد ورد الاخبار الصحيحة في حرمة التصرف في ملك الغير من غير اذنه وصار هذا من ضروريات الدين ولاشك ان ادعاء الزم مقتضى النهي لان الصلاة في الأرض المعصوبة تصرف فيه فيكون متعلق النهي اذا العام كالخاص في ايجاب الحكم فافهم الثاني أن المقصود أن مقتضى النهي ذلك ولا استحالة في التخلف لما نفع وههنا قد منع مانع وجوابه ان هذا القدر لا يكفي بل لابد من التبيين للمانع فان النهي المقتضى عند كم لفساد الأصل قائم فلا يتغير عن مقتضاه من غير صارف معين لصرفه فافهم (قال) الامام (الشافعي) في الاستدلال (النهي لوصفه بضاد وجوب أصله) فلا يجامعه فيوجب الفساد (ونقض بالكرهية) فيدل على الفساد أيضا (لان الأحكام) كلها (متضادة) فكراهية الوصف تضاد وجوب الأصل والحل أن لا تضاد عند تغاير المحل (فأول بأنه ظاهر في عدم الوجوب) يعني أن النهي عن الشيء لأجل الوصف ظاهر في عدم وجوب الأصل لغلبة المفسدة (كذا في المختصر أقول الظهور) أي ظهور النهي لأجل الوصف في عدم وجوب الأصل (ممنوع بل الظاهر رجوع النفي الى القيد) وأيد بما حكى عن عبد القاهر ان محط الافادة هو القيد نفيًا وإثباتًا قيل مقصود الامام الشافعي رحمه الله أن النهي عن الموصوف بصفة يضاد وجوب هذا الموصوف وهو ظاهر في عدم وجوبه لما مر من استدلال العلماء وما عن عبد القاهر معناه ان محط الافادة القيد في هذا المقيّد دون المطلق عن القيد المتحقق في غير ذلك المقيّد وهذا غير وافي فان مضادة النهي عن الموصوف بصفة من جهة الوصف وجوب نفس الموصوف ممنوع كما في الكراهية كيف ولا تضاد عند تعدد المتعلق ولا كلام في النهي عنه لا من جهة الوصف وكذا ظهوره في عدم وجوب نفس الموصوف ممنوع وقد مر منع استدلال السلف في النهي عن الوصف على الفساد بقي ههنا شيء هو أنه لا يمكن الامتثال الا باستصحاب المعصية حينئذ ولا يليق بشأن الحكيم ايجاب مثل هذا الأمر لكن الأمر غير خفي على المكشوف بحقيقة الأمر فان الحكيم ما أمر بهذا الفعل بالذات بل انما أمر بشيء يمكن مفارقتة عن الوصف المنهي والتقصير من المكاف يلزم اجتماعه مع الوصف المنهي كما أنه أو جب ايفاء المنذور وليس من لوازمه الاعراض عن الضيافة المنهي لكن لما نذر الصوم في العبد لزم من ايفائه الارتكاب ولا شناعة في ايجاب الحكيم مثل هذا فتدبر ثم لما كان في الايفاء ارتكاب محرم وفي الاجتناب عنه ترك واجب لكن الى خلف والقوات الى خلف ليس قوتًا بكل وجه اختيار الحكيم بالافطار واجباب القضاء فافهم وانما أطيننا الكلام ليكون الناظر على بصيرة ولا يزيغ ما تذهب اليه الأوهام في بادئ الرأي من استبعاد ايجاب شيء وتحريمه عن سواء السبيل (مسئلة) القبيح لعينه لا يقبل النسخ أي انتساخ الحرمة ولم يرد النسخ المصطلح (الا اذا كان له) أي عرض القبيح لعينه (جهة محسنة) تزيل قبحه كما يزيل العارض برودة الماء أو تغلب مصلحة الجهة الحسنة على مفسدته (كالكذب المتعين طريقًا لعصمة نبي) أو انقاذ بريء أو اصلاح ذات البين (والقبيح لجهة اذا لم يترجح عليها غيرهما من الجهات) المحسنة أي لم يكن هناك جهة محسنة أصلاً (فكذلك) لا يقبل انتساخ الحرمة (كالزنا) فانها محرمة لا يجاب اشتباه النسب وليس هناك جهة محسنة أصلاً فضلاً عن أن تغلب عليه واستدل عليه بان الفعل مع المنكوحة وهذا الصنع متحدان بالحقيقة فليس في ذاتها قبيح أصلاً انما القبيح لجهة أخرى كما ذكرنا والحق ما يشير اليه كلام المشايخ الكرام من أن الزنا قبيح لعينه والفعالان وان كانا متحدين في بادئ النظر الا أن الأحكام مختلفة باختلاف الخصوصيات والنسب فالفعل في المملوكة حسن وفي الأجنبية قبيح بالنظر الى نفس هذا المضاف ولو ادعى الاختلاف بالحقيقة عند الحكيم لم يبعد أيضاً فافهم واذا كان القبيح لعينه والقبيح لجهة لا توجد فيه جهة أخرى محسنة مما لا يقبل انتساخ الحرمة أصلاً (فلم يبحه) أي كل واحد مما ذكر (الله تعالى في ملة) من الملل ثم أورد الشافعية علينا أولاً انكم جعلتم الزنا سبباً لقراءة المصاهرة حتى حكمت بالحرمة كما في الحلال مع أنه محظور لعينه أو لجهة

السلام الا اذا اقترن به قرينة معروفة ولا سبيل الى وضع القرائن من غير ضرورة وليس قياس الشافعي في تخصيص النفقة بالعضية بالغافي القوة مبلغا ينبغي أن يخترع تقدير القرائن بسببه فلو صح هذا اللفظ لعمل الشافعي رحمه الله بوجبه فان من كان من عادته اكرام أبيه فقال من عادتي اكرام الناس كان ذلك خلفا من الكلام ولكن قال الشافعي الحديث موقوف على الحسن ابن عماره (مسئلة) ما ذكرناه مثال العموم القوي أما مثال العموم الضعيف فقوله عليه السلام فيما سقت السماء العشر وفيما سقى بنضح أو دالية نصف العشر فقد ذهب بعض القائلين بصيغ العموم الى أن هذا لا يحتاج به في إيجاب العشر ونصف

لا تقبل الانتساخ وهذا المحذور لا يصلح سببا للنعمة أصلا وثانيا أنكم تحكمون بتملك الغاصب المغصوب وتوجبون الضمان مع أنه قبيح لعينه لا يصلح سببا للمالك وثالثا أنكم تثبتون ملك الكفار أموال المسلمين بالاستيلاء مع أنه قبيح لعينه أراد المصنف أن يحجب عنها فقال (وثبت حرمة المصاهرة بالزنا ضروري لحقيقة الوطء) الموجود (بسببية الولد) يعني أن النكاح إنما يوجب الحرمة لكونه سببا للولد الموجب للجزئية والوطء الحرام مثله في سببية تكون الولد حقيقة وإن أهدر الشارع هذه السببية والولد ليس فيه قبح إنما هو مخلوق الله تعالى من غير صنع الوالد والوطء يقوم مقامه في إرث الجزئية المحرمة من حيث أنه سبب لا من حيث أنه فعل محرم كالتراب يزيل الحدث من حيث أنه قائم مقام الماء وإن كان من حيث ذاته ملوثا وبالجمله ان سببته للحرمة ليست بالذات بل بالعرض وهذا غير منكر ومذهبنا مذهب أمير المؤمنين عمر وابن عباس وأكثرا التابعين وهذا (كتبت ملك الغاصب) فان الغصب بما هو غصب لا يوجب للمالك وهو المحذور بعينه بل إنما يوجب (بسببية الضمان) يعني أن الغصب موجب للضمان عند فوات الأصل بأن يزول اسمه وإيجاب الضمان يصلح جزاء للفعل الحرام وليس فيه قبح أصلا وهو لا يجامع بقاء ملك المالك والألزم اجتماع العوض والمعوض في ملك واحد فوجب الحر وجع عن ملكه فلا بد من الدخول في الضمان لئلا يكون شائبة في الاسلام فالواجب بالذات لثبوت المالك هو الضمان ولما كان الغصب سببا له أضيف المالك اليه استنادا فإنه يحدث عنه إيجاب الضمان ويستند لهذا لا يملك الغاصب الزوائد يملك ما ربح عليه ملكا محظورا لكونه تبعاً ولذا يجب التصديق به كذا قالوا وينقض بالمدر فانه يجب الضمان فيه ولا يدخل في ملك الغاصب وتفصيل المقام مع جوابه مذكور في شروح أصول الامام فخر الاسلام قدس الله سره (و) هذا كتبت (ملك الكافر بالاستيلاء) وهو أيضا ليس سببا بما هو استيلاء بل (بسببية زوال العصمة) عن مال المسلم لا تقطاع الولاية الشرعية الموجبة لأحراز بخلاف الباغي اذ لا ينقطع عنه الولاية الشرعية للشركة في الاسلام فاذا زال العصمة انقطع ملكه فبقي المال غير مملوك فملكه الكافر بالاستيلاء وصار كالاختطاب والاصطياد ثم هذا القدر يكفيها ههنا في الاستناد وما أثبات زوال العصمة في النص القرآني وبالسنة كما سيحكي إن شاء الله تعالى فانتظر (مسئلة * النهي يقتضي الدوام) والعموم (عند الأكثر) من أهل الأصول وأهل العربية (فهو للفور) بخلاف الأمر (وقيل كالأمر) في عدم اقتضائه الدوام بل العموم أيضا (وفي المحصول أنه المختار وفي الحاصل أنه الحق لنا استدلال العلماء) سلفا وخلفا بالنهي على تحريم الفعل مطلقا (مع اختلاف الأوقات) من غير انقطاع الى قرينة دالة على الدوام (فدل) هذا الاستدلال منهم (على أن المتبادر منه نفي الحقيقة) للفعل أو الفرد المنتشر (وهو) إنما يكون (بالانتفاء دائما) لجميع الافراد عرفا ولغة فالنهي له حقيقة (فلا يرد أنه يستعمل لكل منهما) من الدوام وغيره فلا يكون مشتركا لفظيا فيهما ولا حقيقة ولا مجازا لان الكل خلاف الأصل بل يكون للقدر المشترك بينهما وجه الدفع ظاهر فإن خلاف الأصل قد يصار اليه لدليل وههنا قد دل الدليل على تبادر أحدهما فيكون حقيقة فيه ومجازا في الآخر (لا يقال الكف لا يتأتى مع الدوام) فانه لا يتأتى حال الغفلة فلا يصلح واجبا على الدوام والألزم العصيان (لان الاقتضاء) والتكليف (مادام الشعور) وعنده يجب الكف دائما ولا فساد فيه وقدم من قبل (قالوا نهى الحائض لا يدوم) فلا يلزمه الدوام (قلنا) انه (مقيد بمدة أوقات القيد) ومرادنا من الدوام الدوام مدة العمر في المطلق ومدة القيد في المقيد فافهم

(فصل * دلالة اللفظ عندنا أربعة) وأما من عدنا فيز يد عليه (منها العبارة وهو ما ثبت) أي دلالة ثبتت وتحققت (بالنظم) بأن يدل هو بنفسه لا بواسطة معنى مفهوم كما في الدلالة ولا بواسطة تصحيح الكلام كما في الاقتضاء (ولو التزاما) أي ولو كانت التزامية (مقصودا به ولو) كان القصد (تبعا) احتراز عن الإشارة (كقوله تعالى وأحل الله البيع) وحرم الربا (الآية فالحل

العشر في جميع ما سقته السماء ولا في جميع ما سقى بنضح لأن المقصود منه الفرق بين العشر ونصف العشر لا بيان ما يجب فيه العشر حتى يتعلق بعمومه وهذا فيه نظر عندنا ولا يبعد أن يكون كل واحد مقصودا وهو إيجاب العشر في جميع ما سقته السماء وإيجاب نصفه في جميع ما سقى بنضح واللفظ عام في صيغته فلا يزول ظهوره بمجرد الوهم لكن يكفي في التخصيص أدنى دليل لكنه لو لم يرد الابهام هذا اللفظ ولم يرد دليل محض لوجب التعميم في الطرفين على مذهب من يرى صيغ العموم حجة ((مسئلة)) قال الله تعالى واعلموا أنما غنمتم من شيء فإن لله خمسة والرسول ولذي القربى فقال أبو خنيفة تعتبر الحاجة مع القرابة ثم جوز

والحرمة والتفرقة اللازمة لهما) كلها (بالعبارة) لأن الأولين مقصودان تبعوا والتفرقة مقصودة بالذات لكون الآية رد التسوية بينهم بينهما فالعبارة يعتبر فيها السوق للمعنى المفهوم في الجملة بالذات أو بالتبع صرح به صاحب الكشف ونقله عن الإمام صدر الإسلام أيضا وعزى إلى الإمام شمس الأئمة وفيه خلاف صدر الشريعة حيث شرط فيها السوق بالذات حتى حكم على الدلالة على حل البيع وحرمة الربا أنها إشارة وردبان تغيير الاصطلاح من غير فائدة في قوة الخطأ عند المحصلين (ومنها الإشارة وهي) دلالة (التزامية لا تقصد أصلا) لا بالذات ولا بالتبع ولا بد من تقييد زائد هو أن لا تكون لتصحيح الكلام ليخرج الاقتضاء (والأذهان متفاوتة في فهمها) لكونها بعلاقة للزوم وهو قد يكون جليا فدلالة جلية وقد يكون خفيا فدلالة خفية (فقد تكون نظرية) خلفاء الزوم (كقوله) تعالى (وعلى المولود له رزقهن) وكسوتهن بالمعروف (الآية) فهي لإيجاب النفقة على الآباء ولكن قد عبر سبحانه عنهم بالمولود له ونسب الولد إليهم بحرف اللام (ففيه إشارة إلى اختصاص الولد بالنسب) إذ لم يرد التملك قطعا (فينفرد بنفقته) ولا يجب شيء منها على الأم (ويستتبعه) هذا الولد (بأهلية الإمامة) الكبرى التي هي السلطنة العامة فيستحقه أن كان الأب قريبا (والكفاءة) فيصير كفوا لمن أبوه كفء له (الاحرية والرق) فإنه لا يكون حرا ومروقا بحرية الأب ورقه (بدليل) خاص بهما وغير ذلك من الأحكام المتعلقة كالعقل وغيره ثم في كون الدلالة على اختصاص الولد بالنسب إشارة نظر فإن اللام موضوع للاختصاص وقد أريد ههنا الاختصاص الخاص فالمراد بالمولود له من انتسب إليه الولد وهذا المعنى هو المقصود وإن كان القصد إليه لإيجاب النفقة عليه والدلالة عليه عبارة لا إشارة نعم الدلالة على ترتيب الأحكام المذكورة على ثبوت النسب إشارة البتة فافهم (وكقوله) تعالى (للفقراء المهاجرين) الذين أخرجوا من ديارهم وأموالهم (الآية فإنه) وإن سيق لإيجاب سهم الغنمة لهم (دل على زوال الملك عما خلفوا) لأن الفقير من لا يملك شيئا من المال ففي التعبير عنهم بالفقير إشارة إلى زوال الملك والأصاروا أغنياء (لا يقال) لفظ الفقير (استعارة لاضافة أموال إليهم) فيكونون ملائكة الأموال فلا يكونون فقراء بل استعير لمن انقطع طمعه عن الانتفاع بالمال (لأن الاضافة) الدالة على الملك (حين الإخراج) من الديار والأموال (لاتنافى الفقر الآن) فلا تصلح الاضافة قرينة على ثبوت الاستعارة فيترك الفقير على الحقيقة (و) قال (في التحرير والوجه أنه) أي زوال الملك بل الدلالة عليه (اقتضاء لان صحة اطلاق الفقر بعد ثبوت ملك) الفقير (الأموال متوقفة على الزوال) فيكون الزوال لازما متقدما والدلالة عليه اقتضاء (أقول) اطلاق الفقراء وإن توقف على زوال الملك لكن (لا يتوقف على الزوال بالاستيلاء فيكون الاستيلاء منيلا) عن ملك المؤمنين (موجباً للملك) لهم أي للمستولين الكفار (ثابت بالإشارة كما يشير إليه) قوله تعالى (أخرجوا من ديارهم وأموالهم) لأن التعليق بالمشتق يوجب عليه المبداء فالإخراج سبب الفقر (فتدبر) وهذا غير وافي فإن كون الاستيلاء منيلا وموجبا حكم ونفس زوال الملك حكم آخر وصاحب التحرير إنما حكم على الثاني بكونه اقتضاء دون الأول فتدبر فالأولى في الجواب ما قاله مطلع الاسرار الإلهية قدس سره إن توقف الإطلاق على أمر لا يوجب كونه اقتضاء والا لزم أن يكون جميع الوازم اقتضاء لتوقف الإطلاق عليها البتة بل الاقتضاء الدلالة على أمر يتوقف عليه صحة المعنى المفهوم وليس ههنا كذلك فإن زوال الملك والفقر معان من غير توقف لأحدهما على الآخر فلم تكن الإشارة هذا وبعد في الكلام كلام فإنه يدل الفقير مطابقة على من لا يملك شيئا فيكون المهاجر بن رضوان الله تعالى عليهم غير مالكي ما خلفوا مقصود في الجملة وإن لم يكن مقصودا بالذات فهو عبارة نعم الدلالة على كون الاستيلاء منيلا وموجبا غير مقصود إشارة فافهم (وكقوله) تعالى (أحل لكم ليلة الصيام) الرقت إلى نسائكم هن لباس لكم وأنتم لباس لهن علم الله أنكم كنتم تختانون أنفسكم فتاب عليكم وعفا عنكم فالآن باشروهن وابتنعوا ما كتب الله لكم وكلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الأبيض من الخيط الأسود من الفجر ثم أتموا

حرمان ذوى القربى فقال أصحاب الشافعي رحمه الله هذا تخصيص باطل لا يحتمله اللفظ لانه أضاف المال اليهم بلام التملك وعرف كل جهة بصفة وعرف هذه الجهة في الاستحقاق بالقرابة وأبو حنيفة ألغى القرابة المذكورة واعتبر الحاجة المتروكة وهو مناقضة للفظ لا تأويل وهذا عندنا في مجال الاجتهاد وليس فيه إلا تخصيص عموم لفظ ذوى القربى بالمحتاجين منهم كما فعله الشافعي على أحد القولين في اعتبار الحاجة مع اليتيم في سياق هذه الآية فان قيل لفظ اليتيم ينشأ عن الحاجة قيل فلم لا يحمل عليه قوله لا تنكح اليتيمة حتى تستأمر فان قيل قرينة اعطاء المال هي التي تنبه على اعتبار الحاجة مع اليتيم فله هو أن

الصيام الى الليل (دل) هذا القول (على جواز الاصبح جنباً) للصائم لا كما يقوله الروافض خذلهم الله تعالى من أصبح جنباً فقد أفطر وتقريره على ما هو المشهور أن الغاية دلت على جواز الاستمتاع بهم الى الفجر بخلاف الاستمتاع في آخر أجزاء الليل وهو يستلزم كونه جنباً في أول أجزاء الفجر وأورد عليه أن حتى غاية لا كل والشرب فيجوز أن في آخر أجزاء الليل لا الاستمتاع بالنساء وأجيب بأن حتى غاية لقوله فالآن باشر وهن الى آخر بدلالة السياق فان الآية في نفي حرمة الاستمتاع والأكل والشرب من بعد ثلث الليل فأباح الأشياء الثلاثة الى الفجر ولو سلمنا وتزلنا فالاستمتاع مثل الأكل والشرب فإذا جاز الى آخر الليل جاز أيضاً ففهمه الموافق لكن على هذا كونه من باب الإشارة غير ظاهر وسلك المصنف مسلكاً آخر هو أن قوله تعالى أحل لكم ليلة الصيام الرفث الى نسائكم دل بعبارته على حل الاستمتاع بهم في الليل كله فإلزم الاصبح جنباً (فانه لازم من استغراق الليل بالرفث قطعاً) وعلى هذا الاشائية لا يراد عليه أصلاً (قيل اللازم) من الآية (جواز الوقاع في جزء منه لا في جميعه) فان ليلة الرفث مطلقة (أقول قد مر أن تقدير في الاستيعاب) فدل الآية على استغراق حل الرفث بالليل (على أنه نسخ للخطر المتعلق بالجميع) كما روى أبو داود والبيهقي عن ابن عباس في يأياها الذين آمنوا كتب عليكم الصيام كما كتب على الذين من قبلكم قال فكان الناس على عهد رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم إذا صلوا العتمة حرم عليهم الطعام والشراب والنساء وصاموا الى القابلة فاختران رجل نفسه فجامع امرأته وقد صلى العشاء ولم يفطر فأراد الله أن يجعل ذلك يسراً لمن بقي ورخصة ومنفعة فقال علم الله أنكم كنتم تختانون أنفسكم الآية فرخص لهم ويسر وفي رواية البخاري وأبي داود والترمذي عن البراء بن عازب قال قال أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم إذا كان الرجل صائماً ففطره فنام قبل أن يفطر لم يأكل ليلته ولا يومه حتى يمسي وأن قيس بن صرمة الانصاري كان صائماً وكان يومه ذلك يعمل في أرضه فلما حضر الافطار أتى امرأته فقال هل عندك طعام قالت لا ولكن أنطلق فأطلب لك فغلبته عينه فنام وجاءته امرأته فلما رأتها نائماً قالت خيبة لك أمنت فلما انتصف النهار غشي عليه فذكر ذلك للنبي صلى الله عليه وسلم فنزلت هذه الآية أحل لكم ليلة الصيام الرفث الى قوله من الفجر ففطره جوابها فمرحاشداً وفي الروايتين نحو من التعارض ولفظ الآية يؤيد الأولى وعلى كل تقدير فالآية ناسخة للتحريم المستغرق جميع الليلة (فيجوز) في جميع الليل (كما كان) محرم فيها لان ارتفاع الخطر يلزمه الاباحة الى أن يقوم الدليل على التحريم وليس فافهم ثم لو تزلنا وسلمنا أن ليلة الصيام مطلقة لم يضرنا فانه حينئذ يدل على جواز المس في كل جزء من أجزاء الليل ومنه الأخير فلزم جواز اصباح الصائم جنباً فافهم واعلم أن جواز اصباح الصائم جنباً ثابت بدلائل لا شبهة فيه منها ما أخرج الشيخان ومالك وابن أبي شيبة عن أم المؤمنين عائشة الصديقة رضي الله عنها قالت قد كان رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم يدركه الفجر في رمضان وهو جنب من أهله ثم يغتسل ويصوم ومنها ما أخرج مالك وابن أبي شيبة والشيخان وأبو داود والترمذي والنسائي عن أم المؤمنين أم سلمة رضي الله عنها أنها سئلت عن الرجل يصبح جنباً ويصوم فقالت كان رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم يصبح جنباً من جماع غير احتلام في رمضان ثم يصوم ومنها ما أخرج مالك والشافعي ومسلم وأبو داود والنسائي عن أم المؤمنين عائشة الصديقة أن رجلاً قال يا رسول الله اني أصبح جنباً وأنا أريد الصيام فقال النبي صلى الله عليه وسلم وأنا أصبح جنباً وأنا أريد الصيام فأغتسل وأصوم ذلك اليوم فقال الرجل انك لست مثلاً قد غفر الله لك ما تقدم من ذنبك وما تأخر فغضب وقال اني لأرجو أن أكون أخشاكم لله وأعلمكم بما أتبع (ومنها الدلالة والفحوى وهو ثبوت حكم المنطوق للسكوت) بل الدلالة على هذا الثبوت (لفهم المناط) الحكم (لغة) بأن يفهم كل من يعرف اللغة على ما صرح به صاحب الكشف وصدر الشريعة واعترض صاحب التلويح بأن أكثر الدلالات مما لم يتفطن لها بعض من لهم اليد الطولى في معرفة اللغة كالامام الشافعي لم يفهم وجوب الكفارة بالأكل ومنشأ هذا الايراد عدم التدبر في الكلام

يقول واقترا ن ذوى القربى باليتامى والمساكين قرينة أيضا وانما دعا الى ذكر القرابة كونهم محرومين عن الزكاة حتى يعلم أنهم ليسوا محرومين عن هذا المال وهذا تخصيص لودل عليه دليل فلا بد من قبوله فليس ينبوعه اللفظ نبوة حديث النكاح بل ادلى عن المكاتبه (مسئلة) قوله عليه السلام لا صيام لمن لم يبيت الصيام من الليل جملة أبو حنيفة على القضاء والنذر فقال أصحابه أقوله لا صيام نفي عام لا يسبق منه الى الفهم الا الصوم الاصلى الشرعى وهو الفرض والتطوع ثم التطوع غير مراد فلا يبقى الا الفرض الذى هو ركن الدين وهو صوم رمضان وأما القضاء والنذر فيجب بأسباب عارضة ولا يتذكر بذكر الصوم مطلقا ولا يخطر بالبال بل يجرى مجرى النواذر كالمكاتبه فى مسئلة النكاح وهذا فيه نظر اذ ليس ندور القضاء والنذر

فانه لم يدع ان فهم حكم المسكوت لكل بل ان فهم المناط وانما يختلف فى حكم المسكوت لحقائه تحقق هذا المناط المفهوم لغة فيه وفى المثال المضروب يفهم كل من يعرف اللغة أن مناط سؤال الاعرابى وجوابه عليه عليه وآله وأصحابه الصلاة والسلام هو الجناية الكاملة على الصوم لانفس القرينة مع الأهل فرغم الشافعى أن الجناية الكاملة هي الافطار بالوقاع فقط لا غير وعندنا مطلق الافطار فافهم (كقوله) تعالى (ولا تقل لهما أف فان اللفظ لتحريم التأنيف) عبارة (ويفهم منه تحريم الضرب) لأجل أن مناط النهى عنه هو الايذاء وهذا مفهوم لغة فكان هذا من بابا عنه ومن جرثباته الضرب فيكون منها أيضا (ولا يجب) فى الدلالة (أولوية المسكوت) فى تحقق المناط فيه (كما نقل عن الشافعى) فاننا علم قطعاً أنه ربما يفهم الحكم فى المسكوت مع عدم الأولوية لفهم المناط لغة واهدار هذا النحو من الدلالة غير لائق اللهم الا ان تجد اصطلاح كما أشار اليه بقوله (وقيل انه تنبيه بالأدنى) فى المناط (على الأعلى) فيه حينئذ خرج ما فيه المساواة لكن لا بد من اعتبار قسم آخر سوى الأربعة كما قيل الأول فحوى الخطاب وما يفهم بالمساواة لحن الخطاب والمشهور عندهم انهم امراد فان (ولهذا) أى ولانه لا يجب الأولوية فى المسكوت (أثبتنا الكفارة بعد الأكل) أى بالأكل فى نهار شهر رمضان عمداً (كالمجامع) الذى ورد فيه ايجاب الكفارة (لتبادر أن مناطها التفويت) للصوم فانه سأل الاعرابى وقال هلكت وأهلك وأقعت أهلى فى نهار رمضان فرتب عليه عليه وعلى آله وأصحابه الصلاة والسلام الكسارة وظاهر أنه انما سأل لكونه جانياً على الصوم جناية كاملة وهذه الجناية لا تدخل فيها لكون الموطوعة أهلاً أو وطنها حللاً أى غير زنا وانما الجناية فيه للتفويت لا غير وهذا ظاهر جداً وهو فى الجماع والأكل سواء والجناية بهما على الصوم كاملة فافهم ومن العجب ما حكى عن الشافعى فى قول انها لا تجب على المرأة مع أن الجناية من كل منهما كاملة وما قيل فى توجيهه ان ليس من المرأة فعل وانما هي محل لفعل الرجل فأوهن من بيت العنكبوت لان تمكينها للوطء فعل قطعاً فافهم (وقد تكون) الدلالة (ظنية) اذا كان المناط منظوناً أو وجوده فى المسكوت (وذلك كايجاب الشافعى الكفارة فى) القتل (العمد واليمين الغموس بنص الخطا) الموجب للكفارة فيه (و) بنص (غير الغموس) وهى المنعقدة لفهمه أن المناط الزجر والعمد والغموس أولى به من الخطا والمنعقدة (مع احتمال أن لا يكون المناط منه الزجر بل التلافي) لما صدر به التساهل وعدم التثبت حتى أدى الى اهلال النفس المحترمة ولما صدر من انتهالك ما أكد به باسم الله تعالى فلا يلزم فى العمد والغموس لانهما كبيرتان محضتان ولا يلزم من محوشى ذنباً محشوه ما هو أعلى منه كيف نفس الخطا لا ذنب فيه وكذا فى الحلف على شئ يريد فعله وانما يسرى ذنب عدم التثبت وخلف الوعد المؤكد وبما قررنا اندفع أن الخطا لا ذنب فيه فلا يحتاج الى التلافي والزجر على هذا ثم نقول بل الظاهر أن الكفارة موضوعة للتلافي لانها ستارة كاسمها والمناسب للزجر ما يجرى عليه من الامام جبراً حتى ينزجر لا ما يكون فى اختياره ان شاء أتى به والا لا ومن البين أن من ارتكب القتل العمد والغموس كيف ينزجر بوجوب شئ لو تركه عصي فلا وجه فيه ما لا نزاعاً فافهم وقد يقال الكفارة فى الغموس عند الشافعى بالعبارة فان المراد بقوله تعالى بما عقدتم اليمين العقد باليمين وهذا عام للغموس والمنعقدة كليهما وسيجىء ان شاء الله تعالى ما يكتفى لهذا المقام فانظر (ولما جاز خفاؤها جاز الاختلاف فيها) (١) لكن لا يكون فهم المناط مختلفاً أيضاً (فقرع أبو يوسف ومحمد كالأئمة الثلاثة وجوب الحد بالواطئة) مع غير الزوجة والأمة وأما معهما فلا حد فيه عندهما أيضاً (على دلالة نص وجوبه بالزنا لان المناط سفح الماء فى محل محرم مشتهى والحرمة) فى محل اللواط (قوية) فوق محل الزنا لانه يمكن أن يحل بالنكاح دون محلهما وسفح الماء فيها فوقه فى الزنا فهى مثل الزنا فى ايجاب الحد (وأبو حنيفة جعل المناط) لا يوجب الحد فى الزنا (اهلال نفس معنى) فانه فى الزنا يكون الولد غير ثابت النسب فهو هالك (وقوة)

(١) قوله لكن لا يكون فهم الخ كذا فى النسخ ولعل الأولى لكون فهم الخ كما يدل عليه الكلام بعد تأمل كتبه مصححه

كندور المكاتبه وان كان الفرض أسبق منه الى الفهم فمحتاج مثل هذا التخصيص الى دليل قوى فليس يظهر بطلانه كظهور بطلان التخصيص بالمكاتبه وعند هذا يعلم أن اخراج النادر قريب والقصر على النادر متنع وبينهم مدرجات متفاوتة في القرب والبعد لا تدخل تحت الحصر ولكل مسئله ذوق ويجب أن تفرد بنص خاص ويليق ذلك بالفروع ولم نذكر هذا القدر لوقوع الأئس بجنس التصرف فيه والله أعلم * هذا تمام النظر في الجمل والمبين والظاهر والمؤول وهو نظر يتعلق بالالفاظ كلها والقسمان الباقيان نظرا خص فانه نظري الامر والتهى خاصة وفي العموم والخصوص خاصة فلذلك قدمنا النظر في الاعم على النظر في الاخص

الحرمة يعارضها كمال الشهوة) فان الشهوة في الزنا من الطرفين بخلافها في اللواطه وأيضاً ينقر الطبع السليم عنها لما فيها من الاستعداد فيكون قضاء شهوة في غير محل مشتهى من وجه فهذا يرجع الى منع وجود المناط فيها أو الى كون المناط المذكور مناطاً قاتلاً وقد سمعت من مطلع الاسرار الالهية حين اشتغالي بقراءة التلويح عليه قدس سره أن قوله تعالى والذان يأتياها منكم فاذوهما فان تابا وأصلحافاً عرضوا عنهما ان الله كان تواباً رحيماً أريد به اللواطه ويؤيده ذلك حكم الزنا في الآية السابقة عليه ويشهد عليه صيغة اللذان ومنكم وحكي هذا أيضاً عن مجاهد فعلى هذا يظهر بعبارة هذه الآية أن لا حدم مقدراً فيها بل فيها الإيذاء تعزيراً وتأديباً وهو يختلف بحال الفاعل ومن ادعى وجوب الحد فيه فعليه بيان انتساخه ودونه خوط القتاد والدلالة لا تصلح ناسخة للعبارة خصوصاً مثل هذه الدلالة المظنونة الضعيفة فافهم ثم اعلم أن ادعاء الدلالة في نص الزنا وكفارة القتل والغموس صعب فان فهم المناط لغة هناك ممنوع بل لا يخطر بالبال هذا المناط المذكور الا بد نظراً دق فيجوز العقل تجويزاً ضعيفاً وفي القياس ربما يكون المناط فيه أظهر من هذا فتدبر (وكذا قولهما بإيجاب القتل بالمثل) قصاصاً بدلالة نص ورد فيه بالحد وهو قوله عليه وعلى آله الصلاة والسلام لا قود الا بالسيف (لان المناط) للقصاص (الضرب بما لا يطيقه البدن) الانساني عادة فانه موجب للوت والضرب به قصداً آية العمدية فهو والمحدد سواء (وقال أبو حنيفة) رحمه الله ليس المناط ما ذكر (بل الجرح الناقض للنية ظاهر أو باطنا) والمثقل وان كان ناقضاً باطناً لكنه غير ناقض ظاهراً هذا ثم انهما لا يحتاجان في اثبات القصاص فيه الى هذه الدلالة بل النصوص بالعبارة تدل على وجوب القصاص فيه نحو قوله تعالى الحر بالحر والنفس بالنفس وغير ذلك نعم خص منه ما فيه شبهة الخطأ وهي انما تكون بالآلة يطبقه البدن في العادة ولا تنفض الى القتل غالباً وسمعت من مطلع الاسرار الالهية أن الفتوى على قولهما وأما هذه الدلالة ففيه أن الحديث المذكور يحتمل أن يراد به لا يقام القصاص الا بالسيف فليس من الباب في شيء ولا تقوم حجة مع احتمال فافهم (مسئلة * جمهور الحنفية والشافعية على أنه) أي الفجوى (ليس بقياس وقيل) هو (قياس جلي واختاره الامام الرازي) من الشافعية وبعض منا أيضاً قيل فائدة الخلاف أن الحدود تثبت به عند من قال انه ليس قياساً بخلاف من قال انه قياس قال صاحب الكشف قد سمعت بعض شيوخي الذي كان من الثقات انه لم يختلف في ثبوت الحدود به وانما الخلاف في ثبوت الحد وبالقياس الخفي (لنا أولاً أنه) أي الفجوى (بديهي وله) ذات ثبت به الحدود ولا شيء من القياس كذلك) أي بديهياً مثبتاً للحدود (وفيه ما فيه) لان الكبرى ممنوعة لان المخالف يدعى كونه قياساً جلياً ويعترف بكونه مثبتاً للحدود هذا ولذا أن تمنع الصغرى كيف وور بما تكون بعض الدلالات أخفى من القياس الا أن يحزر الدليل هكذا الفجوى فهم المناط فيه بديهي للعارف باللغة وان كان الحكم في المسكوت نظرياً لبقاء المناط فيه والقياس ليس كذلك والحق أن الذي يدعى فيه كونه دلالة مع نظرية فهم المناط ليس دلالة حقيقة بل قياسات ولذا لم يعمل به مشايخنا فافهم (و) لنا (ثانياً القطع بالافادة) أي بافادة الفجوى الحكم (قبل شرع القياس) ولذا كان يفهم عند من لا يتدين من النهي عن التأفيف النهي عن الضرب (فلا يكون قياساً شرعياً) لانه بعد الشرع (وفيه أن الاستدلال بالقياس لا يتوقف على الشرع) فيجوز كونه قياساً مفيداً قبل الشرع (ولهذا أثبتته الحكماء) وسموه تمثيلاً مع أنهم غير متشريعين بشريعة (نعم اعتباره) أي القياس (شرعاً) انما يكون (بالشرع وذلك في غير الجلي) وأما الجلي فاعتباره في الشرع لا يتوقف على الشرع أيضاً (و) لنا (ثالثاً الاصل في القياس لا يكون مندرجاً في الفرع) بحيث يسرى حكمه اليه (اجماعاً ووهنا قد يكون مثل لا تعطه ذرة) فانه يدل على أن لا يعطيه أكثر منه مع أن الذرة جزء منه وداخل فيه فلا يكون قياساً لان اختلاف اللوازم يستلزم اختلاف الملزومات

﴿ القسم الثالث في الامر والنهي ﴾

فنبدا بالامر فنقول أولا في حده وحقيقته وثانيا في صيغته وثالثا في مقتضاه من الفور والتراخي أو الوجوب أو الندب وفي التكرار والاتحاد واثباته

﴿ النظر الاول في حده وحقيقته ﴾ وهو قسم من أقسام الكلام اذ ينقسم الى امر ونهي وخبر واستخبار فالامر أحد أقسامه وحد الامر أنه القول المقتضى طاعة المأمور بفعل المأمور به والنهي هو القول المقتضى ترك الفعل وقيل في حد الامر انه طلب الفعل واقتضائه على غير وجه المسئلة ومن هو دون الامر في الدرجة احتراز عن قوله اللهم اغفر لي وعن سؤال العبد من سيده والولد من والده ولا حاجة الى هذا الاحتراز بل يتصور من العبد والولد أمر السيد والوالد وان لم تجب عليهما الطاعة فليس من ضرورة كل أمر أن يكون واجب الطاعة بل الطاعة لا تجب الا لله تعالى والعرب قد تقول فلان

(وفي المقدمة الاولى مناقشة) بأن وجوب عدم اندراج الاصل في الفرع ممنوع وانما الممتنع الاندراج الذي يوجب القرينة وليس الذرة فردا من المال الكثير (كذا في شرح المختصر) لكن هذا المنع انما يتوجه لو منع ثبوت الاجماع فانه بعد ثبوته لا يقبل المجمع عليه المنع أصلا فان قلت لا يصح منع ثبوت الاجماع فان النقلة ثقات قلت ما نقلوه انما هو عدم الاندراج اندراج الجزئي تحت الكلّي بحيث يكون الفرع متناولا لايامه لعمومه (أقول) ليس المناقشة في المقدمة الاولى فقط (بل في المقدمة الثانية) أيضا من أن الاصل ههنا داخل في الفرع (لان الأصل هو الاقل بشرط لا) أي بشرط عدم الزيادة عليه وهو ليس جزأ من الأجزاء الاقل لا بشرط الزيادة (فتدبر) وأجاب عنه في التلويح بان هذا الذي عبر عنه بكونه بشرط لا وان لم يكن داخل فيه حقيقة لكنه داخل لا بشرط الزيادة وهذا ممتنع في القياس بالاجماع وبالجملة ان دخول الأصل في الفرع في بادئ الرأي ممتنع في القياس اجماعا بخلاف الدلالة فافهم الامام الرازي وأتباعه (قالوا لولا المعنى الموجب وجوده) أي وجود حكم الأصل (في الفرع لما حكم) فيه فثبت الحكم فيه لأجل المعنى الموجب وهو القياس (أقول) في الجواب (ملاحظة المعنى الموجب) لثبوت الحكم (لا يوجب النظرية حتى يكون قياسا كما في القضايا التي قياساتها معها) فانها ضرورية مع أن القياس الموجب للحكم موجود هناك وهذا غير واف اذ النظرية غير لازمة للقياس كيف وهو يقول انه قياس جلي فافهم (وأجيب في المختصر أن المعنى شرط لتناوله) أي تناول الكلام لحكم المسكوت (لغة) فان اللغة قد وضعت التركيب لتناول الحكم لما يوجد فيه المناط فلاحظ المناط انما هي ليعلم تناول الكلام (لانه مثبت للحكم) حتى يكون قياسا وتفصيله أن القياس يظهر الحكم في الفرع لوجود ما يقتضيه فيه لا لان الكلام دال عليه لغة وعرفا وأما دلالة النص فعند الجاهل دلالة لغوية للركب والمناط شرط لتناول الحكم وهو بمنزلة العنوان ومن ظنها قياسا زعم أن دلالة له عليه لغة ولا عرفا وانما يلزم الحكم بوجود العلة غاية ما في الباب أن التعليل ووجود العلة ضروريان فصارت قياسا جليا فقد ظهر أن النزاع معنوي تظهر فائدته في بعض الأحكام واذا عرفت هذا فنقول المعنى الموجب لا يوجب الحكم في الفرع أصلا وانما يلاحظ لكونه بمنزلة العنوان فلا يثبت مدعا كما اذا ثبت أن الحكم هناك لأجل هذا المعنى ودونه شرط القياس وهو ممنوع وبهذا القدر تم الجواب لكن لزيادة التوضيح قال (ومن ثم) أي من أجل أن المعنى ليس مثبتا للحكم بل شرط لتناول اللغوي (قال به النافي للقياس) كداود الظاهري وغيره وعلى ما قررنا لا يتوجه اليه قوله (وقد يقال ان) القياس (الجلي لم ينكر) فقبول المنكر له الدلالة لا يلزم منه أنها غير القياس وأما عدم توجه فلانه لا يز يدعى الكلام على السند فافهم (ومنها الاقتضاء وهو دلالة المنطوق على ما يتوقف صحته عليه) وهي في الاخبار تكون بالصدق (عقلا أو شرعا) واحتراز بقوله دلالة المنطوق عن المقدر فان اللفظ المقدر هناك دال لا المنطوق المقتضى (فيعتبر) هذا المعنى المدلول (مقدما تصححا للمقتضى) من الكلام لا بان يقدر في نظم الكلام بل يفهم المعنى فقط لهذه الضرورة (وهذا معنى قولهم اللازم المتقدم اقتضاء بخلاف المتأخر) فالمراد بالمتقدم ما يعتبر متقدما لتصحيح الكلام وهذا اصطلاح مغاير لما مر في فصل العام فان ما سر كان متناولا للمقدر في نظم الكلام (ويقدر) أي يعتبر (بقدره) أي ما تقتضيه الصحة (لأنه ملحوظ ضرورة) فيتقدر بقدرها (فيسقط) منه اذا كان عقدا

أمر أباه والعبد أمر سيده ومن يعلم أن طلب الطاعة لا يحسن منه فيرون ذلك أمرا وان لم يستحسنوه وكذلك قوله اغفر لي فلا يستحيل أن يقوم بذاته اقتضاء الطاعة من الله تعالى أو من غيره فيكون أمرا ويكون عاصيا بأمره فان قيل قولكم الامر هو القول المقتضى طاعة المأمور أردتم به القول باللسان أو كلام النفس قلنا الناس فيه فريقان الفريق الاول هم المشتبهون لكلام النفس وهو لا يريدون بالقول ما يقوم بالنفس من اقتضاء الطاعة وهو الذي يكون النطق عبارة عنه ولا يلا عليه وهو قائم بالنفس وهو أمر بذاته وجنسه ويتعلق بالمأمور به وهو كالقدرة فاما القدرة لذاتها وتتعلق بتعلقها ولا يختلف في الشاهد والغائب في نوعه وحده وينقسم الى قديم ومحدث كالقدرة ويدل عليه تارة بالاشارة والرمز والفعل وتارة بالالفاظ فان سميت الاشارة المعرفة أمر افجاز لانه دليل على الامر لا أنه نفس الامر وأما الالفاظ فمثل قوله أمرتك فاقضى طاعته وهو ينقسم الى ايجاب ونذب ويدل على معنى النذب بقوله نذبتك ورغبته فافعل فانه خير لك وعلى معنى الوجوب بقوله أوجب عليك

(ما يحتمل السقوط) شرعا من الأركان والشرائط فان الضرورة تسقط اياه ولا يسقط ما لا يحتمل السقوط (ومن ثمة استغنى البيع عن القبول) مع كونه ركنا فيه فيما اذا قال لسيد عبد أعتق عبدك عني بألف فقال أعتقت عنك فهذا الأمر لا يصح الا اذا وقع البيع فاعتبر تصحيح الأمر ولا حاجة فيه الى القبول لانه يسقط في التعاطي لوجود المراضاة ويقع العتق عن الأمر ويكون الولاء له ويتأدى به الكفارة ان نوى وعلى ذمته الألف الثمن وفي هذا كله خلاف الشافعي رحمه الله تعالى وزفر (دون الهبة عن القبض) أي لا تستغنى الهبة عن القبض لانه لا يحتمل السقوط أصلا فلو قال أعتق عبدك عني ولم يقل بألف لا يصح هذا بان يتقدم هبة ولا يمكن اعتبارها للتصحيح لانه لم يوجد القبض فيلغو الأمر وان أعتق لا يقع عن الأمر الا عند أبي يوسف رحمه الله تعالى فانه يقول الهبة الاقتضائية تسقط عنه القبض وهذا تخصيص لنص اشتراط القبض من غير دليل مخصص فافهم (ولا يعم) هذا المقتضى (ولا يخص لانه زيادة أو نقصان) أي لان العموم زيادة والخصوص نقصان لم يرد من العموم والخصوص انه لا يقبل الاستغراق والتناول وعدمه لا ينكر ما قل كيف لو كان الضرورة الى اعتبار معنى مستغرق تعين البتة بل يرد بالعموم عموم يترتب عليه أحكامه من التخصيص والاستثناء فلا يمكن ههنا أن يقال ان الكلام كان ظاهرا في العموم لكن خص منه البعض فان المقتضى ليس ملحوظا للتكلم وانما يعتبر له صحيح مراده في تقدير ضرورة التصحيح ان كان التصحيح باعتبار معنى مستغرق نحو لا آكل خبزاتين والا لا كما في المثال المتقدم ولا يصح اعتبار العام أولا ثم التخصيص لانه ان كان المتوقف عليه أمرا عاما فالخصيص افساد للكلام وان كان أمرا خاصا فاعتبار العام من غير ضرورة وهذا بخلاف الاشارة فالمعنى هناك مدلول للكلام وهو ظاهر فيه فيحتمل أن يخص ويصرف عن الظاهر بمخصص فقد وضع ما عليه الامام فخر الاسلام أن المقتضى لا عموم له والاشارة لها عموم لا كما زعم بعض مشايخنا الكرام أن لا عموم للاشارة أيضا فتأمل فيه (وعند جمهور الحنفية المحذوف نحو واسأل القرية ليس منه) فان المحذوف لفظ أراد المتكلم يدل على معناه باحدى الدلالات الأربع والمقتضى معنى يفهم ضرورة تصحيح الكلام لا بتوسط اللفظ هذا هو الفرق العام ثم لما كان بعض الصور التي اشبهت على الخصم بالمقتضى مع كونها من المحذوف نحو واسأل القرية والأعمال بالنيات ورفع الله عن أمي الخطأ والنسيان فرقا فارقا آخر مختصا بتلك الصور أورده المصنف بقوله (والفرق أن في المحذوف) الذي يزعمونه مقتضى (ينتقل حكم المذكور) من الاعراب (بعد الاعتبار اليه) فانه لو قيل اسأل أهل القرية يصير القرية مضافا اليه وكذا الوكيل ثواب الاعمال يصير الاعمال مضافا اليه (بخلاف المقتضى) فانه بعد الذكر لا يتغير حكم الاعراب ثم انهم ما أرادوا بهذا الفرق أنه فرق بين جميع صور المحذوف وصور الاقتضاء بل في بعض الصور المختلف فيها فلا يتوجه ما في التلويح ان من المحذوف ما لا يتغير بذكره الكلام نحو واذا استسقى موسى لقومه فقلنا اضرب بعصاك الحجر فانفجرت منه اثنتا عشرة عينا أي فضرب بعصاه الحجر فانفجرت (ثم من هذه الاقسام يترجح عند التعارض ما هو أقدم وضعاً) فتقدم العبارة على الاشارة ليكون الأولى مسوقا لها دون الثانية وتقدم الاشارة على الدلالة لكونها ثابتة بنفس النظم ومعناه وأما الدلالة فهي ثابتة بمعنى النظم فقط فتعارض المعنيان فيتناسقان وبقى النظم سالما فيعمل به كذا في الكشف والدلالة راجحة على الاقتضاء لان الاقتضاء ضروري فلا يثبت في غير موضع الضرورة وليس من جلته ما اذا عارض الدلالة فافهم (لكن قوتها فوق القياس) حتى تقدم عليه لان هذه الدلالات لغوية بخلاف القياس

أو فرضت أو حتمت فافعل فإن تركت فانت معاقب وما يجري مجراه وهذه الالفاظ الدالة على معنى الامر تسمى أمرا وكان الاسم مشترك بين المعنى القائم بالنفس وبين اللفظ الدال فيكون حقيقة فهمما أو يكون حقيقة في المعنى القائم بالنفس وقوله افعل يسمى أمرا مجازا كما تسمى الإشارة المعروفة مرارا ومثل هذا الخلاف جار في اسم الكلام انه مشترك بين ما في النفس وبين اللفظ أو هو مجاز في اللفظ الفریق الثاني هم المنكر ونالكلام النفس وهؤلاء انقسموا الى ثلاثة أصناف وتحرزوا على ثلاث مراتب ((الحزب الاول)) قالوا معنى الامر الاحرف وصوت وهو مثل قوله افعل أو ما يفيد معناه واليه ذهب البلخي من المعتزلة وزعم أن قوله افعل أمر لذاته وجنسه وأنه لا يتصور أن لا يكون أمرا فقل له هذه الصيغة قد تصدر للتهديد كقوله اعملوا ما شئتم وقد تصدر للإباحة كقوله وإذا حلتم فاصطادوا فقال ذلك جنس آخر لمن هذا الجنس وهو منكرة للحس فلما استشعر ضعف هذه المجاهدة اعترف ((الحزب الثاني)) وفيهم جماعة من الفقهاء يقولون ان قوله افعل ليس أمرا مجردا

(كذا قالوا وفيه ما فيه) لأن رجحان ما لا يقصد أصلا كما في الإشارة على ما يقصد كما في الدلالة أو ما كان ضروريا كما في الاقتضاء محل تأمل كذا في الحاشية وما قالوا ان المعنيين تعارضوا بقي النظم سالما ممنوع بل المعنى المقصود لا يعارضه شيء فيض محل عنده غيره فلم يتساقط ولم يبق النظم سالما ثم اعترض بان القياس ربما يكون قويا عن بعض الدلالات والعبارات أما العبارة فسالما العام المخصوص وأما مساوفا فظاهر أنها ربما تكون ظنية والقياس يقوى الظن فيه ولعلمهم أرادوا أن الدلالات المذكورة بما هي دلالات ولم يعرض له شيء من الخارج فيورث الظنية متقدمة على القياس كما يقال العام والخاص قطعان أعني ان العموم والخصوص لا يوجبان الظنية وان كان المعنى الخارج بوجبه فتدبر (وأما الشافعية فقسموا الدلالة الى منطوق وهو ما دل اللفظ على ثبوت حكم المذكور) مطابقة أو تضمننا أو التزاما (والى مفهوم بخلافه) أى الدلالة على ما ليس بمذكور بل مسكوت فالمنطوق والمفهوم قسم الدلالة وما في ما دل اللفظ مصدرية وقيل المنطوق والمفهوم من أقسام المدلول وأقسام الدلالة الدلالة على المنطوق وعلى المفهوم (والمنطوق صريح وهو ما دل مطابقة أو تضمننا وغير صريح بخلافه) أى ما لا يدل مطابقة ولا تضمننا (فيدل بالالتزام) وعلى هذا فالالتزام من المنطوق وبعض الشافعية ومنهم صاحب المنهاج أدرجوه في المفهوم (وينقسم) غير الصريح (الى مقصود من المتكلم) دلالة (وذلك) أى المقصود بالاستقراء اما أن يتوقف عليه الصدق نحو رفع عن أمي الخطأ والنسيان فإنه لا يصدق الا اذا قدر شيء نحو أثم الخطأ والنسيان وغيره كما تقدم (أو) يتوقف عليه (الجمعة عقلا نحو أسأل القرية) فان القرية لا تسئل فلا بد من التقدير نحو أسأل أهل القرية (أو) يتوقف عليه صحة (شرعا نحو أعتق عبدا) عنى بكذا فان الامر باعتاق ملك الغير عن نفسه لا يصح الا اذا تقدم بيع (ويسمى دلالة اقتضاء) وهذا الكلام دل على أن المحذوف داخل في المنطوق الغير الصريح عندهم وفيه نظر ظاهر أما أولا فلان الكلام ههنا لا يدل على معنى المحذوف بل هنالك لفظ مقدر في نظم الكلام يدل باحدى الدلالات فكيف يكون غير صريح بل ان نسب الى الكلام الملفوظ فلا دلالة عليه وان نسب الى اللفظ المقدر فهو دال بالمطابقة فلا يكون غير صريح فان الالهل يدل على معناه مطابقة وكذا الاثم فافهم (وأما أن يقتصرن) الكلام (بحكم لو لم يكن تعليلا كان بعيدا) عن أن يتفوه به صاحب تمييز فكيف يتفوه به من هو أفصح العرب والعجم (كقران أعتق) رقية (بقول أعرابي واقعت) في نهار رمضان والذي في الصحيحين فهل تحذر رقية تعتقها وقوله عليه وعلى آله الصلاة والسلام بعد الامر بالاعتاق ان وجد وقرانه سؤال الاعرابي يدل على أنه لولا التعليل كان بعيدا (ويسمى ايماء وتنبها) ثم في هذا الحصر نظر ظاهر فان دلالة قوله تعالى وأحل الله البيع وحرم الربا على التفرقة ليست بالمطابقة ولا بالتضمن بل بالالتزام وليس دلالة اقتضاء ولا ايماء وتنبها مع أنه مقصود والاولى أن يقال أن يتوقف أولا (و) ينقسم (الى غير مقصود ويسمى إشارة ومثلا) بقوله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم انهن ناقصات عقل ودين فقل ما نقصان دينهن فقال (تمكث شطر دهرها) أى نصف عمرها (لا تصلى فانه يدل على أن أكثر الحيض وأقل الطهر خمسة عشر) يوما فان الحديث سيق لبيان نقصان دينهن لكن فهم من عدم صلاتهن نصف العمر أن يكون زمان الحيض مثل زمان الطهر وزمان الطهر خمسة عشر يوما فزمان الحيض كذلك الا أن الحيض لما وجد أقل منه قطعا علم أنه أكثر مدته والطهر لما وجد أكثر مدته وانما اختير هكذا بالغة في بيان نقصان الدين هذا وجوابه أما أولا فان الحديث ضعيف غير صالح للعمل قال البيهقي لم نجده وقال ابن الجوزي لا يعرف وعن

صيغته ولذاته بل لصيغته وتجرده عن القرائن الصارفة له عن جهة الامر الى التهديد والاباحة وغيره وزعموا أنه لو صدر من النائم والمجنون أيضاً لم يكن أمراً القرينة وهذا يعارضه قول من قال انه لغير الامر الا اذا صرقتة قرينة الى معنى الامر لانه اذا سلم اطلاق العرب هذه الصيغة على أوجه مختلفة فحوالة البعض على الصيغة وحوالة الباقي على القرينة تحكم مجرد لا يعلم بضرورة العقل ولا ينظر ولا ينقل متواتر من أهل اللغة فيجب التوقف فيه فعند ذلك اعترف **الحزب الثالث** من محققي المعتزلة انه ليس أمر الصيغته وذاته ولا لكونه مجردا عن القرائن مع الصيغة بل يصير أمراً بثلاث ارادات ارادة المأمور به و ارادة احداث الصيغة و ارادة الدلالة بالصيغة على الامر دون الاباحة والتهديد وقال بعضهم تكفي ارادة واحدة وهي ارادة المأمور به وهذا فاسد من أوجه الاول أنه يلزم أن يكون قوله تعالى ادخلوها بسلام آمين وقوله كلا واشربوا هنياً بما أسلفتم في الايام الخالية أمر الأهل الجنة ولا يمكن تحقيق الامر الا بوعود وعيد فتكون الدار الآخرة دار تكليف ومحنة وهو خلاف الاجماع وقد

النووي أنه باطل والذي في الصحيحين عن أبي سعيد رضي الله عنه قال خرج رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم في أضحية ونظر الى المصلي فرعى النساء فقال يا معشر النساء تصدقن فاني أريتكن أكرأهل النار فقلن وبم يارسول الله قال تكثرن اللعن وتكفرن العشير ما رأيت ناقصات عقل ودين أذهب للب الرجل الحازم من احدا كن قلن وما نقصان ديننا وعقلنا يارسول الله قال أليس شهادة المرأة مثل نصف شهادة الرجل قلن بلى يارسول الله قال فذلك نقصان عقلها أليس اذا حاضت لم تصل ولم تصم قلن بلى فذلك من نقصان دينها وليس في هذا الشطر وأما تانياً فقال المصنف (وهو انما يتم لو كان الشطر بمعنى النصف) كما مر (وهو بعيد) بل باطل (لان أيام الاياس والجل والصغر) والأولى اسقاطه فان الصغر لا دخل له في نقصان الدين فلا اعتدابه (لا حيض فيها) فلا يمكن أن يكون زمان الحيض نصف العمر وان كان مدته خمسة عشر يوماً وأيضاً ان استيعاب المدة نادراً جداً فلا يصح أن يبنى عليه (بل) الشطر ههنا (يعني البعض وهو شائع) بل الشطر حقيقة في البعض قال في القاموس شطر الشيء بعضه وجزؤه وحينئذ لا وجه للاشارة لمذكورة وأما ثالثاً فلو سلم ذلك فهو معارض لصرح بقوله عليه وعلى آله وأصحابه الصلاة والسلام أقل مدة الحيض ثلاثة أيام وأكثرها عشرة أيام ولياليها رواء الدارقطني وهو بهذه الرواية وان تكلم عليه لكن حسن مروي بطرق كثيرة كافي فتح القدير والصرح بمقدم على الاشارة فافهم (والمفهوم امام مفهوم موافقة وهو دلالة النص) وقدمت (ويسمى لحن الخطاب وامام مفهوم مخالفة وهو ثبوت نقيض حكم المنطوق) نفياً كان أو اثباتاً (المسكون) بل الدلالة عليه (ويسمى دليل الخطاب وشرطه) أي شرط تحققه (عدم ما يوجب التخصيص) بالذكر (سوى نفى الحكم عن المسكوت) والموجب سواء (كظهور الأولوية أو المساواة) ادعى هذين التقديرين يكون المسكوت مساوياً للمنطوق في الحكم بالدلالة أو القياس (وخروج الكلام مخرج العادة) فان الظاهر حينئذ التكلم على حسب العادة لان نفى الحكم (وكونه جواباً للسائل) عن حال المذكور اذ حينئذ الغرض المطابقة للسؤال (وجهل المتكلم بحال ما لم يذكر) فلا يدل على النفي أصلاً للتخصيص بالذكر (الى غير ذلك من الفوائد وهو) أي مفهوم المخالفة (أقسام منها مفهوم الصفة) وهو ثبوت نقيض حكم المنطوق لما لا توجد فيه الصفة من أفراد الموصوف (قال به الشافعي وأحمد والاشعري وجماعة من العلماء ونفاها الحنفية والقاضي) أبو بكر (و) الامام (الغزالي) حجة الاسلام كلاهما من الشافعية (والمعتزلة وهو المختار ومحل النزاع الدلالة لغة) يعني أن التركيب لغة موضوع للمفهوم عند عدم فائدة أخرى عندهم خلافاً لنا وقد يعجم ويقال انه موضوع أو مستعمل استعمالاً شائعاً (لا كنكات البلغاء) فانه لا نزاع في أنه قد يقصد به البلغاء أحياناً لا أن البلغاء يقصدونه دائماً عند عدم الفائدة الأخرى حتى لا يكون الكلام الذي خلا عن نفى الحكم عما عداه ولم يظهر له فائدة أخرى بليغاً حتى يرد أن كلام الشارع في أعلى درجة من البلاغة فيلزم أن يكون المفهوم ثابتاً فيه وهو مدار الاحكام وليس لنا كثير حاجة بالكلام الغير البليغ (لنا) ولا أقول دلالة المفهوم نظرية مجهولة أبداً ولا شيء من دلالة اللغة كذلك ضرورة) فلا شيء من دلالة المفهوم بدلالة اللغة (أما) المقدمة (الأولى) فلانها) ههنا (موقوفة على عدم فائدة أخرى اتفاقاً وهو مجهول أبداً) فان الفوائد عددها غير معلوم حتى يعلم انتفاؤها (سيما في كلام الشارع) فان العقول تعجز عن الاطاحة بفوائده (ان قيل ربما يظن) عدم الفائدة فيظن بالمفهوم ولا حاجة لنا الى القطع به فاننا لا ندعي القطع بالمفهوم (قلت هذا الظن) أي ظن عدم فائدة أخرى بل ظن المفهوم (من الفوائد فيجب انتفاؤه

ركب ابن الجبائي هذا وقال ان الله يريد دخولهم الجنة وكره امتناعهم اذ يتعذربه ايصال الثواب اليهم وهذا ظلم والله سبحانه يكره الظلم فان قيل قد وجدت ارادة الصيغة واردة للمأمور به لكن لم توجد ارادة الدلالة به على الامر قلنا وهل الامر معنى وراء الصيغة حتى نراد الدلالة عليه أم لا فان كان له معنى فها هو وهل له حقيقة سوى ما يقوم بالنفس من اقتضاء الطاعة وان لم يكن سوى الصيغة فلا معنى لاعتبار هذه الارادة الثالثة الوجه الثاني انه يلزمهم أن يكون القائل لنفسه افعَل مع ارادة الفعل من نفسه أمر النفس وهو محال بالاتفاق وان الامر هو المقتضى وأمره لنفسه لا يكون مقتضيا للفعل بل المقتضى دواعيه وأغراضه ولهذا لو قال لنفسه افعَل وسكت وجدهنا ارادة الصيغة واردة للمأمور به وليس بأمر فدل أن حقيقته اقتضاء الطاعة وهو معنى قائم بالنفس من ضرورته أن يتعلق بغيره وهل يشترط أن لا يكون ذلك الغير فوقه في الرتبة فيه كلام سبق فان قيل وما الدليل على قيام معنى بالنفس سوى ارادة الفعل للمأمور به فان السيد لا يجحد من نفسه عند قوله لعبدك اسقني أو اسرج

فبقي مجهولا) بل ينتفي المفهوم من الاصل (ولك أن تقول الظن قديلا حظ قصدا) كما اذا اقتضى الحال أن يذكر المتكلم كلاما موهما للتخصيص والفصر ولم يكن مراده فلا دلالة على نفي الحكم عما عداه بل انما الغرض الايهام فقط كذا في الحاشية (وقد يلاحظ) الظن (تبعاً) بان يتكلم لفائدة حكم من غير قصد الى فائدة أخرى فيظن عدم الفائدة (والفائدة) المنفية (الاول والشرط) للمفهوم (الثاني فافهم) ولك أن تحجب عن أصل الارادته لا يمكن الظن بفقدان الفائدة فان الفوائد غير محصورة في عدد ولو ظنا حتى يعلم الانتفاء أو يظن ثم هي لكثرة ما لا يتحقق مادة ينتفي فيها الجميع بأسرها الانادرا اذ لا أقل من أن الفائدة التعبير عن المحكوم عليه بالموصوف بالصفة وجعله عنوانا له كفاي التعبير باللقب وعلى هذا يندفع ما يورد أن مقصودهم أن الكلام موضوع لنفي الحكم عن المسكوت والفوائد الاخرى صارفة عنه فاذا لم يظهر فائدة أخرى يظن به كفاي سائر الحقائق فلا يضر عدم معرفة انحصار الفوائد وذلك لان فائدة التعبير عن المحكوم عليه أو متعلقه لا يخلو عنها تركيب فوجود الصارف لازم فلا دلالة على انتفاء الحكم أصلا فتدبر (و) لنا (تأنيدا) المسكوت محلا للاستدلال بالأصل أو) تركه محلا (للاجتهاد والنظر بالقياس الى المنطوق أو الى غيره فائدة لازمة) لا يخلو الموصوف بالصفة عنها وثبوت المفهوم متوقف على عدم الفوائد بأسرها فلا يثبت المفهوم أصلا قيل مقصودهم أن المفهوم ثابت ومدلول للكلام ما لم يظهر صارف من الفوائد فاحتمال الفوائد الأخرى احتمال الصوارف واحتمالها لا يضر في الظن بالحقيقة وهذا غير وافي فانه لو سلم أن مقصودهم ذلك مع أن عباراتهم تنبوعه فالفوائد الأخرى اذا تحققت لم يتحقق المفهوم فان الحقيقة لا تتحقق عند وجود الصوارف عنها والفوائد المذكورة لا يخلو كلامها عن واحد منها فلا يخلو كلامها عن الصارف عن الحقيقة فلا تتحقق أصلا فافهم ولا تزل فانه منزلة (و) لنا (ثالثا وثبت) المفهوم (لثبت في الخبر لان العلة الخدرة عن عدم الفائدة) وهو مشترك بينهما (والتالي باطل لانه لو قال في الشام الغنم السائمة لم يدل على عدم العلوفة) فيها (ضرورة والتزامه مكابرة كذا في شرح المختصر) قال في الحاشية مع كونه مكابرة قد التزمه بعضهم حتى قال التفتازاني والحق عدم الفرق بين الخبر والانشاء هذا والحق أنه لا مكابرة فيه فان مدلول هذا الكلام ليس في الشام العلوفة الا أنه يمنع عنه مانع خارجي كالعلم بوجود العلوفة فيه وهذا صارف لا يضر في دلالة نفس الكلام ثم ادعاء الاجماع على عدم المفهوم في الخبر لو صح ثم الكلام (وأجيب بان في الخبر لا يلزم من عدم الاخبار بعدم) للحكم (خارجا) وغاية ما فيه عدم الاخبار عن حال المسكوت فلا يلزم عدم الحكم فيه في الخارج اذ لا دخل للاخبار في ثبوت الحكم أو انتفائه في الخارج (بخلاف الحكم الشرعي) الثابت بالانشاء (فانه لا خارج له فوجوب الزكاة هو قوله أوجبت فاذا انتفى القول) الذي هو الانشاء (انتفى الوجوب) لانه هو المثبت وقد انتفى في المسكوت القول فانتفى الحكم فانتفى الفرق بين الخبر والانشاء فاللازمة ممنوعة (قال ابن الحاجب هذا دقيق ورد بأنه قول بنى المفهوم وكونه مسكوتا عنه) لا كونه محكوما بنقيض الحكم (لان حاصله عدم التعرض) للحكم (لغة) وانما يلزم الانتفاء لا انتفاء الميث وبه نقول أيضا فانه قول ببقاء المسكوت على الأصل فافهم فانه ظاهر جدا (واستدل أولا) بأنه لو ثبت المفهوم فاما بالعقل أو النقل و (العقل لا مدخل له) في اثبات الاوضاع والنقل اما بالتواتر حقيقة أو حكما أو بالآحاد (ولانوار) ههنا (حقيقة أو حكما كالاجماع أو كاستقراء رفع الفاعل اتفاقا) بيننا وبينكم وأيضا لو كان كذلك لم ينكره الاثمة ذوو اليد الطولى في الاستقراء والتتبع (والآحاد لا تقيد في مثله) لاشتراك الكل

الدابة الارادة السقي والاسراج أعني طلبه والميل اليه لارتباط غرضه به فان ثبت أن الامر يرجع الى هذه الارادة لزم اقتران الامر والارادة في حق الله تعالى حتى لا تكون المعاصي الواقعة الامور اياها مرادة ذلك كائنات كلها مرادة أو يتكرر وقوعها بارادة الله فيقال انهما على خلاف ارادته وهو شذويع اذ يؤدى الى أن يكون ما يجري في ملكه على خلاف ما أراد أن يتم ما يجري على وفق ارادته وهي الطاعات وذلك أيضا منكر فاما المخلص من هذه الورطة قلنا هذه الضرورة التي دعت الاصحاب الى تمييز الامر عن الارادة فقالوا قديا امر السيد عبده بما لا يريد كالمعاتب من جهة السلطان على ضرب عبده اذا مهد عنده عذره لمخالفة أو امره فقال له بين يدي الملك أسرج الدابة وهو يريد أن لا يسرج انفي اسراجه خطر واهلاك للسيد فيعلم انه لا يريد وهو أمر ادلولاه لما كان العبد مخالفا لما عهد عذره عند السلطان وكيف لا يكون أمر او قد فهم العبد والسلطان والحاضرون منه الامر فدل أنه قديا أمر بما لا يريد هذا منتهى كلامهم وتحت غور لو كشفناه لم يتحمل الاصول التفصي عن عهدة ما يلزم منه ولترزنت به قواعد لا يمكن تداركها الا بتفهمها على وجه يخالف ما سبق الى اوهام أكثر المتكلمين والقول فيه يطول ويخرج عن خصوص مقصود الاصول

في سبب العلم والتميم بعضهم التواتر وهو مكابرة والافكان الوضع مقطوعا بل تكون الدلالة عليه مقطوعة عند عدم الصارف كما هو شأن سائر الحقائق وهذا خلاف الاجماع (وأجيب) لان سلم أن الآحاد لا تفيد (بل تفيد للقطع بقبول الآحاد عن الاصمعي والتحليل مثلا) في وضع اللفاظ (أقول الاستقراء) الصحيح (دل على أن وجود أصل الدلالة قطعي في الهيئات النوعية للتراكيب المتعارفة عند الآحاد) من العوام والخواص وهذا لأن كل أحد يتكلم بهذه التراكيب ويفيد بها ما في ضميره وكذا يستفيد بها اذا خطب فيعلم كل أحد معناه فسبب العلم مشترك بين الكل بخلاف التراكيب العملية الاستعمال فانه يجوز أن لا تكون قطعية ولا معلومة عند الكل بل عند البعض فقط (ففي مثله لا تقبل الآحاد) البتة بل لا يبعد أن يقطع بخط الواحد الناقل (وان قبل في المواد) الجزئية لجواز سماع واحد دون آخر وتركيب الموصوف والصفة متعارف عند الكل فلو كان دالا على الحكم المخالف في المسكوت لكان قطعيا متواترا ولا تقبل فيه الا آحادا فهم فقد ثبت المطلوب بأقوم حجة لا يدحضها شبهة (قيل) في حواشي مرزا جان الاستدلال بهذا الوجه على نفي المفهوم غير صحيح ويقال (دليلكم على النفي اما عقلي وهو) أي العقل (لا يستقل أو نقلي الى آخره) أي فاما متواتر حقيقة أو حكما وليس كذلك أو آحادى ولا يكفي في مثل هذا وهذا الا براد نقض اجمالى ويمكن أن يحرمه معارضة بان القول بنفي المفهوم باطل فان الدليل المقام عليه عقلي أو نقلي الخ (أقول) دليلنا عقلي مع نقلي قاطع و (اذا فرض أن لعله) أي للوضع (الا النقل تواتر افعده) أي التواتر (يعلم عدمه بالضرورة) وههنا معلوم قطعاً أن لا تواتر في النقل البتة فيعلم أن لا دلالة أصلاً اذ علمت البتة لا التواتر فحسب (وهذا ليس باستقلال العقل) حتى لا يقبل (بل دوران مع النقل) وهو غير منكر (تدبر) فانه لا يتجاوز عنه الحق (و) استدلال (ثانياً) بالوصح المفهوم (لما صح أذكر كاة السائمة والمعلوفة لا مجتمعاً) أي في جملة (ولا متفرقا) أي في جلتين (لان وزانه) حينئذ (وزان قولك لا تقل له أف واضربه) في كونه جمعاً بين متنافيين فان قوله أذكر كاة السائمة يدل على عدم وجوب زكاة المعلوفة واذا عطف المعلوفة دل على وجوبها كما أن لا تقل له أف يقتضى النهى عن الضرب واضربه أمر به (وأجيب بانه) أي مفهوم المخالفة (ليس كمفهوم الموافقة لقطعية ذلك) أي مفهوم الموافقة (وظنية هذا) أي مفهوم المخالفة (ويضمحل الضعيف مع القوى) الذي هو منطوق والمعلوفة فليس ههنا مفهوم لمنع الموى ولك أن تقر الدليل بانه لو كان المفهوم مدلولاً للكلام لفهم المتنافيان في المثال المذكور وان كان يترك أحداهما للظنية كما يفهم المتنافيان فيما اذا تعارض المنطوقان أحدهما ظني ثم يترك الظني وليس الامر كذلك بل لا يخطر المفهوم بالبال فليتأمل فيه (و) استدلال (ثالثاً) بالثبوت المفهوم (لثبوت التعارض لثبوت المخالفة) بين المفهوم والمنطوق أو المفهوم الآخر (كثيراً كقوله تعالى لا تأكلوا الربا أضعافاً مضاعفة) فان مفهومه أكل الربا اذا لم يكن أضعافاً وهو مخالف للنصوص المحرمة للربا القليل أيضاً (وهو) أي التعارض (خلاف الاصل لا يصار اليه الا بدليل) ولا دليل (فان أقيم فبعد صحته كان دليلاً معارضاً) لدليلكم (الظنيهما) فيفسا قاطن فلا يثبت المفهوم ولعله أراد بالتعارض التخالف المانع اجتماعهما مطلقاً فانه يكفي في المطلوب لا التعارض بمعنى تقاوم المحتجين المتساويين في القوة حتى يرد أن وجود

(النظر الثاني في الصيغة) وقد حكى بعض الأصوليين خلافا في أن الأمر هل له صيغة وهذه الترجمة خطأ فإن قول الشارح أمر تكلم بكذا أو أنتم مأمورون بكذا أو قول الصحابي أمرت بكذا كل ذلك صيغ دالة على الأمر وإذا قال أوجب عليكم أو فرضت عليكم أو أمرتكم بكذا أو أنتم معاقبون على تركه فكل ذلك يدل على الوجوب ولو قال أنتم مشايرون على فعل كذا أو لستم معاقبين على تركه فهو صيغة دالة على الندب فليس في هذا خلاف وإنما الخلاف في أن قوله أفعول هل يدل على الأمر بمجرد صيغته إذا تجرد عن القرائن فإنه قد يطلق على أوجه منها الوجوب كقوله أقم الصلاة والندب كقوله فكاتبوهم والارشاد كقوله واستشهدوا والاباحة كقوله فاصطادوا والتأديب كقوله لابن عباس كل مما يليك والامتنان كقوله كلوا مما رزقكم الله

التعارض كثيرا غير بين فالتعادل في حيز الخفاء فافهم (وأجيب) بأنه (منقوض بحجية خبر الواحد) فإنه لو كان حجة لوقع التعارض لأن أكثر الأحاد متعارضة فلا يصار إليه إلا بالدليل وإن أقيم يكون معارضا للدليل فينسا قاطن والأصل عدم التكليف فيبقى عليه (و) أجيب أيضا بأنه منقوض (بترجيح بينة الخارج) مع بينة ذي اليد مع أنهم ما يتعارضان فينسا قاطن ويبقى المدعى في يد ذي اليد على الأصل والحل أن بعد قيام الدليل يعدل عن مقتضى الأصل (فتدبر) هذا والجواب أنه فرق بين ما نحن فيه وصورتى النقض فإنه لم يفهم ههنا دليل خال عن الدخول حتى يعدل لأجله عن مقتضى الأصل بخلاف حجية خبر الواحد فإنها ثابتة بدليل قاطع لا مرد له فيخرج عن قاعدة الأصل وأما بينة الخارج فلا يعارضها بينة ذي اليد بل بينة لا تثبت شيئا فوق ما تثبته اليد فلا تعارض حتى يتساقطا ولهذا تساقط بينهما إذا كانت بينة ذي اليد على النتائج لوجود التعارض وترك المدعى في يد ذي اليد كما عند بعض المشايخ أو يرجح باليد فيقضى له كما هو المختار فافهم وبه اندفع الحل أيضا فليتأمل فيه (و) استدلل (رابعاً) بأن المفهوم لو كان لكان داخلاً في واحد من المطابقة والتضمن والالتزام (ليست بأحدى الدلالات الثلاث) وأجيب بأنه وضع نوعي للتركيب (فيكون مطابقة) (ولا يكون منطوقاً) لأنه ليست على المذكور (وفي المنهاج للالتزام الالتزام) لأن المسكوت غير الموضوع له (وهو بعيد عن الافادة) لأنهم عدوا الالتزام من أقسام المنطوق وجوابه أنه كما روي سابقاً أن بعض الشافعية ومنهم صاحب المنهاج لم يعدوا الالتزام من المنطوق (و) هو بعيد عن (التمام) أيضاً لأن النفي عن المسكوت ليس لازماً ذهنياً وإنما يرد ذلك لو شرط في الدلالة لزوم العقل حتى لا تكون دلالة حاتمة على الجود حين استعمل في معناه التزاماً وهو بعيد من هذا الفن بل الالتزام ما ينتقل بالذهن إليه سواء كان لازماً ذهنياً أو عرفياً ويفهم بعد التأمل كما مر في أمثلة الإشارة الخفية والمفهوم لازم عرفي إن لم يكن هناك فائدة أخرى ولا يحسن حل الالتزام على التزام أهل العربية فإنه مجاز والمنطوق حقيقة فيلزم الجمع إلا أن صاحب المنهاج يحيزه فافهم وقد دريت أن كلام الشافعية مضطرب في المفهوم فتارة يدعون كونه موضوعاً وتارة كونه معنى التزامياً فافهم مثبتوا المفهوم (قالوا أو لا صح عن أبي عبيد) القاسم بن سلام وهو المشهور وفي البدائع أبو عبيدة بالهاء وهو معمر بن المثنى قبل صرح به إمام الحرمين وقال في شرح الشرح القول ما قال الإمام وقيل لا تنافي لجواز فهم كل ما فنقل الإمام عن واحد وفي المشهور عن الآخر (فهمه من) قوله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم (لى الواحد يحل عرضه وعقوبته) رواه أحمد وفهم منه أن لى غير الواحد لا يحل عرضه وعقوبته (و) صح فهمه من قوله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم (مطل الغنى ظلم) أن مطل غير الغنى ليس ظلماً (وكذا عن الشافعي) صح فهمه (وهما) إمامان (عالمان باللغة) فالقول قولهما (والجواب أولاً) أن الفهم من المثال الجزئي لا يصح القاعدة الكلية (لعله) أى لعل فهمه منهما في هذا المثال الجزئي (لأن الوصف مشعر بالعلية والأصل عدم غلة أخرى) فعلة حل العقوبة الوجدان وكذا غلة الظلم الغنى فباتفائه ينتفى الحكم (وليس هذا باللغة) ولك أن تقول إن إيذاء المسلم كان حراماً بالنصوص القاطعة بحديث المسلم من سلم المسلمون من لسانه ويده رواه الشيخان وغيرهما وإنما حيز الإيذاء في المديون الواحد دفعاً لظلمه ووصولاً إلى حقه وفي غيره لا ظلم منه لعدم التعدى ولا وصول إلى الحق فيبقى على أصل الحرمة وعلم بهذا الأصل أن تخصيص الواحد والغنى لأن الفقير حكمه بخلاف ذلك لأن التوصيف يدل على نفي الحكم هذا لكن أتباع الإمام الشافعي نقلوا عنه أن فهم المفهوم لأجل الوصف فلا تنشئ هذه الوجوه للانفهام من قبله وأما قول أبي عبيد حين قيل له المقصود من حديث لأن يمتلى خوف أحدكم فيمأخذه من أن يمتلى شعرا ثم الشعراء وهجاء رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم إياهم لو كان كذلك لخلاد كرا الامتلاء عن معنى فإن قليله كذلك فليس فيه أيضاً دليل على فهمه

والا كرام كقوله ادخلوها بسلام آمنين والتهديد كقوله اعملوا ما شئتم والتسخير كقوله كونوا قردة خاسئين والاهانة كقوله ذق انك انت العزيز الكريم والتسوية كقوله اصبروا ولا تصبروا والانذار كقوله كلوا وتمتعوا والدعاء كقوله اللهم اغفر لي والتمني كقول الشاعر * ألا أيها الليل الطويل ألا انجلي * ولكمال القدرة كقوله كن فيكون * وأما صيغة النهي وهو قوله لا تفعل فقد تكون للتحريم والكراهية والتحقير كقوله لا تمدن عينيك وليبان العاقبة كقوله ولا تحسبن الله غافلا عما يعمل الظالمون والدعاء كقوله ولا تكنلنا الى أنفسنا طرفة عين واليأس كقوله لا تعتذروا اليوم وللارشاد كقوله لا تسألوا عن أشياء ان تبدلكم تسوكم فهذه خمسة عشر وجها في اطلاق صيغة الامر وسبعة أوجه في اطلاق صيغة النهي

المفهوم بل لعل غرضه أن المذموم هو الامتلاء وأما معرفة القليل فسكوت عنه فيبقى على أصل الاباحة ولو كان المقصود الذم مطلقا لاذم الكثير والسكوت عن القليل الغال المذكور (والقول بأنه تجويز) مجرد (لا يقدح) في الاستدلال لان الظاهر فهمهما من التوصيف (ممنوع) كيف لا وقيام احتمال الخلاف يقعد الحججة عن الحجية وظهور الفهم من التوصيف ممنوع لا بد من دليل (و) الجواب (ثانيا) عورض بما صح عن الأخفش من الأخافش الثلاثة) أبي الخطاب عبد الحميد بن عبد الحميد شيخ سيويه وأبي الحسن سعيد بن مسعدة صاحب سيويه وأبي الحسن علي بن سليمان صاحب ثعلب والمبرد وكل منهم امام في اللغة كذا في الحاشية والظاهر أنه صاحب سيويه لانه يكون هو المراد عند الاطلاق كذا قيل (و) الامام (محمد) بن الحسن (الشيبياني) من أنه لا مفهوم للصفة (وهما اما ما في العربية قال) الامام (محمد) بن أبي ثلثين ألف درهم فأنفقت نصفها على النحو والشعر ونصفها على الحديث والفقه) هذا بيان لجده وكما سعيه في اكتسابه العلوم العربية فاذا كان قول مثل هذين الامامين معارضا فلا حجة في فهمهما (ولو ادعى السليقة) في أبي عبيد والشافعي رضي الله عنه (أو العلم البالغ) فهمما العربية (وقوة صحة النقل) عنهما (فالشيبياني) الامام (كذلك) في السليقة والعلم والنقل عنه قوى أصح متواتر لكثرة الاتباع له (بل) الامام الشيبياني (أولى لتقدم زمانه عليهما) فان الامام محمد اولد سنة اثنين وثلاثين ومائة وتوفي سنة تسع وثمانين ومائة والشافعي ولد سنة خمسين ومائة وهي سنة وفاة الامام الهمام أبي حنيفة كذا نقل النقات ونقل المصنف عن التقرير أنه ولد سنة اثنين وخمسين ومائة وتوفي سنة أربع ومائتين وتوفي أبو عبيد سنة أربع وعشرين ومائتين عن سبع وستين أو ثلاث وسبعين كذا في التيسير وفي تاريخ ابن خلكان قاله البخاري وقيل سنة اثنين وعشرين ومائتين وقيل ثلاث وعشرين ومائتين وأبو عبيدة معمر مات سنة تسع أو إحدى عشرة أو ثلاث عشرة ومائتين ثم لو كان أبو عبيدة معمر كما نقل عن امام الحرمين فأى نسبة له مع الامام محمد فانه نسب اليه الخروج والعباد بالله وفي تاريخ ابن خلكان أنه كان يرى مذهب الخوارج ولم يكن في وجهه الأرض خارجي أعلم منه وأما الامام محمد فامام في التقوى ووعاء من العلم فافهم ولا ريب لأحد في أن الفضل للتقدم لعدم اختلاط لغة العرب في الزمن المتقدم وقد استغنى الصحابة عن تأليف علم النحو والصرف (وقدر روى تلذهما له) نقل بعض الحنفية تلذ الشافعي له وبعض الشافعية شذوا النكير عليه وقال ابن تيمية والذي صح مناظرته اياه في كثير من المسائل واعمله لذلك صار له قولان واستفاد حين المناظرة منه فوائد عظيمة وقد رأيت في مسنده الرواية عنه والله أعلم وبالجملة ادعاء الفضل للامام الشافعي على الامام محمد في العلوم والكمالات من مكابرة العقل وغلبة الهوى لا يصح بحال فافهم والجواب ثالثا أنه ان سلم فهمهما فأى حجة فيه ما لم يثبت الاجماع فلعلمهما انما فهمما بناء على ما ذهب اليه من القول بالمفهوم واتخاذهما اياه مذهبها (واعترض بان الميثب أولى من النافي لان الوجدان) للدلالة حين الاستقراء (يدل على الوجود قطعا) كما في سائر الدلالات (وعدمه لا يدل على عدمه الاطنا لعدم الاستقراء التام) ولا يفيد القطع فقول أبي عبيد والشافعي أولى من قول الامام محمد والأخفش (أقول الدلالة هي الوجود ذهنا بتوسيط الدال والكلام ههنا في الدلالة نوعا) لان المختلف فيه هو أن نوع تركيب الصفة والموصوف هل يدل على النفي أم لا واذا وجد المستقري بعض التركيبات بل الأكثر غير دالة لعدم الدلالة الشخصية قطعا (وعدمها شخصيا يدل على عدمها نوعا) قطعا (لان كل ما هو للشيء نوعا فهو له شخصا) لان النوع موجود في الشخص (ولاعكس) أي لا دلالة شخصيا على وجودها نوعا لاحتمال أن يكون للخصوصية مدخل (فعدم الوجدان يدل على عدم قطعها) فيكون النافي ههنا أولى من الميثب ولا أقل من أن يكون مثله فافهم (نعم في الدلالة شخصا لا يدل عدمه على عدم الاطنا لعدم الاحاطة بجميع استعمال اللفظ الشخص) فيجوز أن يكون دالا في بعض

فلا بد من البحث عن الوضع الأصلي في جملة ذلك ما هو المتجوز به ما هو وهذه الأوجه عدها الأصوليون شغفانهم بالكثير وبعضها كالمنداخل فإن قوله كل مما يليك جعل للتأديب وهو داخل في النذب والآداب مندوب إليها وقوله تمتعوا بالانذار قريب من قوله اعملوا ما شئتم الذي هو التهديد ولا نطوق بتفصيل ذلك وتحصيا فالوجوب والنذب والارشاد والاباحة أربعة وجوه محصلة ولا فرق بين الارشاد والنذب إلا أن النذب لثواب الآخرة والارشاد للتنبيه على المصلحة الدنيوية فلا ينقص ثواب بترك الاشهاد في المداينات ولا يزيد بفعله وقال قوم هو مشترك بين هذه الوجوه الخمسة عشر كلفظ العين والقرء وقال قوم يدل على أقل الدرجات وهو الاباحة وقال قوم هو النذب ويحمل على الوجوب بزيادة قرينة وقال قوم هو الوجوب فلا يحمل على

الاستعمالات ولم يتنبه عليه المستقرئ وأما في دلالة نوع التركيب فلا ماساغ لهذا أصلا لانه قلما يخلو الكلام من جزئي من جزئياته (فافهم) هذا كلام متين إلا أن الفرق بين الدلالة النوعية والشخصية غير واضح فإن الحكم بعدم الدلالة الوضعية للفظ لا يكون إلا عند تتبع استعماله فإذا لم يجد في أكثر الاستعمالات دالا علم أن لا دلالة له وضعافا فإن الدلالة الوضعية لا تختلف عن اللفظ في اطلاق في استعمال فالأولى ما قال الشيخ ابن الهمام أن لأولية للثبت في نقل الدلالة الوضعية لان النفي أيضا عن دليل هذا وتأمل فيه (و) قالوا (ثانيا) (ولا المفهوم) مفهوم الصفة (خللا التخصيص) بالوصف (عن الفائدة) لانه لا فائدة غير المفهوم بالفرض فإن الكلام فيه فالولم يكن مفهوم أيضا خلا عن الفائدة قطعا (وذلك لا يجوز في كلام البلغاء) من الآحاد (فالشارع أجدر) بعدم الجواز في كلامه وهذه الحجة عندهم من أقوى الحجج (والجواب أولا هذا) الدليل (لا يفيد الدلالة لغة) وقد كان مدعا كم ذلك (اذرب شئ لا يجوز بلاغة ويجوز لغة) فلا تقرب والغرض من هذا التنبيه على فساد ما صورته المستدل بان دليلكم فاسد لانه لو سلم مقدمات لا تنج مدعا كم لا أنا سلم الدلالة بلاغة واتخاذها مذها حتى يراد أن هذا القدر يكفي لاستنباط الأحكام الشرعية من الكتاب والسنة لأنهما في أعلى درج البلاغة فثبت المفهوم فيه فافهم (و) الجواب (ثانيا) هذا النحو من الاستدلال (اثبات الوضع بالفائدة) وقد نهى عنه كما تقدم (وبهذا يندفع ما قالوا ان فيه تكثير الفائدة) لفائدة الحكمين فهذا أولى مما فيه قلة الفائدة وجه الاندفاع أن هذا أيضا اثبات اللغة بالفائدة (وأما دفعه بلزوم الدور) بأن تكثير الفائدة يتوقف على ثبوت المفهوم فلو أثبت المفهوم به دار البتة (فدفع للاختلاف) بين الموقوف والموقوف عليه (عقلا وعينا) فثبوت المفهوم عقلا أي العلم به يتوقف على العلم بتكثير الفائدة ونفس تكثير الفائدة عينا يتوقف على المفهوم ومثله بعينه مثل برهان الان وهذا (كالملة الغائية) فإن المعلول يتوقف على وجودها وهذا هو يتوقف على وجوده العيني (قيل) في تقرير الاستدلال انه ليس استدلالا بالفائدة (بل بالاستقراء عنهم) أن كل ما لا فائدة سواء تعين بالارادة) ومن جملة المفهوم (قلنا) هذا (ادعاء) من غير دليل (كيف وقدم النفي عن المهرة) وتفصيله أنه ان أرادوا به أن الاستقراء دل على أن المفهوم يراد عند عدم ظهور الصارف وهو الفائدة الأخرى ففيه مع لزوم استدراك حديث الخلو عن الفائدة منع هذا الاستقراء كيف لا وثبوت مادة لم يظهر فيها فائدة أخرى مشكل بل عسى أن لا يوجد وأقل الفوائد التعبير عما قصد الحكم عليه ثم الاستقراء انما يدل على أن ههنا حكما في المسكوت محالفا لما في المنطوق وأما أن هذا من مدلولات اللفظ فكلا كيف والمفهوم في الأكثر يكون مطابقا لعدم الأصلي فلا بد من دليل زائد على كونه مدلولاً ثم ان المفهوم وغيره من الفوائد متساوية في الانفهام والاستقراء ان دل فيدل على انفهام الفوائد كلها في مواد جزئية بفعل احدها مدلول اللفظ والأخرى صارفة تحكم محض وما يقال الاستقراء دل على أنه مهما كان في الكلام قيد زائد يكون محط الحكم ومطمح النظر كما حكى عن عبد القاهر فاذا اتقى القيد اتقى الحكم والصفة أيضا قيد زائد فإياه سلمنا أن القيد محط الحكم لكن لا يلزم من انتفاء انتفاء الحكم بل انتفاؤه من جهة المتكلم فقط فيلزم السكوت في غيره وإعله هو مراد عبد القاهر ولو أريد أن القيد محط الحكم في الواقع بحيث ينتفي بانتفائه ويكون قصد المتكلم الى هذا الانتفاء فالاستقراء ممنوع ولا حجة في حسابان عبد القاهر فان عدم الانفهام مع سماع التراكيب قد ثبت من المهرة الذين لا اعتداد في مقابلتهم بأمثال عبد القاهر وأما فهم بعض المهرة مثلهم لو ثبت عنهم فأنما هو في أمثلة جزئية لا تثبت قانونا كليا فلا حجة فيه وان أرادوا به أن الاستقراء دل على ان لا بد للكلام من فائدة متاوادا اتقى سوى المفهوم تعين فان أريد أن الكلام موضوع لكل فائدة فائدة على طريق الاشتراك اللفظي فيحتاج في تعيين كل فائدة الى قرينة ويكون الكلام مجالا لعدم

ماعداء الابقرينة وسيل كشف الغطاء أن ترتب النظر على مقامين الاول في بيان أن هذه الصيغة هل تدل على اقتضاء رطلب أم لا والثاني في بيان أنه ان اشتمل على اقتضاء والاقتضاء موجود في السدب والوجوب على اختيارنا في أن السدب داخل تحت الامر فهل يتعين لاحدهما أو هو مشترك (المقام الاول في دلالة على اقتضاء الطاعة) فنقول قد أبعده من قال ان قوله افعل مشترك بين الاباحة والتهديد الذي هو المنع وبين الاقتضاء فان ادرك التفرقة في وضع اللغات كلها بين قولهم افعل ولا تفعل وان شئت فافعل وان شئت فلا تفعل حتى اذا قدرنا انتفاء القرائن كلها وقدرنا هذا منقولا على سبيل الحكاية عن ميت أو غائب لافي فعل معين من قيام وقعود وصيام وصلاة بل في الفعل بمجلاس سبق الى فهمنا اختلاف معاني هذه الصيغ وعلمنا قطعاً أنها

قرينة واحدة أو عند قرينة أكثر من واحدة وقبلنا بخلو الكلام عنه وان أريد أنه موضوع لمطلق الفائدة بالاشتراك المعنوي فلا دلالة له على المفهوم اذ لا دلالة للعام على الأخص فافهم واستقم فقد بان لك بآتم وجهه أن الحجة منقطعة لا تصلح للحجة (و) الجواب (ثالثاً الخلو) عن الفائدة (ممنوع اذا اشعار بالعلية وغيره مما مر) من الاستدلال بالأصل واخفاء حال المسكوت وتركه محلاً لاجتهاد وغير ذلك (من الفوائد) فلا يلزم من انتفاء المفهوم انتفاء الفوائد مطلقاً والجواب رابعاً لنقض بفهوم اللقب ان المقدمات جارية فيه وما قالوا ان التعبير باللقب متعين اذ بدونه يختل الكلام قلنا التعبير ههنا أيضاً بالمركب التقيدي متعين وبدونه يختل الكلام فان قالوا لو كان المسكوت الذي لا يوجد فيه الصفة مساوياً للمنطوق في الحكم فيلغو الصفة ويكفي التعبير بالموصوف قلنا في اللقب أيضاً أن ما وراءه من المسكوت مساوياً للمنطوق في الحكم فيحسن التعبير باللقب قدر مشترك بين المنطوق وهذا المسكوت ولعري التعبير باللقب عن الفائدة بل الحق أن المقصود في اللقب ليس الا الحكم على الملقب به وان كان غيره أيضاً مشار كاله في الحكم لكن لم يكن المقصود الحكم عليه وهذا يختل بدون التعبير به وهذا القدر ممكن في الموصوف أيضاً فان المقصود وهو الحكم على هذا المركب التقيدي يختل بدون ذكر الصفة فافهم واستقم والجواب خامساً أن الفائدة التنصيص على ثبوت الحكم في محال الوصف وقطع احتمال كونه مختصاً بمعدا الوصف فعند عدم المفهوم لا يعري عن الفائدة مطلقاً واعترض عليه الشيخ ابن الهمام أنه ليس ما عدا محال الوصف داخل فيه حتى يكون ذكر الوصف تنصيصاً نعم لو كان معنى قولنا في الغنم الساعة زكاة في الغنم زكاة لا سيما في الساعة لكان له وجه وليس كذلك لان هذا خارج عن محل النزاع ولك أن تقرر الجواب هكذا الغرض ههنا بيان محال الوصف وان كان ماعداء مشار كاله فيه فلو عبر بالموصوف وحده من غير تقييد بالوصف كان محلاً لأن يتوهم التخصيص بمسوى محال الوصف فلم يكن نصافي المقصود فيقيده بالصفة ليكون نصافاً المقصود في المثال المذكور الاخبار عن حال الساعة فلو قيل في الغنم زكاة حصل المقصود لكن لم يكن نصافيه لاحتمال تخصيصه بالمعروفة فقيل في الغنم الساعة زكاة للتنصيص في المقصود فافهم (و) قالوا (ثالثاً لو قيل الفقهاء الحنفية فضلاء نفرت الشافعية ولولا الفهم) لنفي الفضل عن غير الحنفية (لما نفروا) فعلم أن التركيب دال عليه (أقول الأولى) أن يقال (لو قيل الفقهاء الشافعية فضلاء نفرت الحنفية لثلا يرد) على المشهور (أن نفرتهم بحسب اعتقادهم) بالمفهوم فلا يثبت به في الواقع لكن يرد مثله على هذا أيضاً بان نفرتهم لكون الكلام صادراً ممن يرى المفهوم فيكون قصده اليه لأن المفهوم ثابت في الواقع (والجواب أنه) أي التنفر (لتركهم على الاحتمال) في الفضل والسكوت عن حالهم لا لانفهام ذمهم وهذا التنفر (كما ينفر عن التقديم لاحتمال أن يكون التعظيم) لأن التعظيم متعين (و) قالوا (رابعاً قال) عليه وآله وأصحابه الصلاة والسلام (لأزيدن على السبعين) فيماروي الطبراني حين هم بالصلاة على عبد الله بن أبي ابن سلول رأس المنافقين وقال أمير المؤمنين عمر رضي الله عنه أتصلي عليه وهو منافق وقال الله تعالى فيهم ان تستغفر لهم سبعين مرة فلن يغفر الله لهم وفي رواية الشيخين سأز يد على سبعين (فهم) عليه وآله وأصحابه الصلاة والسلام (أن ما زاد) على سبعين (بخلافه) في الحكم ولما كان فهم واحداً من أهل اللسان حجة فكيف فهم رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم فان قلت لو تم لدل على ثبوت مفهوم العدد وقد كان الكلام في مفهوم الصفة قال (وكل من قال بمفهوم العدد قال بمفهوم الصفة) فثبوته يستلزم ثبوته (والجواب) لان سلم أن النبي صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم فهم أن حكم ما زاد بخلافه بل هذا منه (تأليف بدليل اتحاد الحكم) في سبعين وغيره (لأنها للباغة) والمعنى ان تستغفر لهم مراراً كثيرة فلن يغفر الله لهم فلا دلائل فيه هذا * اعلم أنه روى الشيخان عن ابن عمر قال لما توفي

ليست أسامى متدافعة على معنى واحد كما أن أدرك التفرقة بين قولهم في الاخبار قام زيدو يقوم زيدو زيد قائم في أن الاول للماضي
والثاني للمستقبل والثالث للحال هذا هو الوضع وان كان قد يعبر بالماضي عن المستقبل وبالمستقبل عن الماضي لقرائن
تدل عليه وكما ميزوا الماضي عن المستقبل ميزوا الامر عن النهي وقالوا في باب الامر افعل وفي باب النهي لا تفعل وانهما
لا ينبأ أن عن معنى قوله ان شئت فافعل وان شئت فلا تفعل فهذا أمر نعله بالضرورة من العربية والتركية والعجمية وسائر
اللغات لا يشك ككفاية اطلاق مع قرينة التهديد ومع قرينة الاباحة في نوادر الاحوال فان قيل لم يتكرونا على من يحمله
على الاباحة لانها أقل الدرجات فهو مستيقن قلنا هذا باطل من وجهين أحدهما أنه محتمل للتهديد والمنع فالطريق الذي

عبد الله يعني ابن أبي ابن سلول جاء ابنه عبد الله الى رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم فسأله أن يعطيه قميصه يكفن فيه أباه
فأعطاه ثم سأله أن يصلي عليه فقام رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم ليصلي عليه فقام عمر فأخذ بثوب رسول الله صلى
الله عليه وآله وأصحابه وسلم فقال يا رسول الله صلى الله عليه وآله وقد نهالك ربك أن تصلي عليه فقال رسول الله صلى الله عليه وآله
وأصحابه وسلم انما خيرني الله فقال استغفر لهم أو لا تستغفر لهم ان تستغفر لهم سبعين مرة فلن يغفر الله لهم وسأز يدعى السبعين
قال انه منافق فصلى عليه رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم فأنزل الله عز وجل ولا تصل على أحد منهم مات أبدا ولا تقم
على قبره إنهم كفروا بالله ورسوله وماتوا وهم فاسقون فتحير قلوب الأولياء المحافظين على الأدب لانه لو كان الصلاة ووعد الزيادة
على السبعين للتأليف فقط وقد قال أمير المؤمنين نهالك يلزم العصيان واخفاء المراد من الآية وشأن الرسول صلى الله عليه وآله
وأصحابه وسلم يرى عنهما ولو لم يكن للتأليف بل كان المراد هو العدد المخصوص فمع أنه يأتي عنه سياق الآية وما في سورة المنافقين
سواء عليهم أستمغفرت لهم أم لم تستغفر لهم لن يغفر الله لهم لم ينجز وعد وسأز يدعى سبعين ولم ينقل الاستغفار كذلك وأيضا
دل الآية النازلة بعد هذه الواقعة أنه مات كافرا فكيف ينفعه الاستغفار ولو كان ألف مرة وأيضا يلزم فضل هذا المنافق على
أهل بدر الذين هم خيار الامة فانه ما كبر عليهم أز يدمن السبعة والزيادة على الأربع مخصوصة لهم لاجل فضلهم وقد زاد بكثير
عليهم فلاجل هذه الشبهة حكم الامام حجة الاسلام رأس المتأدين بعدم صحة الحديث وكذا قال امام الحرمين ولا يتوجه السؤال
عليهم بان السند صحيح لان المقصود ابداء انقطاع باطن لا كلام على السند لكن يخدشه أن أسانيده قد كثرت بحيث لا بعد
لوا دعى الشهرة * والذي عنده هذا العبد في هذا المقام أن منع أمير المؤمنين عمر رضي الله تعالى عنه كان مبنيا على زعمه أن قوله
تعالى استغفر لهم أو لا تستغفر لهم للتسوية والمقصود من الآية المنع عن الاستغفار لعدم ترتب الفائدة فأجاب عليه وآله الصلاة
والسلام بانه لا تخيير كما قال خيرني الله تعالى وقوله سأز يدعى السبعين ليس لبيان العدد بل معناه أستغفر مرارا أكثر وهذا ما بلغه
في جواب أمير المؤمنين يعني لما خيرني الله تعالى فاختر الاستغفار ولا أقبل قولك بل أستغفر مرارا كثيرة وان كان لا ينفع
وليس هذا متعلقا بآية والمراد فيها من السبعين الكثرة أيضا يعني لا يغفر لهم الله أصلا وان استغفرت مرارا وانما اختار الاستغفار
وان كان مخيرا لما فيه من التأليف والتسكين لقلب المؤمن الصادق الكامل وحسن الخلق ولم يكن استغفاره لينتفع به ذلك المنافق
وكيف ينتفع مع أنه محكوم بعدم الانتفاع بالاستغفار بل لما كان من عادته الشريفة أن يختار ما كان مناسباً لرجته ومكارم
الاخلاق ولما اطلع أمير المؤمنين على سر الامر فقال انه منافق فلا يليق الصلاة عليه وان كنت خيرا لم يلتفت عليه وآله الصلاة
والسلام الى ما قال وصلى عليه لما ذكر من الفوائد ولما جرى من لسانه الشريف من الوعد ولما كان الوجه ينزل على مقتضى رأى
أمير المؤمنين عمر ورأيه كان عدم الصلاة على المنافق نزل النهي فتسح التخير بهذه الآية وحرم الاستغفار للمنافق والصلاة عليه
وهذا بعينه كما قال رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم لأبي طالب حين مات كافرا مشركا يا عم لا تستغفرن لك ما لم أنه فلما
نزل قوله تعالى ما كان النبي ترك كما روى في صحيح البخاري وهذا لأنه كان على خلق عظيم ورجة للعالمين فيجب الاستغفار وعلى
هذا الوجه لا لانتفاع الباطن والله تعالى أعلم بحقيقة الحال (ولو سلم الفهم) يكون حكم الزائد بخلافه (فبناء على الاصل) لان
الاصل في دعائه عليه وآله وأصحابه الصلاة والسلام الاجابة الدليل قد عدم في الزائد على السبعين (وهو) أي البناء على الاصل
(أصل متأصل في هذا الباب) فافهم والله تعالى أعلم (ومنها مفهوم الشرط) وهو انتفاء الحكم عند انتفاء الشرط (وهو
كالصفة) أي مفهوم الشرط كمفهوم الصفة (وقيل) هو (اقوى) منه وقال به جميع من قال بمفهوم الصفة وبعض من لم يقل به

يعرف أنه لم يوضع للتعدي يعرف أنه لم يوضع للتخيير الثاني أن هذا من قبيل الاستصحاب لا من قبيل البحث عن الوضع فإنا نقول هل تعلم أن مقتضى قوله أفعل للتخيير بين الفعل والترك فإن قال نعم فقد باهت واخترع وإن قال لا فنقول فأنت شاك في معناه فيلزمك التوقف فيحصل من هذا أن قوله أفعل يدل على ترجيح جانب الفعل على جانب الترك بأنه ينبغي أن يوجد وقوله لا تفعل يدل على ترجيح جانب الترك على جانب الفعل وأنه ينبغي أن لا يوجد وقوله أبحث لك فإن شئت فافعل وإن شئت فلا تفعل يرفع الترجيح ((المقام الثاني)) في ترجيح بعض ما ينبغي أن يوجد فإن الواجب والمندوب كل واحد منهما ينبغي أن يوجد ويرجح فعله على تركه وكذا ما أرشد إليه إلا أن الارشاد يدل على أنه ينبغي أن يوجد ويرجح فعله على تركه لمصلحة العبد في الدنيا والنسب لمصلحته

كالشيخ الامام أبي الحسن الكرخي من مشايخنا (لنا ما تقرر) عقلا وعرفا (أن رفع المقدم لا يدل على رفع التالي كقوله تعالى (ولا تذكرهوا فتياتكم) على البغاء أن أردن تحصنا (الآية) واعترض عليه بان القائلين بالمفهوم لا يقولون باستلزام رفع المقدم رفع التالي انما يقولون بدلالة التركيب على الانتفاء عند الانتفاء كما أنه يدل على تعليق الوجود بالوجود وهذا بعينه مثله مثل لو فانه يدل على انتفاء الجزاء لا انتفاء الشرط ولك أن تقرر الاستدلال هكذا لو كان المفهوم مدلول الكلام لاستلزام رفع المقدم رفع التالي لغة ولما صح استعمال أدوات الشرط فيما إذا كان المقدم أخص لغة وهذا كله باطل لا ينبغي لاحد التزامه فافهم ولا استحالة في لو فانه خصوصا لا يستعمل لغة الا فيما يكونان متساويين مستحيلين عرفا وعقلا ولا استحالة فيه وأما لو كان المفهوم حقا فيلزم عدم استعمال أدوات الشرط كلها في الاخص والاعم أصلا وشناعته بينة فافهم مثبتو مفهوم الشرط (قالوا أولا يلزم من انتفاء الشرط انتفاء المشروط) وهو المفهوم (ولا يخفى أنه اشتباه) من اشتراك الاسم (إذا الكلام في الشرط النحوي) ولا يلزم من انتفائه انتفاء الجزاء والمستدل أخذ الشرط العقلي أو الشرعي الذي يتوقف عليه المشروط (على أنه ربما يكون) الشرط (شرط الإيقاع الحكم) من المتكلم (لأنثوته) في الواقع فلا يلزم من انتفائه الانتفاء الإيقاع وهو المسكوت بعينه فإن قلت إذا انتفى الإيقاع والانشائية انتفى الحكم اذهو الميثب لا غيره قلت هذا بالحقيقة يرجع الى نفي المفهوم والرجوع الى التمسك بالاصل فإن لم يكن هنالك انشاء آخر مثبت للحكم ينتفى بانتفاء العلة وهذا ليس من المفهوم في شيء وإن كان انشاء آخر ثبت الحكم به لا بهذا الانشاء فافهم ولما كان هذا اشتباها (فعدلوا) منه (الى أن استعمال ان في السببية) أي سببية الاول للتالي (غالبا والاصل عدم التعدد) في الاسباب (فينتفى المسبب بانتفائه) غالبا وهو المفهوم (قلنا) لان استعماله في السببية غالبا فانه كثيرا ما يستعمل في المتلازمين والمتضايقين مع أنه لا سببية للاول و (لوسلم) استعماله في السببية غالبا (فهذا ليس باللفظ) دلالة (حتى يكون النفي) حكما (شرعيا) مدلول لا الكلام (بل) هذا (بالعقل وهو قول الجنفية ان عدم أصلي) أي ليس من هذا الدليل وإن كان مثبتا بدليل آخر (اللعوى) مفهوم من هذا الكلام (ولهذا لا ينسخ) ان لم يجوز تأخير المخصص (أولا يخص) ان يجوز قوله تعالى (وأحل لكم ما وراء ذلكم بقوله) تعالى (ومن لم يستطع) منكم طولا أن ينكح المحصنات المؤمنات فما مملكت أيمانكم من فتياتكم المؤمنات (الآية خلافا للشافعي ومن تبعه) فان مفهومه وهو عدم جواز نكاح الاماء عند استطاعة الحرية وعدم جواز نكاح الأمة الكتابية لما كان عنده حكم شرعي خاص من عموم حل النساء وأما عندنا فهو عدم أصلي بالنسبة الى هذه الآية أي انها غير مثبتة لهما فلا يصلح ناسخا ولا تخصصا فتدبر (و) قالوا (ثانيا قول يعلى) بن أمية (لعمر) أمير المؤمنين (رضي الله عنهما) ما بالنا نقصر وقد أمنا) روى مسلم وأبو داود والترمذي والنسائي قال قلت لعمر بن الخطاب ليس عليكم جناح أن تقصروا من الصلاة ان خفتم أن يفتنكم الذين كفروا فقد أمنا من الناس (فقال عجب مما عجبت فسألت رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال صدقة تصدق الله بها عليكم) فاقبلوا صدقته ففهم أمير المؤمنين انتفاء القصر عند انتفاء الخوف وهو مفهوم الشرط حتى عجب من بقاء القصر مع عدم الخوف وسأل (والجواب) عدم تسليم فهمه من اللفظ و (جواز بنائها) أي بناء الصلاة في زعمه (على الاصل وهو الاتمام) لان ما وراء الشرط مسكوت فيبقى على الاصل فان قلت قد روى البخاري عن أم المؤمنين عائشة رضي الله عنها فرض الله الصلاة حين فرضها ركعتين ركعتين في السفر والحضر فأقرت صلاة السفر وزيد في صلاة الحضر فالإتمام ليس أصلا حتى يفهم من الاصل قلنا لو سلم أن مذهب أمير المؤمنين عمر ذلك وأعجز عن ظاهر الآية فمعنى كلام أم المؤمنين أنه أقرت فيما شرع فيه القصر وكفى عنه بالسفر لأنه موضع القصر ففهم أمير المؤمنين لعنه لأن تقرير الركعتين معلق

في الآخرة والوجوب لثباته في الآخرة هذا اذا فرض من الشارع وفي حق السيد اذا قال لعبد افعل أيضا بتصور ذلك مع زيادة أمر وهو أن يكون لغرض السيد فقط كقوله اسقني عند العطش وهو غير متصور في حق الله تعالى فان الله غني عن العالمين ومن جاءه فاعماله لنفسه وقد ذهب ذاهبون الى أن وضعه للوجوب وقال قوم هو للندب وقال قوم يتوقف فيه ثم منهم من قال هو مشترك كلفظ العين ومنهم من قال لا تدرى أيضا أنه مشترك او وضع لاحدهما واستعمل في الثاني مجازا والمختار أنه متوقف فيه والدليل القاطع فيه أن كونه موضوعا لواحد من الاقسام لا يخلو اما أن يعرف عن عقل أو نقل ونظر العقل اما ضروري أو نظري ولا مجال للعقل في اللغات والنقل اما متواتر أو آحاد ولا حجة في الآحاد والتواتر في النقل لا يعدو أربعة أقسام فانه اما

بالخوف ففيما وراءه يبقى على الحكم المقرر بعد النسخ وهو الاربع فعجب فسأل وبعضهم جأوا الآية على صلاة الخوف وعزى الى ابن عباس لكن حديث يعلى يخالفه وكذا رواية النسائي عن عبد الله بن خالد بن أبي أسيد أنه قال لابن عمر كيف تقصر الصلاة وانما قال عز وجل ليس عليكم جناح أن تقصروا من الصلاة ان خفتم فقال ابن عمر يا ابن أخي ان رسول الله صلى الله عليه وسلم أتانا ونحن ضلال فعلمنا فكان فيما علمنا أن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم أمرنا أن نصل في السفر ركعتين فتدبر ﴿مسئلة﴾ التعليق هل يمنع السبب عن السببية (أو الحكم) عن الثبوت (فقط) لا السبب عن الانعقاد (اختار الحنفية الاول والشافعية الثاني) والقاضي الامام أبو زيد والامام فخر الاسلام بنينا عليه مسئلة مفهوم الشرط وقرر صاحب الكشف وغيره وجه الابتداء بانه لما مال الشافعية الى أن الجزاء سبب للحكم وموجب له والشرط يمنع ثبوت الحكم عند عدمه فعند الحكم لعدم الشرط عنده وعندنا لما منعه عن السببية وإيجاب الحكم عند عدمه فعند الحكم لانتفاء السبب والموجب كما كان من قبل فليس لعدم الشرط دخل فيه بل هو عدم أصلي قال الشيخ ابن الهمام هذا غلط لان السبب الذي يدعى الشافعية انتفاء الحكم بانتفائه في خلافة مفهوم الشرط هو مدلول لفظ الشرط وفي هذه الخلافة المراد الجزاء الذي جعل سببا شرعيا للحكم هل تبطل سببته بالتعليق أولا بل يمنع التعليق عن الحكم فقط فأين هذا من ذلك وهذا لا توجه له فان الشيخين الامامين لم يدعيا أن مراد الشافعية بالسبب الجزاء بل مقصودهما أنه لما يمنع الشرط عن ترتب الحكم على السبب الذي هو الجزاء يكون انتفاء الحكم مضاعفا الى الشرط فصار مدلوله وليس فيه غلط في معنى السبب أصلا فالصواب ما ذكره مطلع الاسرار الالهية في وجه التغليب أن مسئلة مفهوم الشرط مسئلة لغوية حاصلها هل يدل الشرط لغة على انتفاء الحكم عند انتفائه أولا وهذه الخلافة شرعية فان الحاصل ان الذي جعل سببا شرعيا هل تبطل سببته شرعا بالشرط والتعليق أم لا فلا يصح تفرع الخلافة في مفهوم الشرط على هذه الخلافة ولك أن تقول بطلان السببية أو المنع عن حكم السبب انما يتأتى في الانشآت التي جعلت أسبابا شرعا وم مسئلة مفهوم الشرط نعم كل تعليق خبرا كان أو انشاء فلا يصح التفرع ولك أن تقول أيضا لو سلم بطلان السببية كما هو من عوم الحنفية فلا يوجب نفي مفهوم الشرط فان النزاع باق بعد فانه وان لم يكن الجزاء سببا للحكم وأن يتنفي عند عدم الشرط لانتفاء السبب فهل يدل هذا التركيب لغة على الانتفاء أولا وكذا لو سلم عدم بطلان السببية وانتفاء الحكم يمنع الشرط فلا يلزم أن الشرط دال لغة على انتفاء الحكم بل يجوز أن يكون انتفاء الحكم عند انتفاء الشرط أصليا ويكون بقاءه لوجود المانع ولا ينفع الذهاب اليه فتدبر ثم لك أن تقول في تقرير الكلام ان الجزاء عند الشافعية مفيد للحكم على جميع التقادير لغة وموجب له والشرط خصصه بتقدير وجوده وأخرجه تقدير عدمه ولهذا عدوا الشرط من المخصصات فانتفاء الحكم عند عدم الشرط انما جاء من تخصيص الشرط فأفاد حكما مخالفا لغة كالاستثناء الا أنه مفيد للحكم المخالف في المنطوق والشرط في المسكوت وأما عندنا فالجزاء مع الشرط يفيد حكما مقيدا وما وراءه يبقى على الاصل سواء كان الحكم في الجزاء والشرط قيد بمنزلة الطرف والحال أو كان الحكم بين الشرط والجزاء فانه اذا ألحق المغير بأي مغير كان يبقى الكلام موقوفا فعلى هذا بناء خلافة مفهوم الشرط على أن الشرط هل هو بمنزلة استثناء تقدير ما وراءه عن الحكم الجزائي وكان الجزاء عاما له اللغة أو أن الشرط مع الجزاء مفيد للحكم مقيد فقط لا غير فعلى الاول الشرط دال على نفي الحكم عما عداه لغة بخلاف الثاني بل حكم ما عداه مسكوت عنه ولعل هذا هو مراد الامامين ثم لما كان من جزئيات التركيبات الشرطية ما جزاؤه سبب شرعا للحكم آخر ولم تكن سببته الا لافادة حكمه في محله وكان الجزاء في نفسه مفيدا للحكم عام لغة أو عرفا على رأيهم فهو تام في السببية والشرط انما استثنى بعض التقادير فرفع تأثيره عليها وأما عندنا

أن ينقل عن أهل اللغة عند وضعهم أنهم صرحوا بأنواضعناه لكذا أو أقروا به بعد الوضع وأما أن ينقل عن الشارع الأخبار عن أهل اللغة بذلك أو تصديق من ادعى ذلك وأما أن ينقل عن أهل الإجماع وأما أن يذكر بين يدي جماعة يمنع عليهم السكوت على الباطل فهذه الوجوه الأربع هي وجوه تصحيح النقل ودعوى شيء من ذلك في قوله أفعّل أو في قوله أمرت بكذا أو قول الصحابي أمرنا بكذا لا يمكن فوجب التوقف فيه وكذلك قصر دلالة الأمر على الفور أو التراخي وعلى التكرار أو الاتحاد يعرف بمثل هذه الطريق وكذلك التوقف في مسيغة العموم عن توقف فيها هذا مستنده وعليه ثلاثة أسئلة بهايتم الدليل ونذكر شبه المخالفين * السؤال الأول قولهم أن هذا ينقلب عليكم في إخراج الإباحة والتهديد من مقتضى اللفظ مع أنه لا يدل عليه عقل ولا نقل

فلما لم يفد الأحكام مقيداً لم يتحقق سببته قرر الكلام في هذا المثال وعبر عن الشيء بمازومه وفي كلام القاضي الإمام إشارة جلية إلى ما قلنا فإن عبارته الشريفة في الأسرار هكذا احتج الشافعي بأن تعليق الحكم بشرط ينفيه عما قبله أو بعده على اعتبار أنه لولا ما كان موجوداً كقول الرجل لعبدك أنت حر موجه وجود الحرية صفة للعبد فإذا قال إن دخلت الدار وتعلق أو جوب إعدامه عن محله ونفيه مع وجود قوله أنت حر فثبت أن التعليق كما يوجب الوجود عند الشرط أو جوب النفي عما قبله ثم قال بعد بيان فروع الخلافية أما علمنا أو تارحهم الله تعالى فإنهم ذهبوا إلى أن الأسباب الموجبة للأحكام إذا علق بالشرط كان التعليق تصرفاً في العلة بإعدامها لا في أحكامها وعند وجود الشرط يكون ابتداء وجود الأحكام كما عند وجود العلة لا فرق بينهما في حكم الابتداء فقوله على اعتبار أنه لولا ما كان موجوداً أراد به أن قوله بإفادة الشرط انتفاء الحكم عند عدمه مبني على اعتبار الشرط كالاستثناء مخرجاً للماء عند تقدير وجود الشرط وأشار بقوله فإنهم ذهبوا الخ إلى أنهم ذهبوا إلى أن الشرط مع الجزاء يفيد حكماً مقيداً ولا إفادة في الجزاء منفرداً حتى يصلح للسببية قبل وجود الشرط وأما الإمام فخر الإسلام فقد أجمل أولاً أجمالاً تاماً وقال حاصله أن المعلق بالشرط عندنا لا ينعقد سبباً إنما الشرط يمنع الانعقاد وقال الشافعي رحمه الله هو مؤخر ثم بعد تفريع الخلافات أشار إلى ما قلنا بقوله في استدلال الشافعي قال لأن الوجوب ثبت بالإيجاب لولا الشرط فيصير الشرط معدوماً ما وجب وجوده لولا هو فيكون الشرط مؤخراً لا مانعاً يعني أنه لولا الشرط لكان الجزاء إيجاباً بالثبوت الحكم على جميع التقادير في الحال لغة والشرط استثنى ما عداه وعدم الحكم فيه فيكون الشرط نفسه مؤخر لغة لا مانعاً عن التكلم وإنما قرر الكلام في هذا الذي من جزئيات المعلق وهو ما كان الجزاء سبباً للحكم آخر شرعاً لذكر بعض التفريعات كما هو دأبهما الشريف ومقصودهما ما ذكرنا وعلى هذا لا يرد عليه شيء مما ذكر هذا غاية التقرير لا يمكن بقى بعد فيه تأمل فتأمل (ويتفرع عليه تعليق الطلاق والعتاق بالملك) فإنه يصح عندنا ويقع عند وجود الملك عندنا لعدم سببته في الحال وإنما يصير سبباً عند وجود الشرط وهو الملك فيصادف محلاً مملوكاً ولا يصح عنده بل يبطل لانعقاده عنده سبباً في الحال والمحمل غير مملوك فيلغو ولا يقع شيء عند وجود الشرط (و) يتفرع عليه (تعجيل النذر المعلق) نحو أن قدم ولدي فعلى صدقة كذا فعندنا لم يصر هذا النذر سبباً للوجوب إلا عند وجود الشرط لا يصح التعجيل لكونه أداء قبل وجود الوجوب وعندنا لا ينعقد سبباً في الحال وإنما الشرط مانع عن وجوب الأداء لانفكاكهما في المال عنده صح التعجيل به كالأداء قبل الحول (و) يتفرع عليه أيضاً تعجيل (نفارة اليمين) إذا كان ما ليا قبل الحنث فعنده يجوز لأن الحنث عنده شرط واليمين سبب وقد وجد السبب فوجب في الذمة وإن لم يكن واجب الأداء لا نفكاك المذكور صح الأداء قبل الحنث وعندنا لا يجوز التعجيل لأن سبب الكفارة عندنا الحنث لا اليمين والتعجيل قبل الحنث أداء قبل وجود السبب وفيه بحث فإن التفرع في حيز الخفاء فإن الكلام في الشرط النحوي هل يمنع السببية أم لا والحنث ليس شرطاً لنحوها وما أوجب أن قوله تعالى فكفارته أطعام عشرة مساكين الآية بمعنى أن حنثتم فكفارته الخ فصار معلقاً بالشرط فهل يمنع سببية هذا الكلام لا يحجب الكفارة أم أنحر الحكم فقط ففيه تعسف ظاهر وكذا ما أوجب أن قول الخالف والله لا فعلن كذا في قوة أن حنثت فعلى الكفارة بل الحق أنه ليس شرطاً وإنما جازي به لمسابهة الشرط النحوي وإنما هو متفرع على أن اليمين سبب الكفارة كما ذهب إليه هو وأما الحنث كما ذهبنا إليه فالأتيان بهما قبل الحنث أتيان بعد تقرير السبب عنده فيجوز في المال كما ذكر وعندنا قبل تقرير السبب فلا يجوز فافهم (أقول الأشبه أنها) أي هذه المسئلة من منع التعليق السببية أو الحكم (مبنية على أن صيغ المقود) والفسوخ (هل هي إنشاء أم إخبار يقتضي الإنشاء الذي هو الموجب) الحكم (حقيقة) وإنما يقتضي الإنشاء لكونه

فانه لم ينقل عن العرب صريحاً بامامنا ووضعت هذه الصيغة للاباحة والتهديد لكن استعملناها في سبيل التجوز قلنا ما يعرف باستقراء اللغة وتصريح وجوه الاستعمال أقوى مما يعرف بالنقل الصريح ونحن كما عرفنا ان الاسد وضع لسبع والجمار وضع لهيئة وان كان كل واحد منهما يستعمل في الشجاع والبلد فيتميز عندنا بتواتر الاستعمال الحقيقة من المجاز فكذلك يتميز صيغة الامر والنهي والتخيير بصيغة الماضي والمستقبل والحال ولست نأشك فيه أصلاً وليس كذلك تميز الوجوب عن الندب * السؤال الثاني قولهم ان هذا ينقلب عليكم في الوقف فان الوقف في هذه الصيغة غير منقول عن العرب فلم توقفتم بالتحكم قلنا السنن نقول التوقف مذهب لكنهم أطلقوا هذه الصيغة للندب مرة وللوجوب أخرى ولم يوقفوا على أنه موضوع لاحدهما دون الثاني فسيبيلنا أن لا ننسب اليهم ما لم يصرحوا به وأن نتوقف عن القول والاختراع عليهم وهذا كقولنا بالاتفاق انا رأيناهم يستعملون لفظ الفرقة والجماعة والنفر تارة في الثلاثة وتارة في الاربعة وتارة في الخمسة فهي لفظة مرادة ولا سبيل

حكاية عنه (فن قال بالاول) كالشافعية (فلا تعليق عنده الا باعتبار الحكم الموجود لوجود الصيغة) في الحال وهو الظاهر (وهي السبب) لوجود العقد (ومن قال بالثاني) كشايخنا الكرام (فلا وجود للسبب عنده) وهو الانشاء الموجب (لأنه) انما كان يثبت اقتضاء ضرورة تصحيح الخبرية و (لا اقتضاء في التعليق) للسبب الذي هو الانشاء (الا عند وجود الشرط) لان التعليق لا يتوقف صحته وصدقه الا على وجود اللازم عند وجود المألوم لا غير (ألا ترى يجوز) التعليق (في الممتنع) مع أنه لا وجود للجزاء أصلاً (فتفكر) وفيه نظر ظاهر فانه لا ينفع الشافعية الذهاب الى الانشائية فان النزاع باق بعد لأن كون الصيغة سبباً مطلقاً يجوز أن لا يكون مجمعا عليه بل سببته في الحال انما هو في التخيير وأما في التعليق فيجب الخلاف فعندنا لا سببية خلافاً لهم قال مطلع الاسرار الالهية انه سيجي ان هذه الفسوخ والعقود على تقدير كونها اخبارات فهي حكاية عن طلاق يعتبره المتكلم عند التكلم بها وهذا الطلاق المعتبر الايقاع والتكلم عند التكلم به يعتبر تعليق الطلاق البتة أولاً ثم يتكلم فقد تحقق المحكي عنه في الحال وهل هو سبب أم لا. وللشافعية أن يقولوا قد انعقد سبباً لكن تأخر الحكم التعليق فلا ينفع الحنفية الذهاب الى الاخبارية ثم انه يمكن أيضاً الخلاف على تقدير الاخبارية انها اخبارات عن ايقاع الطلاق في الحال بحيث يقع عند وجود المعلق عليه أو عن الايقاع الذي يوجد في ذلك الوقت فلا تنفع الاخبارية فافهم (وفي البلويح والتحرير) هذه المسئلة بل مسئلة مفهوم الشرط أيضاً (مبنية على اختلاف) واقع (في الشرطية فقال أهل العربية الحكم في الجزاء وحده والشرط قيد له بمنزلة الظرف والحال) فعني ان دخلت الدار فأنت طالق أنت طالق وقت دخولك الدار أو والحال أنك داخل في الدار قال السيد في حواشي شرح التلخيص ان هذا المذهب ينسب واحداً من أهل العربية الا صاحب المفتاح فيما يظهر من كلامه ويؤيده ما في ضوء المصباح ان حرف الشرط أخرج الشرط والجزاء عن الكلامية والافادة للسكوت (و) قال (أهل النظر الحكم بينهما) وهو حكم تعليق يخالف حكم الجليات (وهما) أي الشرط والجزاء (جزآن للكلام) أحدهما محكوم عليه بذلك الحكم والثاني محكوم به (قال) الامام (الشافعي الى الاول) المنسوب الى أهل العربية (فذهب الى أن السبب منعقد الآن) لوجود الحكم بالطلاق الآن (والعدم عند عدم) أي عدم حكم الجزاء عند عدم الشرط (حكم شرعي مفهوم) لأن الشرط لما كان كالحال والظرف أفاد الجزاء الحكم على كل تقدير والشرط خصه ببعض التقديرات ومنع عن البعض فالانتفاء جاء من قبل الشرط فصار حكماً مفهومًا منه وصار شرعياً أيضاً لكونه مدلول الكلام (و) مال (أبو حنيفة الى الثاني) فهو مع الشرط أفاد حكماً تعليقاً عنده فلم يوجد الحكم منه بوقوع الجزاء بل انما يتحقق عند وجود الشرط اذ قد أفاد حكماً تعليقاً في فيما وراء المعلق عليه على ما كان عليه في الاصل فهنا مطلبان الاول تفرع مفهوم الشرط على هذا الخلاف وتقريره أن الشافعي لما مال الى مذهب أهل العربية كان الجزاء عنده مفيداً للحكم على جميع التقادير والشرط خصه بالنفي مضاف اليه والامام أبو حنيفة لما مال الى قول أهل الميزان فالجزاء عنده لا يدل على حكم أصلاً وانما المفيد المجموع الحكم المقيد فلا يدل العدم عند العدم بل العدم يبقى أصلاً كما كان هذا حاصل كلامه وفيه بحث أما أولاً فلأنه ان أواديا فادة الجزاء الحكم حال الشرط أنه مفيد لثبوت الحكم في الواقع لكن على تقدير وجود الشرط فيه فيلزم لصدقه تحقق الجزاء البتة والشرط أيضاً فهذا فاسد فان الجزاء عما يكون مستحيلاً مع كون الشرطية مستعملة عرفاً ولغة فبناء الكلام على هذا الباطل لا يليق وكيف يقول أمثال هذا الامام الهمام ذو اليد الطولى في العلوم وان أراد

الى تخصيصها بعدد على سبيل الحكم وجعلها مجازا في الباقي * السؤال الثالث قولهم ان هذا ينقلب عليكم في قولكم ان هذه الصيغة مشتركة اشتراك لفظ الجارية بين المرأة والسفينة والقرع بين الطهر والحيض فانه لم ينقل أنه مشترك قلنا السنان يقول انه مشترك لكننا نقول نتوقف في هذه أيضا فلان يرى أنه وضع لاحدهما ونحوه عن الآخر أو وضع لهما معا ويحتمل أن نقول انه مشترك بمعنى أنا اذا رأيتهم أطلقوا اللفظ لمعنيين ولم يوقفونا على أنهم وضعوه لاحدهما ونحوه في الآخر فتحمل اطلاقهم فيهما على لفظ الوضع لهما وكيف قلنا فالامر فيه قريب (شبه المخالفين الصائرين الى أنه للندب) وقد ذهب اليه كثير من المتكلمين وهم المعتزلة وجماعة من الفقهاء ومنهم من نقله عن الشافعي وقد صرح الشافعي في كتاب أحكام القرآن بتردد الامر بين الندب والوجوب وقال النهي على التحريم فقال انما أوجبنا تزويج الأيم لقوله تعالى فلا تعضلوهن وقال لم ينسب لي وجوب انكاح العبد لانه لم يرد فيه النهي عن العضل بل لم يرد الا قوله تعالى وأنكحوا الأيامى الآية فهذا أمر وهو محتمل للوجوب والندب

بها افادة كون حكم الجزاء ثابتا على تقدير وجود الشرط على سبيل القضية التقديرية ولا يستلزم صدقها صدق الجزاء في الواقع بل على تقدير الشرط لا غير فهذا مساوق للشرطية فيما يلزم من كون الحكم في الجزاء الاما يلزم من كون الحكم بينهما ما للتلازم فافهم وأما ما ناسى فلاننا سلمنا ذلك ولا نسلم أن الجزاء على هذا التقدير يستدعي الحكم على جميع التقادير والشرط خصه بل الجزاء حينئذ مفيد بالحال أو الظرف واذا كان في الكلام قيد يبقى موقوفا عليه ويستفاد من المجموع حكم مفيد فلا يلزم منه العدم عند العدم بل يبقى على ما كان نعم لو بنى على أنه قائل بكون الشرط مخصصا للجزاء وهو انما يكون لو كان الجزاء مفيد العموم التقادير كما قدمنا كان له وجه لكن لا ينبغي لاثباته كون الجزاء خبرا والشرط بمنزلة الحال والظرف وأما ما ناسى فلاننا سلمنا ذلك لكن النزاع باق لا ينفع الحنفية الذهاب الى قول أهل المنطق أيضا لانه مسلم أن المجموع مفيد لحكم تعليق بالمنطوق وهل يدل في المسكوت انتفاء الجزاء بعدم الشرط أم لا ولا يلزم تعيين أحدهما والنزاع باق كما كان فافهم واذا تأملت علمت أن هذا وارد على ما قررنا من البناء فتدبر * المطلب الثاني تفرع مسألة انعقاد السببية على هذا الخلاف وتقريره أنه لما كان مجموع الشرط والجزاء مفيدا لحكم تعليق لم يكن موجبا لتحقيق الجزاء فلا ينعقد سببا كما هو رأي الامام أبي حنيفة وأما عنده فلما كان الحكم في الجزاء أفاد ثبوته إلا أن الشرط مانع فهو مثبت لولا المانع وهو معنى انعقاد السببية (وفيه أن الشافعي لا ينفعه الذهاب الى ذلك لان النزاع باق بعد لأن الشرط قيد مغير اتفاقا فاما مغير للسببية فلا يبقى سببا واما عن ثبوت الحكم به فلا ينفع الذهاب اليه للشافعي كذا في الحاشية ولعلك تقول انه اذا كان الحكم في الجزاء فيكون مفيدا لتحقيق حكمه في الواقع إلا أن الشرط منعه عن التحقق الحالى وقيد به بحال تحققه في الواقع واذا كان مفيدا للحكم صار سببا مفضيا اليه فينفعه الذهاب اليه حينئذ وهذا بعينه كما يقول الامام أبو حنيفة من أن المضاف كطالق غدا يكون سببا في الحال لا فادته تحقيق الطلاق في الواقع لكن في الغد ولك أن تقول في تقرير الكلام ان هذا انما يتم لو كان معنى الشرطية ثبوت الجزاء في الواقع مع تحقق الشرط فيه وهو باطل لا يلتفت اليه فالذى يصلح للارادة ثبوت حكمه على تقدير وجود الشرط على طريقة الحلية التقديرية فهذا مساوق للشرطية الميزانية فلا فضاء ولا سببية نعم ينفع بأحنيفة الذهاب الى مذهب أهل المنطق فانه لما كان مجموع الشرط والجزاء كلاما مفيدا والجزاء بمنزلة جزء الجملة فلا يفيد شيئا فلا يكون مفضيا الى الوقوع فلا سببية أصلا وأما مجموع الشرط والجزاء فانما يفيد التعليق فلا يقتضى وقوع المعلق اذ صدقه لا يستدعي وقوع شيء من الطرفين وكذا الانشائية لا تفيد الانشاء لزوم شيء ولا تقتضى وقوع ذلك الشيء بل لو تأملت لو جدد الحق قول هذا الامام الهمام الخبر القم مقام عليه الرحمة والرضوان فانه ان كان الحكم فيما بين الشرط والجزاء فقد عرفت وان كان الحكم في الجزاء فلا يكون حكما واقعا بل تقديريا كما في الحلية التقديرية وانما لازمة للشرطية الميزانية فلا تستدعي وقوع المعلق ولا تفضي اليه ومما قررنا ظهر لك اندفاع ما قيل ان مذهب أهل الميزان لا يصلح لابتناء انعدام السببية لان حاصله يرجع الى ملزومية الشرط للجزاء وهذا لا ينافي السببية ولا يوجب فافهم وتشكر قال مطلع الاسرار الالهية أبي قدس سره ان هذا انما يدل على أن الجزاء وحده ليس سببا ويجوز أن يكون مجموع الشرط والجزاء سببا في الحال لكن الوقوع في المستقبل عند وجود الشرط وهو الذي تستدعيه القوانين الشرعية كيف ولم يصدر من الزوج تصرف الا هذه الشرطية لا غير ولم يوجد منه تصرف عند وجود الشرط حتى يكون مطلقا بل انما يكون مطلقا صدور هذه الشرطية كيف وقد لا يكون أهلا للتصرف

* الشبهة الاولى لمن ذهب الى انه للندب انه لا بد من تنزيل قوله افعل وقوله امر تكمل على أقل ما يشترك فيه الوجوب والندب وهو طلب الفعل واقتضاؤه وأن فعله خير من تركه وهذا معلوم وأما لزوم العقاب بتركه فغير معلوم فيتوقف فيه وهذا فاسد من ثلاثة أوجه * الاول أن هذا استدلال والاستدلال لا مدخل له في اللغات وليس هذا نقلا عن أهل اللغة أن قوله افعل للندب * الثاني انه لو وجب تنزيل الالفاظ على الأقل المستيقن لوجب تنزيل هذا على الإباحة والاذن اذ يقال أذنت لك في كذا فافعله فهو الأقل المشترك أما حصول الثواب بفعله فليس بمعلوم كزوم العقاب بتركه لاسيما على مذهب المعتزلة فالمباح عندهم حسن ويجوز أن يفعله الفاعل لحسنه وبأمر به وكذلك يلزم تنزيل صيغة الجمع على أقل الجمع ولم يذهبوا اليه * الثالث وهو التحقيق أن ما ذكره وانما يستقيم أن لو كان الواجب نداء بزيادة فتسقط الزيادة المشكوك فيها ويبقى الاصل وليس كذلك بل يدخل في حد الندب جواز تركه فهل تعلمون أن المقول فيه افعل يجوز تركه أم لا فان لم تعلموه فقد شككتكم في كونه

عند وجود الشرط كما اذا جئنا أو عرض عارض آخر واذا كان السبب هو الكلام الشرطي فعني بطلان سببته ان أنت طالق تبطل سببته بسبب الشرط في عالم الواقع وانما السببية الشرطية لوقوع الطلاق عند حلول الشرط وان جعل مانعا عن الحكم فعناه أن أنت طالق سبباً ومفضياً الى وقوع الطلاق لولم يمنع الشرط فانه قد منعه عن ايجابه الحكم وقوع الطلاق وعلى هذا فلا يصح تفريع صحة تعليق الطلاق بالملك الا اذا ثبت أن الملك لا يشترط لان عقاد سببية هذا المعلق ودونه شرط القتا فتدبر ولك أن تقول السبب ما يفضي الى وجود المسبب ومن البين أن مجموع الشرط والجزاء انما يفيد حكماً تعليقياً بلزوم أحدهما الآخر وأما تحقق وقوع الجزاء فلا يفيد فليس له افضاء حتى يكون سبباً نعم بعد تحقق الشرط يتحقق الجزاء حينئذ يفضي الى المسبب فاذا قال ان دخلت فأنت طالق فلم يوجد منه الا الحكم بالملازمة بينهما فليس هو مطلقاً الآن بل بعد الدخول يصير مطلقاً وعدم التصرف منه عند وجود الشرط مسلم لكن وجد منه شيء يكون تصرفاً عند وجود الشرط بحكم الشرع وهذا أي صيرورة شيء وجد منه تصرفاً لا يقتضي قيام الاهلية حينئذ بل بعد كونه أهلاً وقت وجود ذلك الشيء كيف الجنون لا ينافي كونه مطلقاً ولا معتقاً انما ينافي صحة التكلم ولا اعتبار لكلامه حال الجنون وههنا التكلم كان وقت الافاقة وصيرورته تطبيقاً عنده بحكم الشرع ولا محذور فيه وعلى هذا يصح تعليق الطلاق والعقاق بالملك فانه كلام وليس تطبيقاً في الحال فلا يقتضي قيام الاهلية وانما يصير تطبيقاً عند الشرط وهو الملك وحينئذ لا مانع من الصحة (فافهم) وقد وقع ههنا نوع من الاطناب وانما أثرناه لانه كان من من ال أقدم الراسخين فتثبت لعله لا يتجاوز الحق عما أفدناك وعلى الله التكلان فانه علم بأحكامه (واستدل أولاً بالسببية) انما تكون (بالتأثير في المحل) لان السبب التصرف عن الاهل مضافاً الى المحل (ومن ثم لم يكن بيع الخرسبباً) للملك لفقدان المحل (والتعليق بمنع ذلك) التأثير فلا سببية (أقول يتجه) اليه (منع المنع) أي منع منع التعليق للتأثير فانه يجوز أن لا يمنع التأثير بل انما يؤخر الحكم لا غير كيف وهل هذا الاعادة الدعوى وفيه نظر فانه منع مقدمة مدالة في الكشف وذلك لان الشرط انما يدخل على السبب دون الحكم فيكون السبب معلقاً فلا سببية ولا تأثير قبله كيف واذا قال ان دخلت فطالق لم يقصد الا التطبيق عند الدخول لا في الحال واعتراض عليه مطلع الاسرار الاهلية أي قدس سره أو لا بان السبب ليس أنت طالق بل مجموع الشرط والجزاء وأما أنت طالق فقط فهو سبب لوقوع الطلاق في الحال وقد خرج عن السببية باقتران الشرط وصار المجموع سبباً لوقوع الطلاق عند الدخول هذا وقد عرفت أنه لا يصلح السببية فتذكر وثانياً سلمنا أن الجزاء وحده سبباً يمكن المعلق بالشرط هو وقوع الفرقة لا الايقاع من قبل الزوج وان ادعى فهو ممنوع لا بد من شاهد بل بهذا التصير المرأة بحيث تكون طالقاً عند الدخول وان لم تكن هذه الصفة من قبل وهذا نوع من التأثير هذا كلام متين لكن لك أن تقول ان ليس التطبيق الامفاد أنت طالق لاسيما على رأي الشافعية واذا علق صار التطبيق معلقاً أيضاً لوقوع الطلاق فقط واذا صار معلقاً لم يبق له تأثير أصلاً وليس معنى كون المرأة بحيث تكون طالقاً عند الدخول الا أنه صالح لان يقع الطلاق عند الدخول بتعلق التطبيق الضروري منه اياها كما أنها وقت النكاح بحيث تكون مطلقة عند تعلق تطبيق الزوج وأما كونها بتلك الحثية بالتطبيق الموجود الآن فباطل لأنه معلق بعد فتدبر ولك أن تثبت منع التعليق بالتأثير بانه انما يفيد الحكم بلزوم أحدهما الآخر فقط لا يثبت شيء في نفس الامر فلا تأثيره في الوقوع ولا افضاء وحينئذ لا يتجه اليه المنع فافهم (وأورد) على الدليل انه اذا كان

ندباوان علمتموه من أين ذلك واللفظ لا يدل على لزوم المأثم بتركه فلا يدل على سقوط المأثم بتركه أيضا فان قيل لا معنى لجواز تركه الا أنه لا حرج عليه في فعله وذلك كان معلوما قبل ورود السمع فلا يحتاج فيه الى تعريف السمع بخلاف لزوم المأثم قلنا لا يبقى لحكم العقل بالنفي بعد ورود صيغة الامر حكم فانه معين للوجوب عند وقوعه فلا أقل من احتمال واذا احتمل حصل الشك في كونه ندبا فلا وجه الا التوقف نعم يجوز الاستدلال به على بطلان قول من يقول انه منتهى عنه محرم لانه ضد الوجوب والتدب جميعا **§** الشبهة الثانية التمسك بقوله عليه السلام اذا أمرتكم بأمر فأتوا منه ما استطعتم واذا نهيتكم عن شيء فأتوا ما فاقضوا الامر الى استطاعتنا ومشيئتنا وجرم في النهي طلب الانتهاء قلنا هذا اعتراف بانه من جهة اللغة والوضع ليس للتدب واستدلال بالشرع ولا يثبت مثل ذلك بخبر الواحد ولو صححت دلالاته كيف ولادلاله له اذ لم يقل فافعلوا ما شئتم بل قال ما استطعتم كما قال فأتوا الله ما استطعتم وكل ايجاب مشروط بالاستطاعة وأما قوله فأتوا كيف دل على وجوب الانتهاء وقوله فأتوا ما استطعتم أمر وهو

التعليق مانعا عن تعلقه بالمحل (فيجب أن يلغو كالتميز في الاجنبية) يلغو لعدم مصادفة المحل وكبيع الحر يلغو (وأجيب بأن المرجو بعرضه السببية) فيفيد عند ذلك فلا يلغو (وبلغو كطالق ان شاء الله) أي مثله وهو غير المرجو العلم بوقوع الشرط (و) استدلال (بأن السبب بدونه) أي بدون الحكم (كالكل بدون الجزء) لكونه لازوما له مثله ووجود الكل بدون الجزء باطل فكذا وجود السبب بدون الحكم والحكم منتف بالاتفاق والسبب كذلك وفيه نظر اذ لازومية السبب للسبب ممنوع حتى يكون كالكل بدون الجزء والأولى أن يقال ان الأصل في السبب أن يلزمه الحكم لكونه طريقا اليه لا لدليل خارجي كالنفاس لا داء الصوم فهنا أيضا يبقى على الأصل ما لم يدل دليل على التخلف ولا دليل فتأمل فيه (وأورد البيع بالخيار و) التطبيق (المضاف كطالق غدا) فانها ما سببان والحكم وهو الملك في البيع ووقوع الطلاق في المضاف قد تأخر لما نعت الخيار والتقيد وربما ورد ان على الدليل الأول أيضا بانها ما انما يصيران سببا اذا اقبيا المحل وأثرافيه والخيار والتقيد بمنع ذلك والحق أنه لا يرد على الدليل شيء منهما فاننا انما ادعينا منع التعليق التأثير والافضاء لكونه غير مفيد لوقوع شيء في نفس الأمر ولا تعليق ههنا وانما هو تقيد ومقاده متحقق هذا المقيد في نفس الأمر ففيه افضاء وتأثير غاية ما في الباب أن الأثر لا يوجد الا حين وجود القيد فافهم (وأجيب عن الأول بان الخيار فيه بخلاف القياس ضرورة) لدفع الغبن والقياس يقتضي لزوم العقد (وهي) أي الضرورة (بقدر الحكم) فقط فالحكم يتعلق به وأما السبب فتعلقه من غير ضرورة فان تعلقه بوجوب تعلق الحكم أيضا بدون العكس والقياس يأتي عن تعلقه فلا يتعلق من غير دليل (و) أجيب أيضا (بان الشرط بعلى لتعليق ما بعده كما قيل فأتيتك على أن تأتيني بمعنى ان آتيتك أنتي) واذا كان المعلق ما بعده وهو الخيار (فالبيع منجز وانما المعلق الخيار في الفسخ) لوجود البيع فان قلت فلم يثبت الحكم من الملك مع وجود السبب قال (وتعليق الحكم انما هو لدفع الضرر) وعن له الخيار ولعلك تقول قد تقدم أن أنت طالق على ألف بمعنى ان أدبت ألفا فانت طالق والطلاق معلق بالاداء فكان ما قبل على معلقا بما بعدهما والأولى أن يحذف عن الجواب حديث كون شرط على لتعليق ما بعده بل يقال البيع منجز وانما الخيار في الفسخ فان المقصود اني بعثت ولي الخيار في الفسخ بقرينة جزئية فيه ثم ان الجواب حقيقة هو جواز التخلف للدليل الا باعتبار الاختلاف في السند فافهم (و) أجيب (عن الثاني التعليق عين وهو للاعدام) يعني المقصود منه عدم وجود الشرط والارتب هذا المحذور (فلا يقضى الى الوجود) غالباً الى الكف فلا ينعقد سببا (وأما الاضافة فانها متحقق المضاف) فان طالق غدا لا فائدة أن الطلاق متحقق في الغد فالمقصود تحقق الطلاق فصار هذا تطبيقا في الحال مفضيا الى الوقوع غدا فانعقد سببا (ورد بان اليمين قد يكون للحمل والحث) على وقوع الشرط لا للاعدام (كان بشرتي بقدم وولدي فأتيت حر) فينبغي أن ينعقد سببا الا أن يقال لما لم ينعقد ما هو للنع سببا لم ينعقد ما هو للحث أيضا لعدم القول بالفصل (وقد يفرق بالخطر) والشك (وعدمه) يعني ان التعليق يكون المعلق عليه مشكوكا لوجوده فلا يقضى الى الجزاء غدا فلا ينعقد سببا وأما المضاف فليس القيد فيه مشكوكا بل متحققا فيقضى الى تحقق ما قيد فينعقد سببا وقد وجد الحاشية مكتوبة بهذه العبارة أي اذا كان اليمين بأمر محذور كالطلاق ونحوه فهو للاعدام والافلحث وعلى هذا فان الخطر يمنع المتع وهذا مخالف للعتبرات المنقول فيها هذا الكلام ولعله من خطأ الكاتب بل هو كان متعلقا بما قبله من الرد فيكون حاصل الرد أن الاعدام انما يكون اذا كان اليمين بأمر محذور ولا فلاحث ودعوى الاعدام عموما في كل عين غير

محتمل للندب (شبه الصائرين الى أنه للوجوب) وجميع ما ذكرناه في ابطال مذهب الندب جارها هنا وزيادة وهو أن الندب داخل تحت الامر حقيقة كما قدمناه ولو حمل على الوجوب لكان مجازا في الندب وكيف يكون مجازا فيه مع وجود حقيقة اذ حقيقة الامر ما يكون ممثله مطيعا والممثل مطيع بفعل الندب ولذلك اذا قبل امرنا بكذا حسن أن يستفهم فيقال أمر ايجاب أو أمر استحباب وندب ولو قال رأيت أسدا لم يحسن أن يقال أردت سباعا وشجاعا لانه موضوع للسبع ويصرف الى الشجاع بقريئة وشبههم سبع * الاولى قولهم ان المأمور في اللغة والشرع جميعا يفهم وجوب المأمور به حتى لا يستبعد الذم والعقاب عند المخالفة ولا الوصف بالعصيان وهو اسم ذم ولذلك فهمت الامة وجوب الصلاة والعبادات ووجوب السجود لآدم بقوله اسجدوا لله يفهم العبد والولد وجوب أمر السيد والوالد قلنا هذا كله نفس الدعوى وحكاية المذهب وليس شيء من ذلك مسلما وكل ذلك علم بالقرائن فقد تكون للامر عادة مع المأمور وعهد وتقرن به أحوال وأسباب بها يفهم الشاهد الوجوب

معقولة فتدبر (لكن يستلزم) هذا الفرق (عدم جواز تعجيل الصدقة فيما اذا قال على صدقة يوم يقدم فلان) لان قدوم فلان مشكوك الوجود فلا يكون سببا في الحال لوجوب الصدقة كالتعليق بالشرط والتعجيل أداء قبل الوجوب (و) يستلزم (كون اذا جاء غدا فانت حر مثل اذا مت فانت حر) لان محجى الغدا أمر متيقن كالموت فينعقد المعلق بانغذ سببا للعتق في الحال كالمعلق بالموت فلا يجوز بيع العبد في الصورتين لوجود السبب للعتق فيهما (مع أنهم) يفرقون و (يحيزون بيعة في الأول دون الثاني أقول في الأول) وهو ما اذا قال على صدقة يوم يقدم فلان (العبارة الفعلية) لان الحكم فيه بالشبوت في الواقع لكن في وقت معين فلا يفيد الشك والخطر وانما يلحق من خارج (فيحقق الايقاع) من النادر فانه قد سببا (بخلاف التعليق) فان العبارة فيه مجرد افاضة الزوم من غير نظر الى تحقق الطرفين أو أحدهما فلا ايقاع من قبل المتكلم في هذا الكلام وانما يتحقق الايقاع منه عند وجود الملزوم فتدبر (و) أقول (في الثاني) وهو تعليق العتاق بالموت (التعليق سبب الآن للتدبير شرعا) وهو تصرف آخر غير الاعتاق بل من قبيل الوصية والمفضى اليه التعليق بالموت فهو السبب (لا المعلق) أي ليس السبب فيه المعلق وهو أنت حر للعتق حتى يرد النقض وقد بينا سابقا ان المعلق ليس سببا للعتق لعدم الإفضاء وعدم دليل شرعي (بخلاف العتاق) وهو اذا جاء غدا فانت حر لانه ليس سببا للعتاق شرعا ولا تصرف آخر وقد بينا سابقا أن التعليق لا يصلح سببا للعتق لعدم الإفضاء اليه واعلم ان محجى الغدا في اذا جاء غدا مشكوك الوجود فان الشرط ليس المحجى الغدا قبل موت العبد فانه هو الصالح لان يتعلق به الاعتاق فهذا التعليق وتعليق ان دخلت سواء لكن المعلق به اذا كان الموت كما في اذا مت فليس الموت مطلقا بل الموت قبل موت العبد وهو مشكوك أيضا فينبغي أن لا ينعقد فالاشكال هكذا لا ما قرره المعترض وما قال المصنف وان كان دافعا له لكن بينا فيه كلام المحققين من الفقهاء فانه قال في الهداية وغيرها ان هذا انما اعتبر سببا لأن عدم صلاح زمان المعلق به للاعتاق لأن وقت الموت معدوم للملك وهو من شرط الاعتاق وهذا كما يبطل جواب المصنف يصلح جوابا عن أصل الاراد أيضا لكن أورد عليه الشيخ الهدا أن الثلث يبقى في ملك الميت ويفيد محلا لتنفيذ الوصايا وهذا أيضا من قبيل الوصية فلا ينافي نفاذ الموت وأنت لا يذهب عليك ان بقاء الملك للميت مما لا يعقل وأما نفاذ الوصية فلان الوصية تصرف ثابتة حال الحياة وأثرها ان تمنع خلافة الورثة في الملك وصير الموصي له خليفة في مقدار الوصية الى الثلث وان لم يكن الموصي له معين بل في القرب فقط. كهذه الوصية فيظهر أثره في آخر جزء من الحياة ويمنع انتقاله الى الورثة فهذه الشرط لخصوصية فيه لا يمنع السببية وترتب الجزاء قبل وقوع الشرط هذا تقرير كلامهم على طبق مرادهم. وبعد بقي خيايا في الزوايا والله أعلم بأحكامه (فافهم) الشافعية (قالوا أولا التعليق لمنع نزول المعلق) لا غير (كافي تعليق القيد بل) فانه يمنع نزوله لا اقتضاء نزوله (والمعلق الحكم لأن ملزوم دخول الدار وقوع الطلاق) وهو الحكم (لا الايقاع ضرورة و) قالوا (ثانيا لولم يكن) المعلق بالشرط (سببا عند التعليق لم يكن سببا عند وجود الشرط) فلم يقع الطلاق عنده (وهو باطل والجواب عنهما ما دريت لا يخفى) أما عن الأول فلان كون الحكم معلقا مسلم لكن الكلام في أن سببه موجودا لأن أم بعد تحققه اقتضاء ان ليس في التالي ايقاع أصلا انما هو بعد وجود الشرط واعلم ان تقول من قبلهم ان كان الكلام هو الجزاء والشرط قيده فهذا المقيد يقتضي الوقوع ففیه اقتضاء ان كان انشاء أو سببه شيء فيه اقتضاء هو المنجز عنه فوجد السبب وان كان الكلام مجموع الشرط والجزاء فهو يقتضي وقوع الطلاق عند الشرط ويقتضي

واسم العصيان لا يسلم اطلاقه على وجه الذم الا بعد قرينة الوجوب لكن قد يطلق لا على وجه الذم كما يقال أشرت عليك فعصيتني وخالفني * الشبهة الثانية ان الايجاب من المهمات في المحاورات فان لم يكن قولهم افعل عبارة عنه فلا يبقى له اسم ومحال اهمال العرب ذلك قلنا هذا يقابله ان النذب أمر مهم فليكن افعل عبارة عنه فان زعموا أن دلالة قوله هم نذبت وأرشدت ورغبت فدلالة الوجوب قولهم أوجبته وحثته وفرضت وألزمت فان زعموا أنه صيغة اخبار أو صيغة ارشاد فأين صيغة الانشاء عورضوا بمثله في النذب ثم يبطل عليهم بالبيع والاجارة والنكاح اذ ليس لها الا صيغة الاخبار كقولهم بعث وزوجت وقد جعله الشرع انشاء اذ ليس لانشاءه لفظ * الشبهة الثالثة ان قوله افعل اما أن يفيد المنع أو التحجير أو الدعاء فاذا بطل التحجير والمنع تعين الدعاء والايجاب قلنا بل يبقى قسم رابع وهو أن لا يفيد واحدا من الاقسام الا بقرينة كالألفاظ المشتركة فان قيل أليس قوله لا تفعل أفاد التحريم فقوله افعل ينبغي أن يفيد الايجاب قلنا هذا قد نقل عن الشافعي والمختار أن قوله لا تفعل

اليه هذا ان كان انشاء والا لا بد من تحقق الزوم وهو بالانشاء المتقدم عليه فقد تحقق السبب ولك أن تجيب بأننا سابقا أن الشرطية لا تفيد الا الملازمة بين الشئين انشاء كان أو اخبارا وهي لا تنفصل الى وقوع الجزاء أو ابقاعه فلا تصلح للسببية وكيف لا وقد يقصد منه عدم الوقوع فانه يكون للنوع وأيضا وقوع الشرط مشكوك الوجود في نظر المتكلم فاحال ما علق به ولو تنزلنا نقول من ادعى سببية المجموع فعليه الابانة فانما من وراء المنع وأما اذا كان الجزاء كلاما والشرط قيده فقد عرفت أنه يكون قضية تقديرية مساوقة للشرطية فكما حكمها بخلاف المضاف فانه لا تقدير فيه بل انشاء بالتحقق الواقعي في وقت معين أو اخبار عنه فتدبر وأما عن الثاني فبمنع الملازمة وهو ظاهر وشديد أركان الاستدلال بأن المتكلم لا يصنع له عند وقوع الشرط واعتباره مطلقا عند تقديره مجرد اعتبار لا يصلح لابتناء الأحكام الشرعية كيف وقد يكون عند وجود الشرط غير أهل بل محذور لا يصلح مطلقا فلم يكن حال التكلم ابقاعا لم يكن ابقاعا عند الشرط أيضا فثبت الملازمة ولك أن تجيب عنه بأنه لا يلزم الصنع عند الشرط بل الصنع السابق يكفي لانه وان لم يكن معتبرا شرعا ولا مفضيا الى شيء لكن جعله الشارع مفضيا عند الوجود فصارت تطبيقا عند وجود الشرط حقيقة والزوج مطلقا لا بمجرد الاعتبار فقط والجنون لا ينافي صيرورة الصنع السابق تطبيقا لما ينافي اعتبار كلامه حال الجنون فافهم وقالوا ثالثا قال رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم لا نذر لابن آدم فيما لا يملك ولا اعتق له فيما لا يملك ولا طلاق فيما لا يملك قال الترمذي هو أحسن شيء روي في الباب وفي رواية الحاكم عن أم المؤمنين عائشة مرفوعا لا طلاق الا بعد نكاح ولا اعتق الا بعد ملك ورواه الحاكم والبيهقي وعبد الرزاق عن معاذ بن جبل مرفوعا وفي رواية عبد الرزاق وأبي داود والنسائي عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده مرفوعا لا طلاق فيما لا يملك ولا بيع فيما لا يملك ولا اعتق فيما لا يملك ولا وفاء نذر الا فيما يملك ولا نذر الا فيما ينبغي به وجه الله ومن حلف على معصية فلا عين له ومن حلف على قطيعة رحم فلا عين له وفي رواية ابن ماجه عن المسور بن مخرمة مرفوعا لا طلاق قبل نكاح ولا اعتق قبل ملك الروايات كلها في الدرر المنشورة قلنا أولا مفهومه بالعبارة عدم الوقوع في غير الملك وأما الايقاع فمكوت عنه والكلام فيه والأول متفق بيننا وبينكم ولو سلم أن المراد الايقاع فالمراد التحجير كيف وليس التعليق عندنا طلاقا ولا ابقاعا له فليس داخل فيه وهو ظاهر واستند بأن من حلف لا يطلق نساءه فعلق الطلاق بشئ لا يحنث ولو كان طلاقا حنث فعلم أنه لا يسمى طلاقا واعترض بأن مبنى الأيمان على العرف والعرف فيه أن لا يطلق تحجيرا وهذا ليس بشئ فانه قد مر أن العرف مخصص فيخص الحديث لو سلم شمول الطلاق له فافهم ثم هذا الجمل مأثور عن الزهري والشعبي وقد روى عبد الرزاق عن الزهري تأويل الحديث بهذا النمط وروى ابن أبي شيبة عن سالم والقاسم بن محمد وعمرو بن حزم وعبد الله بن عبد الرحمن ومكحول مثل قولنا ونقل أيضا عن سعيد بن المسيب وعطاء وجماد بن أبي سليمان وشريح كذا في فتح القدير وربما يعترض بما روى الدارقطني عن ابن عمر أن النبي صلى الله عليه وسلم سئل عن رجل قال يوم أتزوج فلانة فهى طالق قال طلق فيما لا يملك وبما رواه هو أيضا عن أبي ثعلبة قال قال لي عمر اعمل لي عملا حتى أزوجه ابنتي فقلت ان أتزوجها فهى طالق ثلاثا ثم بدلي أن أتزوجها فأتيت رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم فسأله فقال لي تزوجه فانه لا طلاق قبل النكاح وفي التلويح نسب الى عبد الله بن عمرو بن العاص هذا اليمين ولا يتوجه هذا الجواب حينئذ وقال هذا حديث مفسر لا يقبل التأويل قلنا الحديثان ضعيفان لا يصح الاحتجاج بهما قال الشيخ ابن

مترددين التنزيه والتحرير كقوله افعل ولو صح ذلك في النهي لما جاز قياس الامر عليه فان اللغة تثبت نقلا لاقباسا فهذه شبههم اللغوية والعقلية * أما الشبهة الشرعية فهي أقرب فانه لو دل دليل الشرع على ان الامر للوجوب لجلنا على الوجوب لكن لا دليل عليه وانما الشبهة الاولى قولهم نسلم ان اللغة والعقل لا يدل على تخصيص الامر بالوجوب لكن يدل عليه من جهة الكتاب قوله تعالى وأطيعوا الله وأطيعوا الرسول ثم قال فان تولوا فاعصوا عليه ما حل وعليكم ما حلتكم وهذا الوجه فيه لان الخلاف في قوله وأطيعوا قائم أنه للنسب أو الوجوب وقوله فعليه ما حل وعليكم ما حلتكم أي كل واحد عليه ما حل من التبليغ والقبول وهذا ان كان معناه التهديد والنسبة الى الاعراض عن الرسول عليه السلام فهو دليل على أنه أراد به الطاعة في أصل الايمان وهو على الوجوب بالاتفاق وغاية هذا اللفظ عموم فنخصه بالاوامر التي هي على الوجوب وكل ما يتسلك به من الآيات من هذا الجنس فهي صيغ أمر يقع النزاع في انه للنسب أم لا فان اقترن بذكر وعيد فيكون قرينة دالة على وجوب ذلك الامر خاصة

الهمام في فتح القدير قال صاحب تنقيح التحقيق انهما باطلان في الأول أبو خالد الواسطي وهو عمرو بن خالد وضاع وقال أحمد وابن معين كذاب وفي الأخير علي بن قرين كذبه ابن معين وغيره وقال ابن عدي يسرق الحديث بل ضعف أحمد وأبو بكر القاضي شيخ السهيلي جميع الأحاديث وقال ليس لها أصل ولذا لم يعمل بها مالك وربيعة والأوزاعي هذا وقالوا روى عبد الرزاق عن أمير المؤمنين علي كرم الله وجهه قال الحسن البصري سألت رجلا عليا قال قلت ان تزوجت فلانة فهي طالق فقال علي ليس بشئ وهذا انما يتمشى منهم بطريق الجدول والافقول الصحابي ليس حجة عندهم قلنا معارض بما روى مالك في الموطأ أن سعيد بن عمر بن سليم الرازي سألت قاسم بن محمد عن رجل طلق امرأته ان هو تزوجها فقال القاسم ان رجلا جعل امرأته كظهر أمه ان هو تزوجها فأمره عمر ان هو تزوجها لا يقربها حتى يكفر بكفارة المظاهر كذا في فتح القدير وأما الجواب بأن أهل الحديث قالوا لم يلاق الحسن أمير المؤمنين عليا كرم الله وجهه فلا يصح الاحتجاج به فليس بشئ فانهم شهداء على النفي وقد اتفقوا على كونهم في المدينة مدة فعدم اللقاء بعيد ثم أصحاب السلاسل قاطبة نقلوا السند متصل لا ريب في اتصاله وملاقاه والطعن فيهم لا يجترئ عليه مسلم ويضحك من عقله الصبيان وأيضا قد بلغ الأسانيد حد التواتر والرواة كلهم أولياء أصحاب كرامات وبالجملة الشك فيه زلة عظيمة فافهم وأما رد الجواب بأن المرسل ليس حجة فليس بواردا من مقصوده أنه ليس حجة عند معارضة المسند وما عن أمير المؤمنين عمر مسند هذا وقالوا خامسا قال الله تعالى يا أيها الذين امنوا اذا نكحتم المؤمنات ثم طلقتموهن روى عبد الرزاق عن ابن جريج قال بلغ ابن عباس ان ابن مسعود يقول ان طلق ما لم ينكح فهو جائز قال ابن عباس اخطأ في هذا ان الله يقول اذا نكحتم المؤمنات ثم طلقتموهن من قبل ان تمسوهن ولم يقل اذا طلقتم المؤمنات ثم نكحتموهن قلنا ليس في الآية نفي عدم صحة التعليق بالملك بل فيه حكم ما اذا نكح ثم طلق قبل المس وتأويل ابن عباس لا يقبل لعدم تحمل اللفظ ولمعارضة قول ابن مسعود لا يقوم قوله حجة أيضا فافهم ولقد أطنبنا الكلام في هذه المسئلة فانه مما زال فيه أقدم الراشدين والله أعلم بأحكامه ﴿تذنب﴾ التعليق هل يبقى مع زوال المحلية للملك (فرفر) يقول (نعم) يبقى فاذا قال ان دخلت فطالق فأبانه ثلاثا يبقى التعليق كما كان حتى لو تزوج بعد زوج آخر ودخلت طلقت (قياسا على الملك) يعني ان علق الطلاق بالملك يصح ويبقى هذا مثله (والعلماء الثلاثة) الامام أبو حنيفة وصاحبا قالوا (لا) يبقى له أن المعلق بالشرط ليس سببا في الحال انما السبب وقت وجود الشرط وفي ذلك الوقت المحل مع الملك متحقق (أقول وهو) أي قول أئمتنا (الحق لان الشرط جزء أخير من العلة التامة حتى لا يتوقف المعلول بعده على أمر آخر وانما يكون) الشرط جزءا أخيرا (ببقاء المحلية) والافتوقف على أمر رائد هذا خلف (فاذا انتفت المحلية انتفت الشرطية) فلم يبق المعلق به شرط وقوع الطلاق (تدبر) وفيه نظر هب أن الشرط جزء أخير لا يتوقف المعلول بعده على أمر آخر وههنا أيضا كذلك فانه بعد النكاح بعد التحلل اذا وجد الشرط يوجد الطلاق من غير توقف على أمر آخر وأما توقفه قبل انعقاده سببا على الغير فلا يضر كما أنه يتوقف بعد الابانة بواحد على الملك واعتراض مطلع الأسرار الالهية أبي قدس سره أن ارتفاع المحلية رأسا يمنع الشرطية كما في حرمة المضاهرة وغيرها لعدم الفائدة وأما ارتفاع المحلية موقتا كما في المطلقة الثلاث فلا يوجب انتفاء الشرطية فقوله اذا انتفت المحلية انتفت الشرطية ممنوع ان أراد ما يعم الارتفاع الموقت وان أراد الارتفاع رأسا فسلم لكن لا يتفق ثم أجاب بالبناء على مسئلة الهدم أن حل المحل قد ارتفع رأسا وهذا حل جديد

فان كان أمرا عاما يحمل على الأمر باصل الدين وما عرف بالدليل انه على الوجوب وبه يعرف الجواب عن قوله تعالى وما آتاكم الرسول فخذوه وقوله تعالى وإذا قيل لهم اركعوا لا يركعون وقوله تعالى فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم فكل ذلك أمر بتصديقه ونهي عن الشك في قوله وأمر بالانقياد في لآتيان عما أوجبه * الشبهة الثانية تمسكهم بقوله فليحذر الذين يخافون عن أمره أن تصيبهم فتنة أو يصيبهم عذاب أليم قلنا تدعون أنه نص في كل أمر او عام ولا سبيل الى دعوى النص وان ادعيتهم العموم فقد لا نقول بالعموم ونتوقف في صيغته كما نتوقف في صيغة الأمر أو نخصه بالأمر بالدخول في دينه بدليل أن نذبه أيضا أمره ومن خالف عن أمره في قوله تعالى فكاتبوههم ان علمتم فيهم خيرا وقوله واستشهدوا شهيدين وأمثاله لا يتعرض للعقاب ثم نقول هذا نهى عن المخالفة وأمر بالموافقة أي يؤتى به على وجهه ان كان واجبا فواجبا وان كان نذبا فنذبا والكلام في صيغة الإيجاب لافي الموافقة والمخالفة ثم لا ندل الآية الاعلى وجوب أمر الرسول عليه السلام فابن الدليل على وجوب أمر الله تعالى * الشبهة الثالثة تمسكهم من جهة السنة باخبار آحاد لو كانت صريحة صحيحة لم يثبت بها مثل هذا

حادث ابتداء فان الزوج الثاني محل عندنا هذا لا تخفى متانته لكن لو رجع وقيل ان ارتفاع المحلية بحيث لا يأتي محي محل آخر لا ينافي الشرطية لم يبعد فالأولى في الاستدلال لهم أن الظاهر أنه ما علق الاما في ملكه وهو لم يملك حال التعليق الا الثلاث وقد بطلت بالتجيز فلم يبق معلقا وأما الطلاقات الثلاث المما كذا بعد التحلل فلم تكن داخله في الطلاق المعلق فتدبر ﴿ (ومنها مفهوم الغاية قال به القاضي) من الشافعية (وعبد الجبار) من المعتزلة (أيضا) كما قال به كل من يقول بمفهوم الصفة والشرط (والمشهور) في تفسير مفهوم الغاية (أنه نفى الحكم فيما بعد الغاية فقالوا) في الاستدلال (للممكن) مفهوم الغاية مفهومها (لم تكن الغاية غاية) اذ لو تناول الحكم لما بعده لم يكن الحكم منتها إليها (وقيل النزاع في نفس الغاية) فالقائل بمفهومها يقول بانتفاء الحكم فيها ومن لا فلا (لا فيما بعدها وعلى هذا الملازمة ممنوعة) كيف وقد مر الخلاف في أن الغاية هل تدخل في حكم المنع (وأيضا) غاية ما يلزم منه انتهاء حكم المتكلم فينقطع اليه الحكم النفسي و (انقطاع الحكم النفسي بهذا الكلام مسلم لكن لا ينفعكم) فإنه انما يستلزم عدم التعرض فيها وفيما بعدها ولا يلزم منه انقطاع الحكم في الواقع (وأيضا) نسلم انتفاء الحكم فيها وفيما بعدها لكن لا يلزم المفهومية لجواز أن يكون) هذا النفي (إشارة كما هو قول مشايخنا) الكرام من الامام فخر الاسلام وشمس الأئمة ومن تبعهما وتحقيقه أن مقصود المتكلم افادة الحكم منتها إلى الغاية ويلزمه انتفاء الحكم فيما بعده فافهم انفهام اللوازم الغير المقصودة والمفهوم انما يلزم لو كان مقصودا للتكلم ولو في الجملة فافهم ﴿ (ومنها مفهوم العدد) وهو نفى الحكم الثابت بعد معين عما زاد عليه (كقوله) تعالى والذين يرمون المحصنات ثم لم يأتوا بأربعة شهداء فاجلدوهم (ثمانين جلدة) فيفهم منه عدم جلد ما زاد على ثمانين (واختلف الحنفية فيه (فهم منكر) له كالا مام فخر الاسلام وشمس الأئمة وغيرهما (كالبيضاوي) وامام الحرمين والقاضي أبي بكر كلهم من الشافعية ونفي الزيادة على ثمانين بعدم الدليل والاصل عدم ايجاع المسلم من غير حق كما يشهد به قوله عليه وعلى آله الصلاة والسلام المسلم من سلم المسلمون من لسانه ويده (ويؤيده الزيادة على الخمس الفواسق) المذكورة في حديث نجس من الدواب ليس على المحرم في قتلهن جناح العقرب والفأرة والكلب العقور والغراب والحدأة واه الشيخان (كالذئب) فعلم أن حكم ما زاد مثله لا خلافه وهذا التأيد انما يتم لو لم يكن الذئب داخل في الكلب العقور وقيل المراد بالكلب العقور الذئب وأما جواز قتل الكلب العقور فلانه ليس من الصيد (ومنها قائل) كالطحاوي وقال الشيخ أبو بكر الرازي قد كنت أسمع كثيرا من شيوخنا يقولون في الخصوص بالعدد يدل على ان ما عدا حكمه بخلافه كذا في التقرير كذا في الحاشية (ويؤيده ما في الهداية رد على الشافعي) رحمه الله تعالى في اباحة قتل الاسد وغيره من السباع المؤذية (القياس على الفواسق) مما تمتع لما فيه من ابطال العدد هذا) وانما يتم التأيد لو لم يكن الزام قبل الرد غير تام لأنه ثابت بدلالة النص دون القياس والثابت بالدلالة ليس زيادة وأيضا لو كان بالقياس فهو قاض على المفهوم فتدبر ﴿ (ومنها مفهوم اللقب) وهو ثبوت الحكم المخالف للمنطوق فيما وراء اللقب (والمراد ما يعبر اسم الجنس قال به بعض الحنابلة والفقهاء من الشافعية والمنداد من المالكية) والجمهور من الحنفية وغيرهم منكرون اياه (للجمهور) أولا (أنه) طريق (متعين) لتعريف المحكوم عليه بالمنطوق لانه لو لاه لا ختل المنطوق وهو من أعظم الفوائد ولازم في كل كلام ومن شرط المفهوم انتفاء الفوائد وهذا جار بعينه في الصفة

الأصل وليس شيء منها صريحا فنها قوله عليه السلام البررة وقد عتقت تحت عبود كرهته لوراجعته فقالت بأمر الله يا رسول الله فقال لا إنما أنا شافع فقالت لا حاجة لي فيه فقد علمت أنه لو كان أمر الرجب وكذلك عقلت الأمة قلنا هذا وضع على بررة وتوهم فليس في قولها الاستفهام أنه أمر شرعي من جهة الله تعالى حتى تطيع طلبا للنواب أو شفاعا لسبب الزوج حتى تؤثر غرض نفسها عليه فإن قيل شفاعا الرسول عليه السلام أيضا مندوب إلى إجابته وأوفيها ثواب قلنا وكيف قالت لا حاجة لي فيه والمسلم يحتاج إلى الثواب فلا يقول ذلك لكنها اعتقدت أن الثواب في طاعته في الأمر الصادر عن الله تعالى وفيما هو لله لا فيما يتعلق بالأغراض الدنيوية أو علمت أن ذلك في الدرجة دون ما نبت إليه فاستفهمت أو أفهمت بالقرينة أنها شكت في الوجوب فعبرت بالأمر عن الوجوب فأفهمت ومنها قوله عليه السلام لولا أني أخاف أن أشق على أمتي لأمرتهم بالسؤال عند كل صلاة فدل على أنه للرجوب والافهم مندوب قلنا لما كان قد حثهم على السؤال ندبا قبل ذلك أفهم أنه أراد بالأمر ما هو شاق أو كان قد أوحى إليه أنك لو أمرتهم بقولك استأكروا وجبنا ذلك عليهم فعلنا أن ذلك يجب بإيجاب الله تعالى عند إطلاقه صيغة الأمر ومنها قوله عليه السلام لأبي سعيد الخدري لما دعاه وهو في الصلاة فلم يجبه أما سمعت الله تعالى يقول استجبوا لله وللرسول إذا دعاكم لما يحييكم فكان هذا التوبيخ على مخالفة أمره قلنا لم يصدر منه أمر بل مجرد نداء وكان قد عرفهم بالقرائن تفهيميا ضروريا وجوب التعظيم له وأن ترك جواب النداء تهاون وتحقير بأمره بدليل أنه كان في الصلاة وإتمام الصلاة واجب ومجرد النداء لا يدل على ترك واجب بل يجب تركه بما هو واجب منه كما يجب ترك الصلاة لانقضاء الغرض ومجرد النداء لا يدل عليه ومنها قول الأقرع بن حابس أجنبنا هذا العامنا هذا أم لا بد فقالت نعم لولا قلت نعم لوجب فدل على أن جميع أو أمره لا يجب

والشرط كما عرفت (و) للجمهور ثانيا (لزوم كفر من قال محمد رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم) على تقدير ثبوت مفهوم القرب فإن مفهومه ليس غيره رسول الله وهو رسول الله وهو كفر (و) لزوم كفر من قال (زيد موجود) فإن مفهومه ليس غيره موجودا (ظاهرا) المعنى أن الكفر بحسب ظاهر العبارة (قيل وقع الإلزام به للدقايق ببغداد والمجدال) فيه (مجال) فإن المفهوم ظني وأضعف من المنطوق لاسيما المحكم فيضمحل عند معارضة المنطوق والمحكمات دلت على رسالته سائر الرسل سلام الله وصلواته عليهم والقاطع دل على وجود غيره من الله تعالى وإنما كان هذا جدلا لأنه يلزم أن يكون كفرا مع قطع النظر عن معارضة أمر آخر والتزامه شنيع جدا وأيضا قد خوطب به هذا القول المشركون أولا وأمره وابته صديقه ولم يكن حينئذ المحكمات حينئذ يكون هذا الكلام تجهيلا فافهم (واستدل لو كان) المفهوم (حقا لكان القياس باطلا) لأنه مشاركة في عين حكم المنطوق فيضاده المفهوم (وأجيب شرطه عدم المساواة) في الجامع (لانعدام الموافقة) في الحكم (فلا يجمع) المفهوم (القياس) فليس محل القياس من محال المفهوم فلا يبطل القياس (واعترض أولا كما في شرح الشرح لوصح) الجواب (لأن كل قياس مفهوم) موافقا (والثابت به ثابت بالنص) وهو خلف (وثانيا كما قيل المعتبر في القياس مطلق المساواة) والشركة (ولا ينافي ذلك كون المعنى أشد مناسبة للأصل) ويكون في الفرع أقل مناسبة وهذا ليس دلالة النص في شيء لأن ثبوت الحكم حينئذ ليس جليا فهو قياس (حينئذ يجوز اجتماع القياس مع مفهوم المخالف أقول التحقيق أن بناء) مفهوم (المخالفة على عدم الفائدة أصلا وذلك بانتفاء الموافقة جلية كانت وهو الموافقة اصطلاحاً وخفية وهو القياس) فإن مطلق الموافقة فائدة فلا بد من انتفاءها (حينئذ قالوا الشرط) للمفهوم (عدم الموافقة أرادوا أعم لغة أو دلالة أو قياسا) فقد ظهر أن محل القياس ليس من محال مفهوم المخالفة (وحينئذ) الاشكالان (يندفعان فافهم) وهذا بعينه ما قال في التلويح أن شرط المفهوم انتفاء المشاركة في علة الحكم فيجب انتفاؤه فلا يبطل به القياس وهذا غير وافي لأن انتفاء القياس لا يكون معلوما ولا مظنونا إلا إذا غلب فحص المجتهد ولم يجد فالمفهوم لا يثبت إلا عند المجتهد بعد نظر أدق فلا تكون الدلالة لغوية وإن قيل بانتفاء القياس بالمفهوم لكونه منصوصا بطل بالكلية وهذه الحجة تبطل سائر أقسام المفهوم وكنت قد عرضت هذا على أبي مطلع الأسرار الإلهية قدس سره فأفاد أن مذهبهم أن المفهوم مدلول للكلام لكن القياس دليل يعارضه وهو قوي عن المفهوم فيقدم عليه للتعارض كما يقدم على العام المخصوص وهذا لا يضر كونه مدلولاً للكلام فافهم فإنه غاية التوجيه وعبارات أكثر معتبراتهم تأبى عنه فإنهم قالوا الشرط عدم الفوائد بأسرها سوى المفهوم وعدوانها الدلالة والقياس فتدبر مثبت ومفهوم القرب (قالوا وقال لخصمه ليست أي زانية يتبادر منه

فلنا قد كان عرف وجوب الحج بقوله تعالى والله على الناس حج البيت وبامور أخر صريحة لكن شك في أن الأمر التكرار أو المرة الواحدة فإنه متردد بينهم ما لو عين الرسول عليه السلام أحدهما لتعين وصار متعيناً في حقنا ببياننا فعنى قوله لو قلت نعم لوجب أي لو عينت لتعين * الشبهة الرابعة من جهة الإجماع زعموا أن الأمة لم تزل في جميع الأعصار ترجع في إيجاب العبادات وتحريم المحظورات إلى الأوامر والنواهي كقوله أقيموا الصلاة وآتوا الزكاة وقاتلوا المشركين كافة وقوله ولا تقربوا الزنا ولا تأكلوا الربا ولا تأكلوا أموالهم إلى أموالكم ولا تقتلوا أنفسكم ولا تنكحوا ما نكح آبائكم وأمثالهم والجواب أن هذا وضع وتقول على الأمة ونسبة لهم إلى الخطأ ويجب تنزيههم عنه نعم يجوز أن يصدر ذلك من طائفة ظنوا أن ظاهر الأمر للوجوب وإنما فهم المحصولون وهم الأقاويل ذلك من القرائن والأدلة بدليل أنهم قطعوا بوجوب الصلاة وتحريم الزنا والأمر بمحتمل للندب وان لم يكن موضوعاً والنهي يحتمل التنزيه وكيف قطعوا مع الاحتمال لولا أدلة قاطعة وما قولهم إلا كقول من يقول الأمر للندب بالإجماع لأنهم حكموا بالندب في الكتابة والاستشهاد وأمثاله لصيغة الأمر والأوامر التي حملتها الأمة على الندب أكثر فان النواقل والسنن والآداب أكثر من الفرائض إذ ما من فريضة إلا وتعلق بها وباتمامها وآدابها سنن كثيرة أو نقول هي للإباحة بدليل حكمهم بالإباحة في قوله فاصطادوا وقوله فإذا قضيت الصلاة فانتشروا في الأرض وإن كان ذلك للقرائن فكذلك الوجوب فان قيل وما تلك القرائن قلنا أما في الصلاة فقل قوله تعالى إن الصلاة كانت على المؤمنين كتاباً موقوتاً وما ورد من التهديدات في ترك الصلاة وما ورد من تكليف الصلاة في حال شدة الخوف والمرض إلى غير ذلك وأما الزكاة فقد اقترن بقوله تعالى وآتوا الزكاة قوله تعالى والذين يكنزون الذهب والفضة ولا ينفقونها في سبيل الله إلى قوله فتكوى بها جباههم وجنوبهم

نسبته) أي نسبة الزنا (إلى أمه ولذا وجب الحد) حد القذف (عند) الإمامين (مالك وأحمد قلنا) هذا الانفهام (بالقرينة) الجزئية في خصوص هذا التركيب (لأبالغة) حتى يلزم في كل لقب على أن هذا ليس من المفهوم فان مفهومه ثبوت الزنا لمساوي أمه أو أم كل أحد وهو ليس من فهمما البتة قالوا ثانياً فهم الانصار رضوان الله عليهم من قوله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم المساء من الماء عدم وجوب الغسل من الأكسال وهم من أجله أهل اللسان ففهمهم حجة قلنا فهمهم من العموم المستفاد من اللام لان المعنى كل غسل من المني فلم يبق غسلاً خارجاً عنه حتى يكون من الأكسال وهذا مثل ما فهم الإمام أبو حنيفة من حديث اليمين على من أنكر عدم اليمين على المدعى لان المعنى كل عيّن على من أنكر وإنما أوجب الأئمة الأربعة الغسل من الأكسال بقوله عليه وعلى آله وأصحابه الصلاة والسلام اذا جلس الرجل بين شعبها الأربع وجهده فقد وجب الغسل رواه الشيخان والحديث الأول مخصوص بالاحتلام على ما روى الترمذي عن ابن عباس (مسئلة انما *) لفظ (انما) كان وما كافة) زائدة فليس فيه اثبات ونفي (كقوله عليه) وعلى آله وأصحابه الصلاة والسلام (انما الربا في النسيئة) وليس المقصود حصر الربا فيها بل قد يكون في الفضل أيضاً (ونسبه في البديع إلى الخنفية دون التحرير) وفيه نسب للحنفية عدمه فانما زيد قائم كانه قائم وقد تكرّر منهم نسبه وأيضاً لم يجب أحد من الخنفية بمنع افادتها في الاستدلال بانما الأعمال بالنيات على شرطية النية في الموضوع بل تقدير الكمال والصحة هذا كلامه وهو يدل على ان النسبة اليهم غير صحيحة لكن في التأييد نظر فانهم انما لم يجيبوا بمنع افادتها الحصر لأن مدار الاستدلال لم يكن عليه بل على عموم الأعمال فتدبر (وهو الصحيح عند النحويين كما في شرح المنهاج وقيل تفيد الحصر) أي حصر ما يلي انما متأخر فيما بعده فتفيد النفي والاثبات (ف قيل) هذا الحصر (منطوق) لما هو موضوع له وهو مختار التحرير (وقيل مفهوم) فليس موضوعاً (قالوا) أي القائلون بالحصر (أولاً ان لا لاثبات وما للنفي) فانما يدل على مجموع النفي والاثبات وهو الحصر (وهو) فاسد (كما ترى) فان ما زائدة زيدت لا بطلان عمل أن ولم يعهد في الاستعمال كلمة الاثبات مقارنة للنفي (و) قالوا (ثانياً) قوله عليه وآله الصلاة والسلام (انما الولاء لمن أعتق) يفيد نفي الولاء لغيره وسبق أيضاً كذلك على ما يشهد به قصة نزوله (قلنا) لان سلم افادة انما نفي الولاء عن غيره (بل) يفهم (من العموم) لأنه اذا كان كل افراد الولاء لمن أعتق لم يبق ولا يكون لغيره (فان قلت يجوز الاشتراك في الولاء) كملكية الدار فيصح ان الولاء له في الجملة (قلت الظاهر) من هذا الكلام (الاستقلال) أي استقلال مملوكة الولاء (وما لا غير ليس له) عرفاً (كما يقال ملكية الدار لزيد بأباه ملكية عمر وظاهراً) حتى لو أقر بهما لزيد لا يسمع اقراره بعده لعمرو وانما ذلك لفهم الاستقلال فافهم (وأما مثل العالم زيد)

وظهورهم وأما الصوم فقوله كتب عليكم الصيام وقوله فعدة من أيام أخر وإيجاب تداركه على الجائز وكذلك الزنا والقتل ورد
 فيهم سادات ودلالات تواردت على طول مدة النبوة لا تخصي فلذلك قطعوا به لا بمجرد الاسم الذي منتهاه أن يكون ظاهرا
 فيتطرق اليه الاحتمال (مسئلة) فان قال قائل قوله افعل بعد الخطر ما وجبه وهل لتقدم الخطر تأثير فلنا قال قوم
 لا تأثير لتقدم الخطر أصلا وقال قوم هي قرينة تصرفها الى الاباحة والمختار أنه ينظر فان كان الخطر السابق عارضا لليلة وعلقت
 صيغة افعل بزواله كقوله تعالى فاذا حلتم فاصطادوا فعرف الاستعمال يدل على أنه لرفع الذم فقط حتى يرجع حكمه الى ما قبله
 وان احتمل أن يكون رفع هذا الخطر بنسب وابعاحه لكن الاغلب ما ذكرناه كقوله فانتشروا وكقوله عليه السلام كنت
 نهيتكم عن لحوم الاضاحي فادخروا أما اذا لم يكن الخطر عارضا لليلة ولا صيغة افعل علق بزوالها فيبقى موجب الصيغة على أصل
 التردد بين النذب والابعاح ونزجها هنا احتمال الاباحة ويكون هذا قرينة ترجح هذا الاحتمال وان لم تعينه
 اذا لم يمكن دعوى عرف الاستعمال في هذه الصيغة حتى يغلب العرف الوضع أما اذا لم ترد صيغة افعل
 لكن قال فاذا حلتم فانتهم ما موروون بالاصطياذ فهاذا يحتمل الوجوب والنسب
 ولا يحتمل الاباحة لانه عرف في هذه الصورة وقوله أمرتكم بكذا
 يضاهي قوله افعل في جميع المواضع الا في هذه
 الصورة وما يقرب منها

(تم الجزء الاول من المستصفي ويليه الجزء الثاني وأوله النظر الثالث في موجب الامر ومقتضاه)

أى فيما اذا كان المسند اليه معرفة والخبر جزئيا من جزئياته (ولا عهد) ثم (ف قيل لا يفيد الحصر أصلا) لا مفهوما ولا منطوقا
 (وقيل) يفيد وهو (منطوق وهو الحق لكنه اشارة) فان معناه العالم عين زيد على طريق الحمل الاولى كما ذكر عبد القاهر فيما
 اذا كان الخبر معرفة أو كل العالم زيد وعلى كل تقدير يلزمه ان العالم ليس غير زيد (وقيل) الحصر (مفهوم) لكن على هذا
 يكون مفهومه من قيل مفهوم اللقب (قيل) هو الحق (القطع بأنه لا نطق بالنفي أصلا أقول) لا نسلم أنه لا نطق بل (يكفى
 للاشارة للزوم عقلا) وهو متحقق كما بينا (لنا لو لم يفد) الحصر (لكان كل عالم زيدا الا ترجيح) للبعض دون البعض فلا يصح
 العهد فيتعين الاستغراق لتقدمه على ما سوى العهد (وما في المختصر أنه يلزم مثله في العكس) أى في زيد العالم فاهو جوابكم
 فهو جوابنا (فندفع) لان المدعى غير متخلف وان عم الدليل (اذاعة المعاني مصرحون بالمساواة) بينهم (فانما وجه الفرق على
 الفارق) بينهم الا علينا وقد يجاب بالفرق بأنه يمكن فيه العهد لتقدم جزئى من جزئياته فتأمل فيه (وقد يقال) فى الجواب (الوصف
 اذا وقع مسند اليه قصده الذات الموصوفة به) فيكون المعنى الذات الموصوفة به عين زيد فيلزم الحصر (واذا وقع مسندا) كفى
 التأخير (قصده كونه ذاتا موصوفة به وهو عارض الاول) ولا ينافي تحققه في غيره فلا يفيد الحصر فافتقرا (كذا في شرح
 المختصر ورد بأن الفرق) المذكور (انما هو في النكرة) الواقعة خبرا (دون المعرفة قيل) فى جواب الرد (قد تقر) فى غير هذا
 الفن (أن المحمول هو المفهوم دون الذات سواء كان معرفة أو نكرة أقول التحقيق) ههنا (أن مناط الحصر) فيه (هو حمل
 هو هو) أى الاولى (لا الشائع) اذ محصله ثبوت شئ للوضوع ولا ينافي الثبوت للغير (والنكرة) الواقعة خبرا (ظاهرة فى الثانى)
 فلا تفيد الحصر (والمعرفة) الواقعة خبرا ظاهرة (فى الاول) فالمراد بها الذات الموصوفة سواء وقع مسند اليه أو مسندا (وهذا
 لا ينافي ما تقر) فان ما تقر أن المحمول بالحمل المتعارف هو المفهوم لا فى الحمل الاولى (على أن الحق هو الحكم على الطبيعة)
 من حيث الانطباق على الذات (دون الذات) وقد حقق فى السلم ونحن أيضا فصلنا القول فى شرحه ثم المقصود منه الاعتراض
 على هذا القائل وان كان لا ينفع فى هذا المقام (ثم افادة تقديم ما حقه التأخير الحصر) نحو اياك نعبد (وتفصيل أنواعها مع
 ما فيها من الاختلاف فذكر كورة فى علم المعاني) فلان ذكره (هذا تمت مقالات المبادئ بفضل ولى التوفيق والأيدى)
 أى النعماء الحمد لله الذى يسرنا لشرح المبادئ والمرجو من المفيض أن يوفقنا لشرح المقاصد اللهم اشرح
 لى صدرى ويسر لى أمرى واحلل عقدة من لساني واحشرنى فى محبي سيد الاولين وسيد الآخرين
 شفيع المذنبين وأنلى شفاعة يوم الدين صلوات الله عليه وآله وأصحابه أجمعين

(تم الجزء الاول من فواتح الرجوت بشرح مسلم الثبوت ويليه الجزء الثانى فى الكلام على الأصول الاربعه الكتاب والسنة الخ)

(فهرست الجزء الأول من المستصفي لحجة الاسلام الامام الغزالي في الأصول)

صفحة	صفحة
خطبة الكتاب ٢	٣٣ الفصل الثاني في النظر في المعاني المفردة
٤ صدر الكتاب - بيان حد أصول الفقه	٣٥ الفصل الثالث من السوابق في أحكام المعاني المؤلفة
٥ بيان مرتبة هذا العلم ونسبته الى العلوم	٣٧ الفن الثاني في المقاصد وفيه فصلان
٧ بيان كيفية دورانه على الأقطاب الأربعة	٤٣ الفصل الأول في صورة البرهان
٨ بيان كيفية اندراج الشعب الكثيرة من أصول الفقه تحت هذه الأقطاب الأربعة	٤٩ الفن الثالث من دعامة البرهان في اللواحق وفيه فصول
٨ القطب الأول هو الحكم الخ	٥١ الفصل الأول في بيان ما تنطبق به الألسنة الخ
٨ القطب الثاني في المتمر وهو الكتاب الخ	٥١ الفصل الثاني في بيان رجوع الاستقراء والتمثيل الى ما ذكرناه
٩ القطب الثالث في طرق الاستثمار	٥٢ الفصل الثالث في وجه لزوم النتيجة من المقدمات
٩ القطب الرابع في المستمر	٥٤ الفصل الرابع في انقسام البرهان الى برهان علة وبرهان دلالة
٩ بيان المقدمة ووجه تعلق الأصول بها	٥٥ القطب الأول في الثمرة وهي الحكم وينقسم الى أربعة فنون
١٠ مقدمة الكتاب	٥٥ الفن الأول في حقيقته
١١ بيان حصر مدارك العلوم النظرية في الحد والبرهان وفيه دعامتان	٥٥ مسألة ذهب المعتزلة الى أن الأفعال تنقسم الى حسنة وقبيحة
١٢ الدعامة الأولى في الحد وتشتمل على فئتين	٦١ مسألة لا يجب شكر المنعم عقلا خلافا للمعتزلة
١٢ الفن الأول في القوانين وهي ستة	٦٣ مسألة ذهب جماعة من المعتزلة الى أن الأفعال قبل ورود الشرع على الإباحة
١٢ القانون الأول أن الحدانمايد كراخ	٦٥ الفن الثاني في أقسام الأحكام
١٣ القانون الثاني أن الحد ينبغي أن يكون بصيرا بالفرق الخ	٦٧ مسألة الواجب ينقسم الى معين والى مبهم بين أقسام محصورة
١٥ القانون الثالث أن ما وقع السؤال عن ماهيته الخ	٦٩ مسألة ينقسم الواجب الى مضيق وموسع
١٧ القانون الرابع في طريق اقتناص الحد	٧٠ مسألة في حكم ما انذامات في أثناء وقت الصلاة فجأة
١٨ القانون الخامس في حصر مداخل الخلل في الحدود	٧١ مسألة اختلفوا في أن ما لا يتم الواجب إلا به هل يوصف بالوجوب
١٩ القانون السادس في أن المعنى الذي لا تركيب فيه البتة لا يمكن حده إلا الخ	٧٢ مسألة قال قائلون اذا اختلطت منكوحة بأجنبية وجب الكف عنهما الخ
٢١ الفن الثاني من دعامة الحد في الامتحانات للقوانين	٧٣ مسألة اختلفوا في الواجب الذي لا يتقدر بحد محدود
بحدود مفصلة - الامتحان الاول الخ	٧٣ مسألة الوجوب يباين الجواز والاباحة بحدده الخ
٢٤ امتحان ثان في حد العلم	
٢٧ امتحان ثالث في حد الواجب	
٢٩ الدعامة الثانية من مدارك العقول في البرهان وتشتمل على ثلاثة فنون سوابق ولواحق ومقاصد	
٣٠ الفن الأول في السوابق وفيه ثلاثة فصول	
٣٠ الفصل الأول في دلالة الألفاظ على المعاني	

صحيحة	صحيحة
١٠٥ مسألة قال القاضي القرآن عربي كله الخ	٧٤ مسألة في أن الجائر لا يتضمن الأمر
١٠٦ مسألة في القرآن محكم ومتشابه	٧٥ مسألة المباح من الشرع
١٠٧ كتاب النسخ وفيه أبواب	٧٥ مسألة المندوب مأمور به
الباب الأول في حده وحقيقته وإثباته	٧٦ مسألة في أن الشيء الواحد يستحيل أن يكون واجبا
١١١ الفصل الثاني في إثباته على منكره	حراما الخ
١١٢ الفصل الثالث في مسائل تنشعب عن النظر في حقيقة النسخ	٧٧ مسألة ما ذكرناه في الواحد بالتعدد ظاهر الخ
١١٢ مسألة في جواز نسخ الأمر قبل التمكن من الامتثال	٧٩ مسألة في تضاد المكره والواجب
١١٦ مسألة إذا نسخ بعض العبادة أو شرطها الخ	٧٩ مسألة في الكلام على صحة الصلاة في الدار المغصوبة
١١٧ مسألة الزيادة على النص نسخ الخ	٨١ مسألة اختلفوا في أن الأمر بالشئ هل هو نهى عن ضده الخ
١١٩ مسألة ليس من شرط النسخ إثبات بدل الخ	٨٣ الفن الثالث من القطب الأول في أركان الحكم
١٢٠ مسألة قال قوم يجوز النسخ بالأخف ولا يجوز بالأثقل	٨٤ مسألة في أن تكليف الناس والغافل عما يكلف محال
١٢٠ مسألة اختلفوا في النسخ في حق من لم يبلغه الخبر	٨٥ مسألة فإن قال قائل ليس من شرط الأمر عندكم كون المأمور موجودا الخ
١٢١ الباب الثاني في أركان النسخ وشروطه وفيه مسائل	٨٨ مسألة كما لا يجوز أن يقال اجتمع بين الحركة والسكون لا يجوز أن يقال لا تتحرك ولا تسكن
١٢٢ مسألة ما من حكم شرعي إلا وهو قابل للنسخ	٩٠ مسألة اختلفوا في المقضي بالتكليف الخ
١٢٣ مسألة الآية إذا تضمنت حكما يجوز نسخ تلاوتها الخ	٩٠ مسألة فعل المكره يجوز أن يدخل تحت التكليف الخ
١٢٤ مسألة يجوز نسخ القرآن بالسنة والسنة بالقرآن	٩١ مسألة ليس من شرط الفعل المأمور به أن يكون شرطه حاصلا حالة الأمر الخ
١٢٦ مسألة الإجماع لا ينسخ به	٩٣ الفن الرابع من القطب الأول فيما يظهر الحكم به وفيه أربعة فصول
١٢٦ مسألة لا يجوز نسخ النص القاطع المتواتر بالقياس	الفصل الأول في الأسباب
١٢٨ مسألة لا ينسخ حكم بقول الصحابي نسخ حكم كذا	٩٤ الفصل الثاني في وصف السبب بالصحة والبطالان والفساد
١٢٨ حاشية الكتاب فيما يعرف به تاريخ النسخ	٩٥ الفصل الثالث في وصف العبادة بالأداء والقضاء والاعادة
١٢٩ الأصل الثاني من أصول الأدلة سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم وفيه مقدمة وقسمان	٩٨ الفصل الرابع في العزيمة والرخصة
المقدمة في بيان ألفاظ الصحابة الخ	١٠٠ القطب الثاني في أدلة الأحكام وهي أربعة أصول
١٣٢ القسم الأول من هذا الأصل الكلام في التواتر وفيه أبواب	١٠٠ الأصل الأول من أصول الأدلة كتاب الله تعالى
١٣٢ الباب الأول في إثبات أن التواتر يفيد العلم	١٠٢ مسألة التتابع في صوم كفارة اليمين ليس بواجب
١٣٤ الباب الثاني في شروط التواتر وهي أربعة	١٠٢ مسألة في أن البسملة آية من القرآن الخ
١٣٤ مسألة عدد المخبرين ينقسم إلى ما هو ناقص الخ	١٠٥ مسألة ألفاظ العرب تشمل على الحقيقة والمجاز
١٣٥ مسألة القدرة شرط التكليف اتفاقا	
١٣٧ مسألة قطع القاضي بأن قول الأربعة قاصر عن العدد الكامل	
١٣٨ مسألة العدد الكامل إذا أخبر وأولم يحصل العلم الخ	

صحيحة	صحيحة
١٣٩ خاتمة لهذا الباب في بيان شروط فاسدة	١٨٢ مسألة اذا قلنا لا يعتبر قول العوام لقصور آتهم الخ
١٤٠ الباب الثالث في تقسيم الخبر الى ما يجب تصديقه والى ما يجب تكذيبه والى ما يجب التوقف فيه وهي ثلاثة أقسام	١٨٣ مسألة المبتدع اذا خالف لم ينعقد الاجماع دونه الخ
١٤٠ القسم الأول ما يجب تصديقه الخ	١٨٥ مسألة قال قوم لا يعتد باجماع غير الصحابة
١٤٢ القسم الثاني من الاخبار ما يعلم كذبه	١٨٥ مسألة الاجماع من الأكثرين ليس بحجة
١٤٤ القسم الثالث ما لا يعلم صدقه ولا كذبه	١٨٧ مسألة قال مالك الحجة في اجماع أهل المدينة فقط
١٤٥ القسم الثاني من هذا الأصل في أخبار الآحاد وفيه أبواب الأول في اثبات التعبد به وفيه أربع مسائل	١٨٨ مسألة اختلفوا في أنه هل يشترط أن يبلغ أهل الاجماع عدد التواتر الخ
١٤٥ مسألة في بيان المراد بخبر الواحد	١٨٩ مسألة ذهب داود وشيعته الى أنه لا حجة في اجماع من بعد الصحابة
١٤٦ مسألة في جواز التعبد بخبر الواحد وعدمه	١٩١ مسألة اذا أفتى بعض الصحابة بفتوى وسكت الآخرون لم ينعقد الاجماع الخ
١٤٧ مسألة ذهب قوم الى أن العقل يدل على وجوب العمل بخبر الواحد الخ	١٩٢ مسألة اذا اتفقت كلمة الأمة ولو في لحظة انعقد الاجماع الخ
١٤٨ مسألة الصحيح أنه لا يستحيل التعبد بخبر الواحد الخ	١٩٦ مسألة يجوز انعقاد الاجماع عن اجتهاد وقياس ويكون حجة
١٥٥ الباب الثاني في شروط الراوى وصفته	١٩٨ الباب الثالث في حكم الاجماع
١٥٧ مسألة في تفسير العدالة	٢٠٢ مسألة اذا خالف واحد من الأمة أو اثنان لم ينعقد الاجماع
١٦٠ مسألة في الاختلاف في شهادة الفاسق المتأول	٢٠٣ مسألة اذا اتفق التابعون على أحد قولي الصحابة لم يصرف القول الاخر مهورا الخ
١٦١ خاتمة جامعة للرواية والشهادة	٢٠٥ مسألة فيما اذا اختلفت الأمة على قولين ثم رجعوا الى واحد
١٦٢ الباب الثالث في الجرح والتعديل وفيه أربعة فصول	٢١٥ مسألة الاجماع لا يثبت بخبر الواحد الخ
١٦٥ الباب الرابع في مستند الراوى وكيفية ضبطه	٢١٦ مسألة الأخذ بأقل ما قيل ليس تمسكاً بالاجماع
١٦٦ مسألة فيما يقوله عند الشك في سماعه من الشيخ	٢١٧ الأصل الرابع دليل العقل والاستصحاب
١٦٧ مسألة اذا أنكر الشيخ الحديث ولم يعمل به لم يصرف الراوى مجروحاً	٢٢٤ مسألة لا حجة في استصحاب الاجماع الخ
١٦٨ مسألة انفراد الثقة بزيادة في الحديث مقبول عند الجماهير الخ	٢٣٢ مسألة في أن النافي هل عليه دليل الخ
١٦٨ مسألة نقل الحديث بالمعنى دون اللفظ حرام على الجاهل الخ	٢٤٥ خاتمة لهذا القطب ببيان أن ثم ما يظن أنه من أصول الأدلة وليس منها وهي أربعة
١٦٩ مسألة المرسل مقبول عند مالك وأبي حنيفة الخ	٢٧١ فصل في تفريع الشافعي في القديم على تقليد الصحابة ونصوصه
١٧١ مسألة خبر الواحد فيما تم به البلوى مقبول الخ	٣١٥ القطب الثالث في كيفية استثمار الأحكام من منبرات الأصول ويشتمل على صدر ومقدمة وثلاثة فنون
١٧٣ الأصل الثالث من أصول الأدلة الاجماع وفيه أبواب الأول في اثبات كونه حجة على منكره	
١٨١ الباب الثاني في بيان أركان الاجماع	
١٨١ مسألة يتصور دخول العوام في الاجماع الخ	

صحيفة	صحيفة
٣٥٩ مسألة اذا دار اللفظ بين الحقيقة والمجاز فاللفظ للحقيقة	٣١٥ صدر القطب الثالث
٣٦٠ خاتمة جامعة	٣١٧ الفن الأول في المنظوم وكيفية الاستدلال بالصيغة الخ وفيه مقدمة وسبعة فصول
٣٦٤ القول في البيان والمبين - مسألة في حد البيان	٣١٨ الفصل الأول في مبداء اللغات
٣٦٨ مسألة في تأخير البيان	٣٢٢ الفصل الثاني في أن الاسماء اللغوية هل تثبت قياسا
٣٨١ مسألة ذهب بعض المجوزين لتأخير البيان في العموم الى منع التدريج في البيان	٣٢٥ الفصل الثالث في الأسماء العرفية
٣٨٢ مسألة لا يشترط أن يكون طريق البيان للجمل والتخصيص للعموم كطريق الجمل للعموم	٣٢٦ الفصل الرابع في الأسماء الشرعية
٣٨٤ القسم الثاني من الفن الأول في الظاهر والمؤول	٣٣٣ الفصل الخامس في الكلام المفيد
٣٨٩ مسألة التأويل وان كان محتملا فقد تجتمع قرائن تدل على فساد	٣٣٧ الفصل السادس في طريق فهم المراد من الخطاب
٤٠٠ مسألة قال قوم قوله فاطعام ستين مسكينا نص في وجوب رعاية العدد الخ	٣٤١ الفصل السابع في الحقيقة والمجاز
٤٠٢ مسألة في تقسيم العموم الى قوى وضعيف	٣٤٥ القسم الأول من الفن الأول من مقاصد القطب الثالث في الجمل والمبين
٤١١ القسم الثالث في الأمر والنهي	٣٥٥ مسألة اذا أمكن حمل لفظ الشارع على ما يفيد معنيين وجهه على ما يفيد معنى واحدا فهو مجمل
٤١١ النظر الأول في حد الأمر وحقيقته	٣٥٦ مسألة ما أمكن حمله على حكم متجدد فليس بأولى مما يحمل اللفظ فيه على التقرير على الحكم الأصلي
٤١٧ النظر الثاني في الصيغة	٣٥٧ مسألة اذا دار الاسم بين معناه اللغوي ومعناه الشرعي قال القاضي هو مجمل
٤٣٥ مسألة ان قال قائل قوله افعل بعد الحظر ما موجه	

صفحة	صفحة
خطبة الكتاب ٢	١١١ مسألة المندوب هل هو مأثور به الخ
المقدمة في حد أصول الفقه وموضوعه وغاياته ٨	١١٢ مسألة المندوب ليس بتكليف
(المقالة الأولى) في المبادئ الكلامية ١٧	١١٢ مسألة المكروه كالمندوب الخ
مسألة النظر مفيد للعلم بالضرورة الخ ٢٣	١١٢ مسألة الإباحة حكم شرعي
مسألة قال الأشعري أن الإفادة بالعادة ٢٣	١١٣ مسألة المباح ليس بجنس للواجب
(المقالة الثانية) في الأحكام وفيها أبواب ٢٤	١١٣ مسألة المباح ليس بواجب
الباب الأول في الحاكم ٢٥	١١٤ مسألة المباح قد يصير واجبا عندنا
مسألة لا حكم إلا من الله ٢٥	١٢٠ مسألة الحكم بالصحة في العبادات عقلي
فائدة في تحقيق صدور الأفعال الاختيارية للعبد ٤٠	١٢٣ الباب الثالث في المحكوم فيه وهو الفعل
مسألة قال الأشعري شكر المنعم ليس بواجب عقلا ٤٧	١٢٣ مسألة لا يجوز التكليف بالمتنع
مسألة لا خلاف في أن الحكم وإن كان في كل فعل ٤٨	١٢٨ مسألة الكافر مكلف بالفروع عند الشافعية
قديم الخ	١٣٢ مسألة لا تكليف إلا بالفعل
(تنبيه) الحنفية قسموا الفعل بالاستقراء إلى ما هو ٥١	١٣٤ مسألة نسب إلى الأشعري أن لا تكليف قبل الفعل
حسن الخ	١٣٧ مسألة قسم الحنفية القدرة إلى ممكنة وإلى ميسرة
الباب الثاني في الحكم ٥٤	١٤٠ مسألة لا يشترط القدرة الممكنة للقضاء عندنا الخ
مسألة الواجب على الكفاية واجب على الكل ٦٢	١٤٣ الباب الرابع في المحكوم عليه وهو المكلف
مسألة إيجاب أمر من أمور معلومة صحيح ٦٦	١٤٣ مسألة فهم المكلف الخطاب شرط التكليف عندنا الخ
تقسيم الواجب إلى مؤقت وغيره ٦٩	١٤٦ مسألة المعدوم مكلف
مسألة إذا كان الواجب موسعا لجميع الوقت وقت ٧٣	١٥١ مسألة في صحة التكليف بالفعل الممكن بالذات وفي العادة
لأدائه	١٥٣ مسألة إسلام الصبي العاقل صحيح الخ
مسألة السبب في الواجب الموسع الجزء الأول الخ ٧٦	١٥٤ مسألة العقل شرط التكليف الخ
فرع صح عصر يومه في الجزء الناقص ٧٧	١٥٦ مسألة الأهلية الكاملة بكل العقل والبدن
مسألة لا ينقل الوجوب عن وجوب الأداء ٧٨	١٦٤ مسألة سفر المعصية لا يمنع الرخصة عندنا الخ
مسألة الواجب قسمان أداء وقضاء ٨٥	١٦٥ مسألة المواخذة بالخطأ جارة عقلا
مسألة اختلف في وجوب القضاء هل هو بأمر جديد ٨٨	١٦٦ مسألة الإكراه ملج
مسألة مقدمة الواجب المطلق واجب مطلقا ٩٥	١٦٨ مسألة لا حرج عقلا أو شرعا الخ
مسألة وجوب الشيء يتضمن حرمة ضده ٩٧	١٧٢ مسألة العبد أهل للتصرف ومالك اليد عندنا
مسألة إذا نسخ الوجوب بقي الجواز ١٠٣	١٧٥ مسألة الموت هادم لأساس التكليف
مسألة يجوز اجتماع الوجوب والحرمة في الواحد ١٠٤	١٧٧ (المقالة الثالثة) في المبادئ اللغوية الخ
بالجنس	١٨٥ مسألة هل يجوز القياس في اللغة الخ
مسألة يجوز تحريم أحد أشياء كإيجابه ١١٠	

صحيفة

صحيفة

- ١٩١ الفصل الاول في اشتقاق المفرد وجوده
١٩٢ مسألة شرط صحة اطلاق المشتق صدق أصله
١٩٣ مسألة اطلاق المشتق للباشر حقيقة
١٩٥ مسألة لا يشتق اسم الفاعل لشيء والفعل قائم بغيره
١٩٦ مسألة الأسود ونحوه يدل على ذات ما متصفة بالسواد
١٩٨ الفصل الثاني في تعدد معني المفرد
١٩٨ مسألة المشترك قد اختلف فيه الخ
٢٠٠ مسألة هل وقع المشترك في القرآن
٢٠١ مسألة هل للمشارك عموم
٢٠٣ الفصل الثالث في تعريف الحقيقة وتقسيمها
٢٠٥ مسألة للجواز أمارات
٢٠٨ مسألة في هل يستلزم المجاز الحقيقة
٢٠٨ مسألة اختلف في نحو أنبت الربيع البقل على أربعة مذاهب
٢١١ تمة النقل والاضمار والتخصيص أولى من الاشتراك الخ
٢١١ مسألة المجاز واقع في القرآن والحديث الخ
٢١٢ مسألة الاظهر أن في القرآن معربا الخ
٢١٣ مسألة المجاز خلف عن الحقيقة الخ
٢١٥ مسألة في المجاز عموم كالحقيقة الخ
٢١٦ مسألة لا يجوز الجمع بين المعنى الحقيقي والمجازي الخ
٢٢٠ مسألة الحقيقة المستعملة أولى من المجاز المتعارف الخ
٢٢١ مسألة الحقيقة تنزل لتعذرها عقلا أو عادة الخ
٢٢١ مسألة في أن الحقيقة الشرعية لا تحتاج الى قرينة
٢٢٣ مسألة المجاز يصح شرعا لعدم وجوب النقل الخ
٢٢٦ مسألة المجاز انما يكون في اسم الجنس الخ
٢٢٦ مسألة في انقسام الحقيقة والمجاز الى صريح ومحالي كناية
٢٢٩ تمة في مسائل الحروف
٢٢٩ مسألة الواو والجمع مطلقا
٢٣٤ مسألة الفاء لترتيب الخ
٢٣٤ مسألة ثم للتراخي الخ
٢٣٦ مسألة بل في المفرد للاضراب
٢٣٧ مسألة لكن خفيفة وثقيلة للاستدراك
٢٣٨ مسألة أولا حد الامرين
- ٢٤٠ مسألة حتى للغاية
٢٤٢ مسائل حروف الجر
٢٤٢ مسألة الباء للاصاق
٢٤٣ فرع يلزم تكرار الاذن في ان خرجت الاباذني
٢٤٣ مسألة على الاستعلاء
٢٤٤ مسألة من اختلف فيها
٢٤٤ مسألة الى لانتها حكم ما قبلها
٢٤٧ مسألة في النظرية حقيقة
٢٤٨ مسائل أدوات التعليق
٢٤٨ مسألة ان التعليق على ما هو على خطر الخ
٢٤٨ مسألة اذا ظرف زمان الخ
٢٤٩ مسألة لولا متناع الثاني لامتناع الاول
٢٤٩ مسألة كيف الحال
٢٥٠ مسائل الظروف
٢٥٠ مسألة قبل وبعد ومع متقابلات
٢٥٠ مسألة عند الحضرة الحسية الخ
٢٥١ مسائل مشفرة
٢٥١ مسألة غير متوغل في الابهام الخ
٢٥١ مسألة اللام للاشارة للعلمومية
٢٥٣ الفصل الرابع في الكلام على المفرد بالقياس الى لفظ آخر
٢٥٣ مسألة الترادف وقع في اللغة الخ
٢٥٤ مسألة لا ترادف بين الحد والمحدود
٢٥٤ مسألة لا ترادف بين المؤكد والمؤكد
٢٥٥ الفصل الخامس في تقسيم المفرد الى عام وخاص
٢٦٥ مسألة موجب العام قطعي عندنا
٢٦٧ مسألة يجوز العمل بالعام قبل البحث عن المخصص
٢٦٨ مسألة الجمع المنكر ليس من صيغ العموم
٢٦٩ مسألة أقل الجمع ثلاثة
٢٧٢ مسألة استغراق الجمع لكل فرد فرد كالمفرد
٢٧٣ مسألة جمع المذكر السالم ونحوه مما يغلب فيه الرجال هل يشمل النساء وضعها
٢٧٨ مسألة الخطاب التخييري لا يعم المعدومين في زمن الوحي

صيفة	صيفة
٣٤٩ مسألة يجوز تخصيص السنة بالسنة الخ	٢٧٨ مسألة المتكلم داخل في عموم متعلق الخطاب
٣٤٩ مسألة لا يجوز عند الحنفية تخصيص الكتاب بخير الواحد	٢٨٠ مسألة خطاب الشارع لواحد من الامة لا يعم
٣٥٢ مسألة الاجماع يخص القرآن والسنة	٢٨١ مسألة خطابه تعالى للرسول هل يعم الامة
٣٥٣ مسألة القائلون بالمفهوم المخالف خصوا به العموم	٢٨٢ مسألة خذ من أموالهم صدقة لا يقتضى أخذها من كل نوع
٣٥٤ مسألة فعل الرسول بخلاف العموم يخص	٢٨٣ مسألة العام قد يتضمن مدحا واما الخ
٣٥٤ مسألة التقرير يخص عند الشافعية	٢٨٥ مسألة اذا علل الشارع حكما بعلة عم في محالها
٣٥٥ مسألة فعل الصحابي العادل العالم يخص	٢٨٦ مسألة لا آكل مثلا يفيد العموم
٣٥٥ مسألة افراد فرد من العام بحكمه لا يخصه	٢٨٩ مسألة الاستواء بين الشيئين بوجه ما معلوم الصدق
٣٥٦ مسألة رجوع الضمير الى بعض افراد العام ليس مخصصا	٢٩٤ مسألة المقتضى ما استدعاه صدق الكلام أو صحته
٣٥٧ مسألة القياس يخص عند الائمة الاربعة	٢٩٧ مسألة لفهوم المخالفة عند قائله عموم
٣٦٠ فصل المطلق ما دل على فرد ما منتشر	٢٩٨ مسألة مثل قوله صلى الله عليه وسلم لا يقتل مسلم بكافر ولا ذو عهد في عهده معناه بكافر
٣٦١ مسألة في المطلق والمقيد اذا اختلف حكمهما	٣٠٠ التخصيصات
٣٦٧ فصل في الامر	٣٠١ مسألة التخصيص جائز عقلا وواقع استقراء
٣٧٢ مسألة صيغة افعل ترد لعشرين معنى	٣٠٢ مسألة لا يجوز تأخير المخصص عند الحنفية
٣٧٣ مسألة صيغة افعل عند الجمهور حقيقة في الوجوب لا غير	٣٠٦ مسألة التخصيص الى كم
٣٧٧ مسألة الامر للوجوب شرعية الخ	٣٠٨ مسألة العام بعد التخصيص ليس بحجة
٢٧٧ مسألة الامر اذا كان حقيقة في الوجوب فقط ففي الاباحة والتدب يكون مجازا	٣١١ مسألة العام المخصص مجاز الخ
٣٧٩ مسألة صيغة الامر بعد الحظر للاباحة	٣١٦ مسألة أداة الاستثناء مجاز في المنقطع الخ
٣٨٠ مسألة الامر لطلب الفعل مطلقا عندنا	٣١٦ مسألة قد اختلف في نحو على عشرة الاثلاثة الخ
٣٨٤ مسألة صيغة الامر لا تحتمل العموم والعدد المحض الخ	٣٢١ مسألة شرط الاستثناء الاتصال ولو عرفا
٣٨٦ مسألة صيغة الامر المعلق بشرط قيل للتكرار الخ	٣٢٣ مسألة الاستثناء المستغرق باطل
٣٨٧ مسألة القائلون بالتكرار قائلون بالفور	٣٢٦ مسألة الحنفية قالوا بشرط الاتصال البعضية
٣٩١ مسألة اذا تكرر امر ان متعاقبان الخ	٣٢٦ مسألة الاستثناء من الاثبات نفى وبالعكس
٣٩٢ مسألة اذا امر بفعل مطلق فالملوب الماهية	٣٣٢ مسألة الاستثناء بعد جمل متعاطفة يتعلق بالاخيرة
٣٩٣ مسألة الاتيان بالمأمور به على وجهه هل يستلزم الاجزاء الخ	٣٣٩ الثاني من المخصصات المتصلة الشرط
٣٩٥ فصل النهى اقتضاء كف الخ	٣٤٢ مسألة الشرط كالاستثناء الا في تعقبه الجمل
٣٩٦ مسألة النهى هل يدل على الفساد لغة	٣٤٣ الثالث من المخصصات المتصلة الغاية
٣٩٦ مسألة النهى هل يدل على الفساد شرعا	٣٤٤ الرابع الصفة
٣٩٨ مسألة النهى عنه لا يكون متمتعا	٣٤٤ الخامس بدل البعض
	٣٤٥ مسألة العرف العملي مخصص عندنا
	٣٤٥ مسألة هل يجوز تخصيص الكتاب بالكتاب

صحيفة	صحيفة
٤١٠ مسألة جمهور الحنفية والشافعية على أن الفجوى ليس بقياس	٣٩٩ مسألة المنهى عنه لعينه لا يكون شرعياً عندنا
٤٢٣ مسألة التعليق هل يمنع السبب أو الحكم	٤٠٣ مسألة النهى في الحسيات يدل على الفساد
٤٣١ تذييب التعليق هل يبقى مع زوال المحلية	٤٠٥ مسألة القيح لعينه لا يقبل النسخ
٤٣٤ مسألة في الكلام على انما	٤٠٦ مسألة النهى يقتضى الدوام
	٤٠٦ فصل دلالة اللفظ عندنا أربعة

((تمت))

((بيان الكتب التي تم طبعها بمعرفة طبعنا بطبعة بولاق الأميرية وغيرها))

(شرح التلخيص أعنى غروس الافراح لابن السبكي ومواهب الفتح لابن يعقوب والايضاح للمصنف وشرح السعد بحاشية الدسوقي في أربعة مجلدات)
 (كشف الاسرار مع نور الانوار وقرالاقار كلها على المنار في مجلدين)
 (شرح تحرير الاصول لابن الهمام وبهامشه شرح المنهاج للبيضاوى في ثلاثة مجلدات)
 (شرح تهذيب الكلام للشيخ عبد القادر الكردي مع حاشية المحاكمات لأخيه العلامة الشيخ محمد وسيم في مجلدين)
 (شرح الكمال بن أبي شريف على المسيرة لابن الهمام ومعه حاشية العلامة قاسم في مجلد واحد)
 (القناوى الغياثية مع فتاوى ابن نجيم في مجلد واحد)
 (الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح لابن تيمية)
 (المدنية الفاضلة للفارابي)
 (مشكاة الانوار للغزالي)

((بيان ما تحت الطبع))

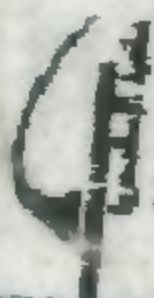
(متن مسلم الثبوت مع مختصر ابن الحاجب ومتن منهاج البيضاوى)
 (شرح منظومتى الكواكب الاصولية والفروعية)
 (الحواشى الثمانية على شرح الشمسية)
 (الحواشى الثلاثة على تفسير القاضي البيضاوى)

كل من أراد شيئاً من هذه الكتب فليخبرنا بشأنها

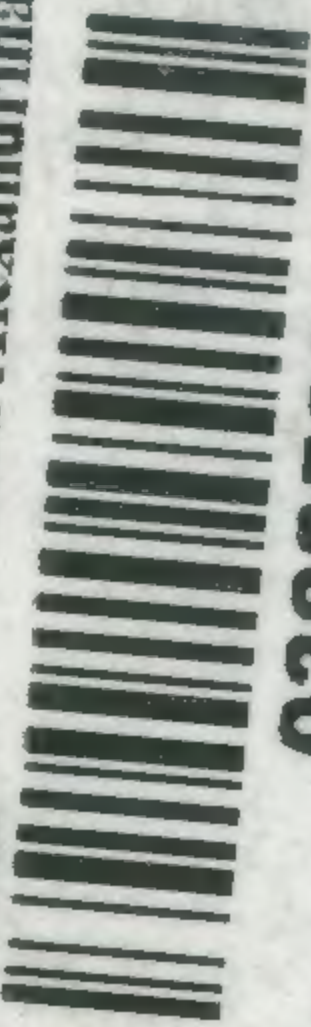
فرج الله زكى
 الكردي بمصر







Bibliotheca Alexandrina



0382589